

TEM ANGOLA NA UMBANDA? OS USOS DA ÁFRICA PELA UMBANDA OMOLOCÔ

*HAS ANGOLA IN THE UMBANDA? THE USES OF AFRICA BY
THE UMBANDA OMOLOCO*

Joana Bahia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
joana.bahia@gmail.com

Farlen Nogueira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
farlennogueira@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho analisa a disputa de narrativas em torno da construção do campo religioso umbandista entre os anos 1940 e 1950. Avaliamos a disputa entre distintos segmentos da religião a partir da trajetória de Tancredo da Silva Pinto e de sua defesa da umbanda omolocô. Grupos que defendiam uma umbanda mais espírita, e portanto mais sincretizada com elementos que a tornassem mais brasileira, e outros que buscavam uma maior proximidade com a África, e portanto com o candomblé. Assim, ao buscar apresentar uma origem no continente africano para a umbanda, Tancredo estaria construindo uma identidade africana para a religião, dialogando com a ideia de diáspora africana.

Palavras-chaves: umbanda omolocô; Tancredo da Silva Pinto; renascimento negro; diáspora.

ABSTRACT

This paper analyzes the dispute of narratives undertaken around the construction of the umbanda's religious field, between the 40s and 50s. It is evaluated from the course of Tancredo da Silva Pinto and his defense of the "umbanda omolocô", the dispute between distinct segments of the religion. Groups that defended a more spiritual umbanda, therefore, more syncretized with elements that turned it into a more Brazilian one and others that sought a closer proximity to Africa and, therefore, with candomblé. Thus, by hoping to present an origin in the African continent to umbanda, Tancredo would build an African identity for religion in dialogue with the idea of an African diaspora.

Keywords: umbanda omolocô; Tancredo da Silva Pinto; black renaissance; diaspora.

1. Introdução

Entre os anos 1940 e 1950, o campo religioso afro-brasileiro passaria por grandes transformações, que revelariam a complexidade da religião umbandista em seu processo de formação e consolidação no que concerne ao estado do Rio de Janeiro. Na umbanda, dois modelos distintos disputariam espaço, representando, cada um a seu modo, lugares de origens diferentes para a religião. Nesse período, então, ocorreria o desenvolvimento de uma concepção de umbanda mais ligada às religiões afro-brasileiras, em um processo de construção identitária vinculada à ideia de diáspora, que buscava, em um contexto de negociação e recriação (MATORY, 1999), uma concepção mais próxima à do candomblé.

Essa umbanda seria denominada omolocô,² tendo como seu principal representante, Tancredo da Silva Pinto (ou Tatá Tancredo). Este, em sua narrativa sobre a omolocô, remetia-se à religião como tendo uma origem no continente africano, mais especificamente em Angola, buscando, assim, recriar uma umbanda africana no Brasil, diferente, portanto, da concepção de uma umbanda mais afeita ao kardecismo. Esses dois modelos de umbanda disputariam o campo religioso umbandista ao longo dos anos 1950.

Neste artigo, buscamos entender como se dava tal disputa e como, em sua formação, a umbanda passou por diferentes projetos que defendiam distintas concepções de religião. Chamamos atenção que, naquela conjuntura, havia, concomitantemente a essa disputa, uma importante articulação de questões étnico-raciais em diferentes espaços por onde circulavam personagens da religião afro-brasileira e do cenário musical, fundamentais para expressar identidades que refletiam em que medida ser negro poderia ser algo mais próximo a uma identidade brasileira mais sincrética ou mais africana. Como fonte para entendermos o período, analisamos jornais, material bibliográfico e entrevistas que dialogam com nossas questões.

² Lopes (2011b: p. 497) salienta que “[...] o omolocô fora um antigo culto provavelmente banto, de origem e práticas obscuras, cuja expansão se verificou no Rio de Janeiro, em especial, na primeira metade do século XX. Desenvolvido principalmente por intermédio da liderança de Tancredo da Silva Pinto, sua difusão foi fruto de uma reação ‘reafricanizante’ à chamada ‘umbanda branca’, expandida a partir do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941. Reivindicando uma remota origem angolana, no âmbito da cultura dita ‘lunda-quioco’, o omolocô, já pouco conhecido à época deste texto, parece ter sido apenas uma linha ritual da umbanda, que procurou reviver em parte a antiga cabula”.

2. “Renascimento negro”

A vida associativa dos negros remonta aos tempos coloniais. Muitos se organizavam em torno de formas organizativas e de sociabilidade religiosa, como a capoeira e o candomblé, e por meio das irmandades religiosas organizadas pela Igreja Católica (ANDREW, 1991). Após a Abolição, essa vida associativa sofreu mudanças e ganhou uma diversidade interna, baseada nas origens de classes e nas aspirações de seus membros (COSTA PINTO, 1998). Algumas deram origem aos grupos carnavalescos e, posteriormente, às escolas de samba e também às sociedades religiosas, na forma de terreiros de umbanda ou casas de candomblé. E muitos negros passaram a se organizar também em torno dos clubes sociais.

Os anos 1940 e 1950 foram de extrema importância para percebermos a visibilidade que as práticas das religiões afro-brasileiras tiveram nas matérias dos jornais da cidade, em especial a partir do aumento das oferendas de flores a Iemanjá nas praias cariocas (BAHIA, 2017) e também do crescimento das religiões afro-brasileiras no Sudeste e nas demais áreas do país. Houve certo avanço na legislação no que concerne à repressão das práticas religiosas afro-brasileiras em 1939, com o Decreto nº 1.202, que vedava aos estados e municípios embargar o exercício de cultos religiosos, ainda no Estado Novo (1937-1945). E, em 1951, surge a Lei Afonso Arinos (Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951), proposta por Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1990), e promulgada por Getúlio Vargas, que proibia a discriminação racial e o preconceito de cor no Brasil.³

Cabe lembrar que, não obstante as mudanças na esfera jurídica, a liberdade de culto era uma garantia constitucional, mas o Estado, por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira, respaldando-se em outras regras. A Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas em que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Ela previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas

³ Não obstante as críticas de que a punição pode ocorrer apenas no caso de flagrante ou após confirmação de testemunhas e do próprio acusado, e por essas razões o ofensor geralmente livra-se da pena, trata-se do primeiro código brasileiro a incluir, entre as contravenções penais, a prática de atos resultantes de preconceito de raça e cor da pele. Costa Pinto argumenta que a lei reconhecia, em sua distinção entre vítimas e algozes sociais, a raça e a cor como marcas identitárias (COSTA PINTO, 1953 apud CRUZ, 2008: p. 189).

nessa legislação. Assim, para que os terreiros pudessem funcionar, era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes, exigência que somente foi extinta no fim da década de 1970.

Além das complexas mudanças na esfera jurídica, houve, lentamente, a organização do Movimento Negro, já nos anos 1930, com a Frente Negra, e a partir de 1944 suas lideranças fundam o Teatro Experimental do Negro (TEN),⁴ na cidade do Rio de Janeiro. O TEN permaneceu até o fim dos anos 1960, sendo interrompido pela ditadura militar. Sua proposta foi de valorização social do negro no Brasil por meio da educação, da cultura e da arte. Moura (1989) afirma que, a partir de 1945, ocorreu um “renascimento negro”, com o surgimento de grupos de discussão e ação contra a discriminação racial e o racismo, e com a organização de clubes sociais e associações cívicas.⁵

Além da organização das lideranças negras nas esferas artística e política, houve também a divulgação dos estudos de antropólogos como Nina Rodrigues e outros, recorrentes tanto nos estudos do folclore quanto nos da imprensa carioca, que discutirão uma ideia de nacionalidade pautada pela religião, seja católica, seja concebida como sincrética. Portanto, tanto há autores que se baseiam na ideia de Freyre e que veem no catolicismo o elemento de uma unidade nacional quanto outros que arriscam afirmar o sincretismo como ponto de partida para a discussão de uma identidade nacional (BAHIA, 2017).

Em 1943, ocorre a fundação do grupo União dos Homens de Cor (UHC), em Porto Alegre, e que cinco anos mais tarde se ramifica por mais 10 estados da Federação por meio dos periódicos da imprensa negra. Segundo Paixão (2014: p.158)

⁴ Além de Abdias no Nascimento, a frente do grupo tinha ainda o advogado Aguinaldo de Oliveira Camargo, o pintor Wilson Tibério, há tempos radicado na Europa, Teodorico dos Santos e José Herbel. A esses cinco, juntaram-se depois Sebastião Rodrigues Alves, militante negro; Arinda Serafim, Ruth de Souza e Marina Gonçalves, empregadas domésticas; Claudiano Filho; Oscar Araújo; José da Silva; Antonieta; Antonio Barbosa; Natalino Dionísio; e muitos outros. O grupo se propunha denunciar o que chamavam de equívocos dos chamados estudos afro-brasileiros e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação em que se encontrava inserido. Em 1968, o TEN lançou em exposição no Museu da Imagem e do Som (MIS) a primeira coleção de seu Museu de Arte Negra. Não obstante o TEN ter sido interrompido em razão da perseguição política do regime militar, continuou em cena com a atuação de seu fundador, que, na condição de exilado, seguiu denunciando o racismo brasileiro em vários fóruns do mundo africano, da Europa, das Américas e dos Estados Unidos (NASCIMENTO, 1997).

⁵ Silva (2003: p. 219) lembra que a Associação José do Patrocínio, em São Paulo, apresentou, em 1941, ao presidente Getúlio Vargas, uma documentação solicitando a proibição dos anúncios discriminatórios contra os trabalhadores negros. Seu pedido foi atendido 14 meses mais tarde.

e Pinto (1998: p.260), a UHC se distinguia do TEN pela assistência social e teve sua origem no Centro Espírita Jesus de Himalaia, tendo seu líder espiritual, o jornalista José Bernardo da Silva, também como mentor da associação. Diferentemente do TEN, que atraiu artistas, intelectuais e escritores, a UHC aglutinou segmentos da população negra, entre os quais jornalistas, médicos, funcionários públicos e empregados domésticos.

Hanchard (1998) estudou o Movimento Negro brasileiro entre 1945 e 1988, concluindo que seu perfil de congregar diversos grupos e cada qual com prioridades e estratégias diversas impediu que uma força central fosse carregada no sentido de propiciar uma definição mais clara de objetivos para construir uma coalizão. Como consequência, essa desarticulação teria provocado o distanciamento do Movimento de uma tática que se empenhasse nas lutas contemporâneas adotadas por outros movimentos sociais.

Cabe ainda lembrar que eram anos de conflitos raciais no Estados Unidos, e os países africanos davam os primeiros passos rumo à independência. O fantasma do racismo e da discriminação racial rondava o mundo do pós-guerra. O Brasil do nacionalismo e da escalada crescente para a modernidade se sobressaía como o lugar da paz racial possível. Exemplo disso é a realização, aqui, dos estudos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) nos anos 1950.⁶

Nesse período, havia uma grande mobilização das organizações negras, como também a entrada de um número expressivo de negros nas universidades. Não obstante o banimento da Frente Negra nos anos 1930, os clubes sociais e as associações cívicas continuaram a se organizar. Além da realização da Convenção Nacional do Negro, em São Paulo, em novembro de 1945 (ANDREWS, 1971), houve várias publicações que proliferaram pelo país, como: *Alvorada*, *Níger*, *Novo*

⁶Destacamos a importância do projeto Unesco nos anos 1950, que produziu um amplo inventário sobre o preconceito e a questão da discriminação racial no Brasil, além de uma forte correlação entre cor, raça e *status* socioeconômico, visto que, naquele período, o Brasil era considerado pelos pesquisadores um "laboratório racial". Esse não apenas gerou um amplo e diversificado quadro das relações raciais no Brasil, mas também contribuiu para o surgimento de novas leituras da sociedade brasileira em contexto de acelerado processo de modernização capitalista (MAIO, 1999:p. 143). Também cabe destacar que a questão racial no período também foi discutida por intelectuais negros. A exemplo, temos as ideias de Abdias do Nascimento e de Guerreiro Ramos na revista *Quilombo*, que, nessa fase, defendia a integração do negro na sociedade. Para mais informações, ver <cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/artigos/SegundoGoverno/QuestaoRacial>.

Horizonte, Mundo Novo, A Tribuna Negra, além da revista *Senzala* (BASTIDE; FERNADES, 1971; ANDREWS, 1991; HANCHARD, 1988).

A cidade do Rio de Janeiro, além de cosmopolita, era a capital federal e transformava-se em berço de importantes organizações. Em 1951, havia o Clube Renascença (SILVA, 2000; GIACOMINI, 2006) e, em 1956, o Grêmio Recreativo de Ramos, fundado no bairro de Ramos a partir do bloco carnavalesco “Quem Fala de Nós Tem Paixão” (PAIXÃO, 2014: p.180).

Muitos atribuem aos clubes o processo de mobilidade e ascensão social das camadas negras, mas alguns mostram, como no caso do Grêmio Recreativo de Ramos, que a associação era um lugar de socialização, pois o outro clube local, o Social Ramos Clube, vetava a presença de negros (PAIXÃO, 2014).

Porém, no mapeamento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), constata-se que alguns clubes existiam desde o século XIX e com grande concentração nas regiões Sul e Sudeste do país.⁷ Havia o famoso caso da Liga dos Canelas Pretas, nome depreciativo da Liga Nacional de Futebol Porto-Alegrense, criada em 1910, tendo seu auge nos anos 1920 e considerada a maior liga de clubes negros fundada no Brasil. Entre as décadas de 1930 e 1940, já a Associação Satélite Prontidão estava localizada na Cidade Baixa, bairro predominante negro de Porto Alegre (JESUS, 2005). Esta foi criada como fusão das associações Satélite (criada em 1902) e Sociedade Carnavalesca Prontidão (criada em 1925).

No caso do Rio de Janeiro, citamos o Grupo de Afomé Associação Recreativa Filhos de Gandhi, o TEN e a UHC, já apresentados, a União Cultural dos Homens de Cor, o Teatro Popular Brasileiro (TPB), o Renascença Clube e a Orquestra Afro-Brasileira, composta por 18 músicos. Alguns advogados, médicos e artistas fundaram, em 1959, a União Cultural Brasileira dos Homens de Cor (UCBHC) na cidade de Duque de Caxias, Baixada Fluminense (SILVA, 2003: p.221). Na imprensa carioca, havia: *Quilombo, Redenção e Voz da Negritude*.

É válido também destacar que muitos desses indivíduos têm certa relação com as religiões afro-brasileiras. Portanto, nos anos 1950, há a formação dos blocos

⁷ Desde 2009, o Iphan tem interesse na realização desse mapeamento de todos os clubes negros do país por solicitação de Registro dos Clubes Sociais Negros do Brasil. O pedido foi entregue ao instituto pela Comissão Nacional de Clubes Sociais Negros, criada no I Encontro Nacional de Clubes e Sociedades Negras. Esses eram espaços associativos de sociabilidade e lazer para as comunidades negras, sendo, em alguns casos, locais de resistência e mobilização.

de afoxé;⁸ entre eles, os Filhos de Gandhi. Este surgiu no Rio de Janeiro em 12 de agosto de 1951, sendo fundado por estivadores da região portuária, principalmente da região da Gamboa, lugar onde o afoxé tem sede nos dias de hoje. Esses estivadores, ao observarem a fundação do Afoxé Filhos de Gandhi, em 1949, na cidade de Salvador, decidiram fundar o Afoxé Filhos de Gandhi no Rio de Janeiro.

Acredita-se que alguns fundadores de Salvador teriam ajudado a fundar o afoxé no Rio de Janeiro. Segundo as palavras do atual presidente, Carlos Machado, o afoxé carioca teve sua fase áurea entre 1951 e 1979, com a entrada do ogã⁹ Aurelino de Encarnação, que, além de liberar a entrada de mulheres no bloco, ter-lo-ia tornado maior que o bloco de Salvador nessa época. Nessa fase, o Gandhi passou a abrir o carnaval carioca e teria conseguido colocar na rua cerca de 4 mil componentes. O afoxé também é conhecido por realizar a entrega do presente de lemanjá¹⁰ na Festa de lemanjá todo dia 2 de fevereiro. Essa festa ocorre desde 1964.

Por ser um afoxé, os Filhos de Gandhi atribuem grande valor à questão musical. Na época de Seu Encarnação, as músicas eram cantadas em iorubá e havia grande circularidade entre o afoxé e vários componentes do grupo e suas famílias de sangue e de santo da Bahia e do Rio de Janeiro. Muitos ogãs que compuseram o afoxé vieram de vários barracões, como o de Mãe Beata, Mãe Meninazinha, Pai Baiano, Paulo da Pavuna, da casa de Seu Xangozinho, Pai Lucicar e Pai Jorge de lemanjá. Entre eles, destacamos o terreiro do Pai Ninô d'Ogum (ilê fundado em meados de 1950), pois Seu Encarnação e parte de seus sucessores se tornaram ogãs do terreiro, e a sucessora do ilê, Mãe Telma, casou-se com o filho de Seu Encarnação. Conforme relata um de seus filhos, também porque Pai Ninô cuidou muitas vezes do Exu do afoxé, dando-lhe de comer: "O Exu do Gandhi sempre comia lá na casa de Seu Ninô, ou num sábado de carnaval, ou num sábado antes. Eles faziam essa

⁸ Segundo Lopes (2004a: p. 33), afoxé é um cortejo carnavalesco de adeptos da tradição dos orixás, outrora também chamado "candomblé de rua".

⁹ Segundo Lopes (2004a: p. 489), ogã "[...] é um título de hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo a especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais etc., ou ainda a outras de *status* social ou financeiro elevado".

¹⁰ Para mais informações, ver Bahia (2018: p. 177-215).

matança para o Exu do Gandhi lá. Minha mãe sempre conversava essas coisas comigo, ela me passava a história.”¹¹

Todo o histórico da Festa de Iemanjá, realizada pelo Gandhi, está relacionado com os preceitos e cuidados religiosos do candomblé,¹² uma divisão do afoxé em um antes e um depois da morte do ogã Encarnação. Como exemplo, o babalotim¹³ e o estandarte eram carregados sempre por homens de Xangô, e sempre era escolhido quem ritualmente fazia e carregava os bonecos. Muitas vezes os cuidados com os eguns eram das filhas de Iansã. Porém, Encarnação teria morrido repentinamente, na década de 1980, e a partir daí o Gandhi começaria a se definir em função de diferentes visões sobre como ser um bloco de afoxé.¹⁴

A participação de antropólogos nos congressos afro-brasileiros realizados em 1934 e 1937, em Recife e em Salvador, respectivamente, foi também importante para o reconhecimento da religião como um elemento cultural e para as alianças entre sacerdotes do candomblé e da umbanda com pessoas influentes na época,¹⁵ que, em parte, amenizaram de algum modo a repressão.

Em 1947, Renato Almeida (1895-1981) criou a Comissão Nacional de Folclore no seio do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC – Comissão Nacional da Unesco). A atuação de membros da comissão nos periódicos analisados mostra o quanto eles deram visibilidade tanto às oferendas a Iemanjá como parte da cultura popular quanto à discussão da religião de matriz africana como fundamental para se pensar uma concepção de cultura brasileira.

Em uma crônica de Manuel Bandeira do *Jornal do Brasil* datada de 1959, o escritor situa o hábito de oferecer coisas a Iemanjá como tendo início em fins dos anos 1940, mais precisamente em 1949. Morador de Copacabana, ele acompanhava

¹¹ Entrevistas realizadas com a família Encarnação: filho, netos e nora do famoso ogã, em janeiro de 2015. Agradeço a receptividade que tive de todos os seus descendentes, e em especial de Mãe Telma de Iemanjá.

¹² De acordo com Lopes (2004a: p. 162), candomblé é um nome genérico com que, no Brasil, designam-se o culto dos orixás jeje-nagôs e algumas das formas dele derivadas, manifestadas em nações. Esse sistema religioso se desenvolveu no país, tendo diversas ramificações, das quais gostaríamos de destacar o candomblé de caboclo e o candomblé de Angola, entre outras.

¹³ De acordo com Lopes (2004a: p. 87), o babalotim é um boneco ou boneca de cor preta levado à frente dos afoxés, à semelhança da calunga do maracatu.

Entrevistas realizadas com a família Encarnação: filho, netos e nora do famoso ogã, em janeiro de 2015.

¹⁵ Cabe destacar que, entre os participantes do Congresso, estavam Artur Ramos, Roquete Pinto, Mário de Andrade, Édison Carneiro e Melville J. Herskovits (CAPONE, 2004: p. 235).

as mudanças na ocupação da orla baseando-se em suas memórias e nas de seus amigos. Entre os anos 1914 e 1918, período em que por lá viveu mais intensamente, Bandeira relata que nunca havia visto “uma vela sequer”, mas lembra que o que havia antes da década de 1940 era que a barca da meia-noite do dia 31 de dezembro em Niterói vinha cheia de flores lançadas ao mar pelos fiéis.

Os anos 1940 marcam não apenas o crescimento dos terreiros de umbanda, movimento já iniciado desde os anos 1930, mas da maior divulgação e institucionalização desta por seus intelectuais,¹⁶ o que colabora para o processo de maior legitimação da religião na sociedade nacional (ORTIZ, 1951). Isso se faz necessário, pois, em meados de 1937, a repressão policial se intensificou, com a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia. Em 1939, Zélio de Moraes funda,¹⁷ junto a outras tendas de umbanda, a Federação Espírita de Umbanda (FEU), com o objetivo de prestar apoio jurídico aos terreiros de umbanda, que em 1954 se transformaria na União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB) (*Jornal de Umbanda*, fev. 1954). No primeiro momento, era para oferecer proteção contra a ação policial do Estado. Em 1941, esta organizou o primeiro Congresso de Umbanda, buscando se dissociar de sua imagem afro-brasileira. Nos anos 1940, parte desses intelectuais procuraram uma mediação sem enfrentamentos com o quadro estado-novista, afim de preitearem uma melhor integração à sociedade. Nesse sentido, a própria ideia de federação se adapta à linguagem estatal, informando uma imagem institucionalizada de união nacional e se afastando da origem afroindígena, ao mesmo tempo que se aproxima do espiritismo.

Nos anos 1950, outras federações de umbanda seriam formadas, evidenciando o amplo e diversificado espectro presente na religião. Algumas defendiam uma umbanda “pura”; outras, uma forma de orientação mais “africana”

¹⁶ Muitos escritores, formadores de opinião a partir da publicação de inúmeras obras, estavam inseridos na administração pública ou nas forças armadas.

¹⁷ Em uma matéria do *Jornal de Umbanda* de maio e junho de 1953, denominada “Um pouco da história da União Espiritista de Umbanda”, que seria o futuro nome da FEU. A matéria apresenta que a instituição teria sido “fundada em 26 de agosto de 1939, pelas tendas: São Jorge, São Jorge e São Miguel, Jesus Nazaré, São José dos Humildes de Jesus, Nossa Senhora da Guia, São Jerônimo, Santa Bárbara, São Benedito, Nossa Senhora da Conceição, Coração de Jesus, São Miguel, Nossa Senhora da Piedade, São Thomé Senhor do Bonfim, Praticantes da Caridade, Antônio dos Pobres, São Jerônimo, Humildade e Caridade”. Portanto, Zélio de Moraes e a Tenda Nossa Senhora da Piedade estariam entre os fundadores da instituição, assim como algumas tendas fundadas por Zélio ao longo dos anos 1930. Além disso, o umbandista chegou a ocupar o cargo de vice-presidente da Federação em 1953, ao lado do presidente Jayme Madruga.

(BROWN, 1985). Destacamos Tancredo da Silva Pinto,¹⁸ o chamado Tatá de Umbanda (Papa da Umbanda), porta-voz da federação mais africanizada, surgida em 1949, que defendia os interesses das camadas sociais mais baixas, representadas por negros e afrodescendentes.

Esse líder tinha uma coluna no jornal *O Dia* e escreveu vários livros sobre sua concepção da umbanda, ou a “umbanda omolocô”. Muitos lhe atribuem a criação das festas de Iemanjá; da festa de Yaloxá (uma qualidade de Iemanjá), em Pampulha, e de Cruzandê (a festa de caboclos), em Minas Gerais; da festa do preto-velho, em Inhoaíba, homenageando a grande ialorixá Mãe Senhora, na cidade do Rio de Janeiro; da festa de Xangô, em Pernambuco; além do evento “Você sabe o que é umbanda?”, realizado no estádio do Maracanã, durante a administração de Carlos Lacerda, e, finalmente, do ritual religioso de fusão do estado do Rio de Janeiro com o estado da Guanabara, realizado no centro da Ponte Rio-Niterói.

Se, por um lado, há um grupo que mostra o aspecto sincrético como algo brasileiro e positivo, sendo a preocupação de muitos intelectuais, por outro há um grupo que tratará da religião ressaltando seu aspecto mais africano. Contudo, nem por isso são posições polarizadas, embora em muitos casos produtoras de mais ambiguidades.¹⁹ Se, por exemplo, Iemanjá é mais africanizada por inicialmente fazer remissão a um orixá, a imagem de uma deusa branca será identificada como mais próxima a uma santa da classe média católica. Vemos essa mescla na descrição de Manuel Bandeira, quando a chama de “sereia iorubana” (o que remete ao mito da lara), sendo agraciada “por uma loira bem vestida”. Várias imagens se misturam nessa descrição, mas que se convergem em um viés católico, quando o autor mostra

¹⁸ Nasceu em 1904, em Cantagalo, e morreu em 1979, na cidade do Rio de Janeiro. Compositor e sambista, escreveu mais de 30 obras literárias, divulgando a umbanda. Entre elas: *Iyao, Camba de umbanda, Catecismo de umbanda, Negro e branco na cultura religiosa afro-brasileira, Mirongas de umbanda, Eró da umbanda, Cabala umbandista, Doutrina e ritual de umbanda no Brasil*, entre outras. É referido como o organizador da umbanda omolocô, em que se cultuam caboclos e pretos-velhos, bem como orixás, em iorubá e angola.

¹⁹ Lembro que o título do livro de Lísias Negrão (1996) expressa exatamente essa ambiguidade da história da umbanda, que sempre se dividiu entre a cruz (símbolo da proximidade com o kardecismo e o catolicismo) e a encruzilhada (ética baseada na magia africana). E também Ortiz (1951), quando trata do “nascimento branco” da umbanda e da “morte do feiticeiro negro”. Ambos mostram que há uma gradação entre os terreiros mais próximos ao kardecismo e aqueles mais afeitos às práticas do candomblé. Uns, preocupados com a moralização das práticas rituais e com o ideal ético-religioso, e outros, voltados para os despachos e as demandas. De um lado, a caridade cristã; de outro, a necessidade da cobrança, da demanda, de vencer os inimigos.

que o que faz parte do altar é Nossa Senhora da Conceição. Ou seja, lemanjá é aceita desde que se converta em Nossa Senhora.

A partir de 1945, com o fim do Estado Novo, a religião cresce bastante e se espalha para outros estados. Nesse momento, há a criação do *Jornal de Umbanda* (1949) pelos dirigentes da UEUB e do programa de rádio *Melodias de terreiros*, dirigido por Átila Nunes, entre 1947 e 1969 (BROWN, 1985).

No candomblé, nos anos 1940 e 1950, o fluxo de baianos migrando para o Rio de Janeiro permanece contínuo e há, então, a formação de novas casas desanto, como a de Pai Ninô de Ogum, em Camari, Nova Iguaçu, e a de Mãe Dila, filha de Cipriano Abedé, em São João de Meriti, ambas na Baixada Fluminense. Além disso, ocorre a vinda de Cristóvão d'Efon, da nação efon, iniciando várias pessoas na cidade. Várias comunidades são oriundas dessa casa original de Salvador, como as de Valdomiro de Xangô, Francisco de lemanjá, Regina de Oxóssi, e muitas outras (BARROS, 2000). Manoel Ciriaco de Jesus,²⁰ fundador do terreiro Tumba Junsara de Salvador, em 1919, fundou, por volta de 1946, o Tumba Junsara em Vilar dos Teles.

Muitos filhos do Gantois migraram, nessa época, para o Rio de Janeiro, mesmo não contando com um terreiro vinculado à matriz baiana, e participavam do calendário dos demais terreiros. Houve ainda a vinda de Álvaro de Obaluaiê, ogã²¹ do terreiro da Casa do Engenho Velho, que abriu um terreiro em Jacarepaguá (VIANNA, 1999: p. 107). Descendente do ilê Axê Oloroquê da Bahia do rito efon, Cristóvão de Ogunjá mudou-se para a Baixada Fluminense e abriu um terreiro em 1950 com o mesmo nome da matriz e a partir de 1970 até 1985 passou a dirigir ambos os terreiros.

O período é marcado também por disputas entre a umbanda e o candomblé, pois ambas as religiões se expandem por toda a cidade. Mas muitas querelas se davam pela ideia de ser mais ou menos africano, o que será parte de um dos aspectos do conflito, como explicamos adiante (GAMA, 2012). Havia vários segmentos na umbanda, e alguns se aproximavam mais do kardecismo, buscando maior liberdade de culto e aceitação social — e, conseqüentemente, afastando-se da imagem de “barbárie” das práticas candomblecistas —, enquanto outros buscavam

²⁰ ver <http://axetumbajunsara.blogspot.com.br/> acessado em 19 de abril de 2015.

²¹ Ogãs e ekedis, por não incorporarem, em geral não têm plenos poderes para iniciar pessoas no santo. Ver Pierucci e Prandi (1996).

as práticas do candomblé, recorrendo a um discurso de identificação étnico-racial, como era o caso da umbanda omolocô. Por sua vez, alguns membros do candomblé acusavam a umbanda de sincrética demais e sem precisão ou clareza na proximidade com o lado mais africano, diferentemente da umbanda omolocô, pondo em descrença muitas de suas práticas. Gostaríamos de destacar aqui que o que constitui o cotidiano dos cultos afro-brasileiros não é uma forma “pura”, mas “misturada”, marcada pela fluidez e hibridização entre as diferentes categorias, ou seja, entre o candomblé, a macumba, a umbanda e a quimbanda, em um constante processo de negociação, recriação e circulação de categorias e normas que levam a reinterpretções (CAPONE, 2004: p.121). Contudo, no presente momento, nós nos deteremos no campo religioso umbandista no Rio de Janeiro.

3. As querelas no campo religioso umbandista ao longo dos anos 1940 e 1950

A umbanda vai se constituir de forma complexa, em um longo processo, que inclui movimentos de disputas e negociações que se estabelecem em diferentes formas de interpretações sobre a religião. Portanto, é importante analisar as diferentes narrativas que se configuraram em torno da umbanda ao longo dos anos 1940 e 1950. Contudo, antes, é interessante realizar um pequeno debate bibliográfico sobre as genealogias da religião e seu processo de constituição.

Segundo Giumbelli (2002), algumas das pesquisas mais influentes — de Brown (1985) e Ortiz (1991) — em torno da constituição das umbandas e deram no final dos anos 1960. Brown (1985) analisou a fundação e a expansão da umbanda no Rio de Janeiro. Para a autora, a narrativa de Zélio de Moraes sobre a religião e seu relato de doença e posterior cura teriam desenvolvido a concepção de um “mito de origem” da religião. Em sua concepção, Zélio de Moraes é apontando como possível fundador da umbanda a partir da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Assim como Brown (1985), de acordo com Vagner Silva (2005), a religião teve origem quando kardecistas da classe média começaram a mesclar suas práticas a elementos das tradições religiosas afro-brasileiras. Portanto, para uma parcela do movimento umbandista, a fundação da umbanda estaria relacionada diretamente com a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por intermédio de Zélio de Moraes, em 1908, na cidade de Niterói, e com a posterior fundação da Tenda Espírita

Nossa Senhora da Piedade, no mesmo ano, por sugestão do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em São Gonçalo.²²

Ao longo de décadas, segundo o relato apresentado por Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas o teria orientado a fundar sete centros com a finalidade de propagar a umbanda. Tais centros foram instalados no Rio de Janeiro entre 1930 e 1937.²³ Contudo, “no início não há uma vontade deliberada e nítida de se formar uma nova religião” (ORTIZ, 1991: p. 48). É somente com o surgimento de algumas práticas semelhantes que a religião começa a ser organizada e difundida.

Não obstante, para Brown (1985), o fato de o centro de Zélio de Moraes ser identificado pelos praticantes da religião como a primeira casa de umbanda do Brasil não significa que a religião tenha tido um único fundador. A forma de umbanda de Zélio de Moraes era mais afeita ao kardecismo e a uma leitura católica e, portanto, era denominada “umbanda branca”.²⁴

Para Ortiz (1991), por sua vez, o que caracteriza a religião é o fato de ela ser fruto das transformações socioeconômicas que aconteceram em certo momento da história do Brasil, com um local de origem indefinido, realizando, portanto, uma síntese das transformações ocorridas no país.

Apesar da força simbólica que o “mito de origem” da religião ganhou com o passar dos anos junto aos seguimentos umbandistas, nem todos os autores concordam com a relação estabelecida entre Zélio de Moraes e as origens da umbanda. Entre tais autores, podemos destacar Giumbelli (2002) e Rohde (2009).

Na concepção de Giumbelli (2002), o processo que conferiu a Zélio o *status* de fundador da religião se deu por meio de uma “construção tardia”, já em 1975, em um “período de dispersão doutrinário e de divisão institucional”. Para o autor, as referências que singularizam o médium junto à história da umbanda só começam a

²² Atualmente, a sede da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade se encontra no município de Cachoeiras de Macacu, no interior do estado do Rio de Janeiro, sendo dirigida pela senhora Lygia de Moraes, neta de Zélio de Moraes. Para mais informações, ver <<https://www.tensp.org/historia>>.

²³ De acordo com Trindade (1991: p. 62 apud OLIVEIRA, 2007: p. 57), “[...] até mesmo os responsáveis pelas novas tendas teriam sido indicados pelo Caboclo. Assim, temos: Tenda Nossa Senhora da Guia, com Durval de Souza; Tenda Nossa Senhora da Conceição, com Leal de Souza; Tenda Santa Bárbara, com João Aguiar; Tenda São Pedro, com José Meireles; Tenda Oxalá, com Paulo Lavoís; Tenda São Jorge, com João Severino Ramos; e Tenda São Jerônimo, com José Álvares Pessoa”.

²⁴ Patrícia Birman argumenta que “[...] a ‘umbanda branca’[,] que assim surgiu, fortalecida pela intensa atividade desenvolvida por esta federação, se opunha, pois, aos cultos que marcavam uma origem africana, vendo nestes sinais de equívoco e um grau evolutivo inferior” (BIRMAN, 1985: p. 87).

aparecer no final dos anos 1960, a partir de alguns intelectuais umbandistas, como Cavalcanti Bandeira (1970). Portanto, o processo que confere a Zélio o *status* de fundador da religião seria fruto de um projeto específico.

Entretanto, a partir de uma série de negociações e construções, segundo Isaia (2015), a narrativa referente a Zélio de Moraes e ao “mito de origem” da religião ganharia reconhecimento a ponto de o ano 2008 ser considerado o ano de centenário da umbanda. Essa comemoração buscaria referência no dia 15 de novembro de 1908 e na anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por intermédio de Zélio. O reconhecimento se transformou em lei federal, de número 12.644, com data de 16 de maio de 2012, que reconhecia o Dia Nacional da Umbanda como o dia 15 de novembro.

Isaia (2015) salienta que, para os intelectuais umbandistas que representam a narrativa de Zélio de Moraes e que queriam construir uma identidade de um Brasil um bandista, a religião deveria ser vista como tipicamente brasileira. O mito assumido por alguns intelectuais e dirigentes da umbanda tinha forte relação com o nacionalismo, pois a religião surgiria no dia da Proclamação da República do Brasil, ou seja, o dia 15 de novembro.²⁵

Portanto, no processo de constituição da religião, podemos observar que alguns intelectuais umbandistas, isto é, os representantes da chamada “umbanda branca”, estariam buscando desenvolver um processo que Hobsbawm (1997) denomina “invenção da tradição”, ou seja, uma história que abarcaria a totalidade da formação do movimento umbandista e seria legitimada junto aos umbandistas.

²⁵ Contudo, cabe uma pequena ressalva, pois, em consultas ao *Jornal de Umbanda*, especialmente ao longo da década de 1950, constatamos em uma matéria do de dezembro 1954, do referido jornal, que aborda a comemoração do aniversário de 46 anos do dia em que o jornal descreve como: “o dia em que baixou pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas”. Cabe ressaltar que, a fonte faz parte da coluna: “O que vai pelas tendas”. Essa coluna analisaria algumas notícias que circulavam entre as tendas de umbanda que tinha certa relação com a União Espiritista de Umbanda (UEU). Entretanto, o jornal cita que o dia em que o “Caboclo das Sete Encruzilhadas teria baixado pela primeira vez em Zélio de Moraes” teria se dado em 16 de Novembro, e não em 15 de Novembro. O jornal aborda o aniversário de 46 anos da manifestação do caboclo por intermédio de Zélio. A solenidade teria sido realizada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e contaria com a presença de importantes representantes daquele seguimento umbandista, dentre eles, o presidente da UEU, Jayme Madruga. Entretanto, em seu processo de formação, acreditamos que seria mais interessante para os umbandistas terem o mito fundador ou “mito de origem” no dia 15 de Novembro por conta da proximidade estabelecida entre essa data e uma umbanda que se via como religião brasileira.

Já para Rodhe (2009), o que ocorreu foi que uma das partes que constituem a história da umbanda, ou seja, a “umbanda branca” ou “pura”, acabou emprestando à sua história de fundação, assim como suas crenças e práticas do amplo e complexo desenvolvimento da umbanda, que não se esgota em apenas uma forma de religião ou de umbanda, a ponto de outras narrativas acabarem não tendo espaço, sendo legadas ao esquecimento, conforme ocorreu com Tancredo da Silva Pinto e a umbanda omolocô.

Cabe salientar que, entre os anos 1940 e 1950, alguns representantes da umbanda buscaram criar instituições com o objetivo de instituir canais de comunicação entre a religião e o Estado brasileiro, além de controlar os umbandistas.²⁶ Em 1939, é fundada a primeira federação de umbanda, a FEU, conforme já destacamos. Essa instituição foi responsável por organizar, em 1941, o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro, com o objetivo de doutrinar a religião, buscando as origens da umbanda em “um passado totalmente distante do barbarismo negro e africano” (ISAIA, 1999: p.107).

De acordo com Brown (1985), dois temas centrais estariam presentes nas atas do evento: a busca de uma umbanda “desafricanizada”, com suas origens em antigas tradições, e o esforço de desvincular a umbanda da África, vista como “primitiva” e “bárbara” pelos intelectuais que teriam organizado o evento.

Assim, podemos observar que, ao longo dos anos 1940, inicia-se a tentativa burocrática de codificar a umbanda. Além disso, a partir de 1945, com o fim do Estado Novo a umbanda se transforma em uma “religião nacional” e espalha para outros estados, ganhando espaço em diferentes meios de comunicação, como rádios, jornais, livros e revistas.

Dessa forma, é necessário analisar outras narrativas de umbanda que não apenas aquela construída em torno da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por intermédio de Zélio de Moraes, ou seja, a narrativa que se tornou dominante na história da umbanda.

Assim, cabe salientar que a década de 1950, conforme destacamos, foi um período de importantes transformações junto ao “campo religioso” umbandista, pois a partir desse período novas federações de umbanda surgiram no Rio de Janeiro.

²⁶ Para mais informações sobre as federações, ver (BIRMAN, 1985).

Algumas defendiam a chamada “umbanda branca”, que não aceitava o uso de atabaques, sacrifícios animais ou qualquer mistura com o candomblé ou a África. Cabe lembrar que os defensores da chamada “umbanda branca” foram os organizadores do Congresso de 1941, como já dito (CAPONE, 2009: p.134). Entretanto, Tancredo da Silva Pinto havia se tornado porta-voz dos praticantes de uma umbanda mais “africanizada”, defendendo, por sua vez, a realização de sacrifícios animais, a utilização atabaques e tambores em seus rituais, além da busca ou da aproximação de elementos do candomblé de Angola, ou candomblé bantu, que alcançou grande popularidade. Tancredo, então, criou um movimento de volta às origens no meio dos cultos do Rio de Janeiro (CAPONE, 2009: p.134).

Portanto, nos anos 1950, surge a Confederação Espírita Umbandista (CEU), que mais tarde se tornaria a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (Ceub), fundada por Tancredo da Silva Pinto, em 1949, no Rio de Janeiro. Ele realizaria um amplo processo de crítica aos representantes da FEU e a seu modelo de umbanda “desafricanizada”.

Esses dois modelos de umbanda, então, disputariam o “campo religioso” umbandista. Cabe destacar que o campo religioso é disputado por diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, que utilizam o “capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso” (BOURDIEU, 2001: p.57). Tal disputa se deu por meio de obras produzidas por intelectuais, com jornais, livros e revistas, e também por intermédio de instituições, que chegaram a organizar congressos nesse período com o objetivo de codificar a religião.

4. Tancredo da Silva Pinto e a umbanda omolocô

Tancredo da Silva Pinto, ou simplesmente Tatá Tancredo, foi um importante líder religioso que teria fundado, conforme destacamos, a CEU em 1949,²⁷ tendo escrito diversas obras sobre o tema. Tancredo também era um “elo” entre o mundo do samba e o da religião, compondo sambas como *Jogo proibido*, de 1936, e *General da banda*, em 1950. Além disso, Tatá Tancredo foi responsável por fundar a

²⁷ A fundação de tal instituição pode ser constatada por meio do jornal *Diário da Noite*, que aborda a fundação da Confederação Espírita Umbandista de Tatá. A matéria foi publicada no dia 22 de junho de 1950, tendo como título: “VAI REUNIR TODAS AS TENDAS, centros e terreiros de Umbanda.” (DIÁRIO DA NOITE, 1950).

Federação Brasileira das Escolas de Samba (FBES), em 1947 (LOPES, 2005), e participou da fundação da agremiação carnavalesca Deixa Falar, na década de 1920.

Desse modo, concordamos com Vieira (2010), que assume uma postura relativista quanto à política repressiva construída pelo Estado contra os cultos afro-brasileiros. Para a autora, há um compartilhamento de valores, crença no poder do feitiço, tolerância e diálogos, apesar de não negar totalmente a repressão. Segundo ela, existiria certa proximidade entre as manifestações religiosas afro-brasileiras e a música popular, pois o fato de serem gravadas músicas populares com conteúdo de tais religiões já revelaria uma necessidade de relativizar a ideia de repressão. Conforme ressaltamos, Tancredo gravou a música *General da banda*, em 1950. Tal canção fazia referência a Ogum, que corresponde ao orixá do ferro na cultura iorubá.

Além de ser influente nos mundos da música e da religião, Tancredo da Silva Pinto tinha vasta "rede de sociabilidade" com importantes políticos cariocas, entre os quais Chagas Freitas (importante político carioca, governador dos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro ao longo das décadas de 1970 e 1980) e Tenório Cavalcanti (deputado federal do Rio de Janeiro entre 1951 e 1964). Ambos eram donos de jornais, sendo, respectivamente, *O Dia* e *A Luta Democrática*. Tancredo, segundo Brown (1985), assinava uma coluna no jornal *O Dia*, na qual desenvolvia um trabalho de propaganda para sua Federação.

Tancredo, em sua vasta produção bibliográfica, articulava "uma posição africanista", apresentando forte divergência racial e de classe para com os líderes da umbanda "pura" (BROWN, 1985). Uma dessas contestações pode ser percebida no livro *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros* (1963), no qual Tancredo aponta que:

A umbanda que vem dos Lundas-Quiôcos, tribo situada ao sul de Angola, de grande fundamento e tão deturpada, devorada e cobiçada por uma avalanche de mentores e aventureiros de todas as camadas sociais e que dizem ser a umbanda uma religião nacional. Muito bem; alegro-me de ouvir coisas tão bonitas, mas entristeço-me porque esses mentores e aventureiros que dizem que a umbanda é isso e aquilo, quando em realidade esses falsos elementos não possuem sequer o grau hierárquico de "iniciado". (PINTO; FREITAS, 1963: p.9).

Tancredo, ao recriar um local de origem africano para a umbanda, além de desenvolver uma federação de umbanda, que tinha um olhar africanista para a religião, estaria revalorizando a África em sua narrativa, diferenciando-se, assim, dos

líderes da FEU, que viam uma umbanda mais próxima do kardecismo e do catolicismo. Tancredo buscou revalorizar a África, procurando reencontrar, "ao menos no nível discursivo, as raízes perdidas da África" (ORTIZ, 1991: p.167).

Contudo, é interessante pensarmos qual África²⁸ está sendo mobilizada por Tancredo Pinto em seu discurso, visto que não existem, dentro das chamadas culturas negras, formas puras e unívocas, sendo tais culturas produtos de negociações e hibridizações que atravessam fronteiras culturais. Essas culturas, portanto, são fruto de adaptações e contradições, mesmo que, por vezes, o discurso dos atores sociais em questão busque construir uma essência cultural e, portanto, naturalize o que é histórico (HALL, 2003: p.345). "É para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir nossa atenção" (HALL, 2003: p.346). Portanto, a África mobilizada por Tancredo se dá em sentido metafórico, buscando dar uma tradição à umbanda e um significado à África, ou, mais especificamente, a Angola, como um lugar de origem para a religião, mas tal discurso passa por uma construção que é empreendida pelo líder umbandista em questão, atribuindo certa proximidade entre sua religião e os cultos afro-brasileiros.

Devemos destacar também a importância do conceito de "Atlântico Negro" e sua relevância para o entendimento de como diversos atores sociais constituíram suas experiências de negritude, visto que a ideia de diáspora é uma construção cultural, assim como a formação das culturas e das identidades negras, que são indissociáveis da experiência da escravidão moderna e de sua herança radicalizada espalhada pelo Atlântico. Contudo, tais identidades são fruto de construções históricas e políticas, em um constante processo de negociação que se deu no Atlântico (GILROY, 2001).

O líder umbandista, ao que parece, não era o único praticante da umbanda omolocô ao longo dos anos 1950, pois, quando fundou a CEU, contou com o apoio de outros importantes adeptos das religiões afro-brasileiras. Nossa hipótese pode ser

²⁸ Apesar de não pretendermos realizar uma discussão sobre o pan-africanismo no presente texto, gostaríamos de destacar que, Stuart Hall destaca que "o termo África" é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas, cujo principal ponto de origem se situa no tráfico de escravos" (HALL, 2003: p. 31). Para o autor, no contexto contemporâneo seria necessário "interpretar a "África", ou reler a "África", ou seja, entender os diferentes usos que a "África" pode significar para os dias de hoje, depois da diáspora (HALL, 2003: p. 40).

observada em uma matéria do jornal *Diário da Noite*, de 22 de junho de 1950, que aborda a fundação da CEU. Na fonte do jornal, os fundadores desta seriam: Tancredo da Silva Pinto, Mamede Jose d'Avila, Byron Torres de Freitas, José Alcides, Paulino da Mata, Olga da Mata, entre outros. Cabe salientar que, de acordo com Silva (s.d.), fora no terreiro de Olga da Mata que, segundo Tancredo, teria surgido o pedido, por intermédio do orixá Xangô,²⁹ para ele fundar a Confederação (CEU) com vistas a proteger os umbandistas, que estavam sendo reprimidos pela polícia e pelo Estado.

Podemos observar, assim, que a umbanda omolocô possivelmente era praticada por outras pessoas na cidade do Rio de Janeiro, além de por Tancredo. Portanto, levantamos a hipótese de que ela poderia ser mais antiga que Tancredo, mas que só conquistaria mais espaço em jornais, livros, revistas com ele. Além disso, a umbanda omolocô conseguiu ganhar espaço a ponto de conseguir se institucionalizar e criar representatividade na cidade, sendo organizada uma Federação, que tinha casas e terreiros de umbanda, e até mesmo outras federações de umbanda filiadas a ela em outros estados do Brasil, entre os quais Rio Grande do Sul, Pernambuco e Minas Gerais.

Provavelmente, se não todos os terreiros filiados à CEU, boa parte deles praticava a "umbanda omolocô". De acordo com Brown (1985), apesar de as federações não conseguirem se legitimar como instituições hierarquicamente superiores aos umbandistas, elas conseguiram gozar de certa influência junto aos adeptos da religião. Portanto, muito do "que é chamado de 'memória' cultural ou coletiva na diáspora africana, e em toda nação, ocorre em contextos de poder, negociação e recriação" (MATORY, 1999: p.63). Tancredo, ao revalorizar a África a partir de uma umbanda que buscava suas referências em Angola, estaria recriando uma identidade étnica com uma perspectiva ligada à ideia de diáspora, representando uma umbanda voltada para o continente africano no Brasil.

Contudo, Tancredo e suas concepções foram alvo de críticas por parte de intelectuais que defendiam uma umbanda mais afeita ao kardecismo. Parte desse debate entre os intelectuais umbandistas se dava por meio de jornais que circulavam no Rio de Janeiro, principalmente entre os anos 1950, como o *Jornal de Umbanda e*

²⁹ Xangô que é o orixá iorubá, senhor do raio e do trovão e que após esse episódio, passaria a ser patrono da Confederação Espírita Umbandista.

O Dia. Cabe salientar que alguns desses jornais eram representados por intelectuais da chamada “umbanda branca”, e muitos escreviam no *Jornal de Umbanda*. Tancredo, por sua vez, escrevia uma coluna semana leem *O Dia*.

Com o objetivo de ilustrar parte desse debate, podemos observar que Tancredo fora alvo de críticas por parte de jornalistas que escreviam colunas no *Jornal de Umbanda* e que defendiam uma forma de umbanda que dialogaria com a chamada “umbanda branca”, conforme destacamos. Uma das críticas a Tancredo foi escrita por Lourenço Velho na coluna “O que os outros dizem de nós”, em junho de 1954. Segundo o jornalista: “‘O Dia’ continua a publicar suas reportagens sobre a pseudo-Umbanda do senhor Tancredo da Silva Pinto, que meteu na cabeça que é o único entendido de umbanda [...]”. A matéria cita também que Tancredo estaria fazendo como “[...] a Eclética[,] que chamaria a todos de africanistas, mas Tancredo por estar chamando a todos de Kardecistas, e que só ele detém o segredo da verdade umbanda[...]”. Ou seja, Tancredo precisaria ser mais kardecista e menos africanista, menos “pseudorreligioso” para ser considerado por seus pares.

A fonte ilustra, de maneira instigante, como se configurava o “campo religioso” da umbanda no Brasil e como se dava a busca da acumulação de “capital religioso” na religião (BOURDIEU, 2001). Igualmente, podemos observar como Tancredo, ao defender uma umbanda que buscava sua origem e sua forma de culto no continente africano, tinha sua concepção religiosa criticada consideravelmente por parte dos umbandistas que eram representados pela União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB). Portanto, a umbanda, nesse período, começou a se organizar em torno de dois polos distintos:

[...] um, formado pela umbanda “branca”, influenciada pelo kardecismo, e outro, pela umbanda omolocô, que buscava uma maior aproximação com os cultos afro-brasileiros, tendo os terreiros de umbanda se distribuindo ao longo desse “continuum”,³⁰ que ia de uma forma branca a uma forma africana. (CAPONE, 2004: p.134).

³⁰ Para problematizar a polarização entre “tradicional” e “degenerado” que perpassa os cultos afro-brasileiros, Capone propõem o conceito de continuum religioso, onde a autora percebe certa circulação e negociações de elementos e práticas rituais entre os cultos afro-brasileiros e seus praticantes, mesmo não negado a especificada de cada culto. A autora observa que parte destas noções são construídas pelos diferentes atores sociais. Uma das figuras do panteão afro-brasileiro que melhor exemplifica esta circulação de elemento é Exu que está presente nos cultos, mesmo sendo representado de diferentes formas (CAPONE, 2004: p.21).

5. Considerações finais

Conforme podemos observar, o campo religioso umbandista se constituiu de maneira complexa e fluida ao longo dos anos 1940 e 1950, com importantes disputas, que caracterizaram a consolidação da umbanda no Brasil. Dois modelos de umbanda passariam a disputar as páginas de importantes jornais que circulavam no Rio de Janeiro, apresentando, cada um a seu modo, sua interpretação do que seria a religião. Destacamos a figura de Tancredo da Silva Pinto, que, ao recriar uma identidade umbandista voltada para a África, buscou consolidar uma visão da umbanda diferente daquela que se tornou dominante tempos depois, sendo reconhecida em 2008 como a narrativa oficial sobre a história umbandista. A umbanda é uma religião complexa, constituída por vários segmentos e várias maneiras de interpretação, que não podem ser aglutinados em apenas uma de suas partes.

Também pudemos observar como a oposição entre um modelo “branco” e um modelo “africano” estava presente com força no meio dos cultos afro-brasileiros naquele período, demonstrando como um *continuum* religioso perpassava a religião umbandista, revelando sua fluidez (CAPONE, 2004: p.135).

Portanto, esse movimento ajuda a compreender como a umbanda se constituiu em meio a um processo de negociação, circulação e apropriação por diferentes atores sociais, não se transformando, portanto, em uma religião unívoca. O que auxilia, em parte, a compreender a fluidez do campo umbandista e afro-brasileiro nos dias atuais, conforme podemos observar com a “umbanda omolocô”, a “umbanda cruzada”, a “umbanda-mirim”, a “umbanda das almas e de Angola” e a própria “umbanda branca”, entre muitas outras formas e denominações presentes no campo afro-brasileiro atual.

Essas disputas não apenas se resumiam aos conflitos pelo domínio de maior capital social, cultural ou mesmo político, mas também expressavam lutas de representações em torno do que é ser negro e de que modo a religião seria um espaço de recriação dessas identidades.

Referências bibliográficas

Jornais: Hemeroteca da Biblioteca Nacional 1930-1959

A Luta Democrática.

A Manhã.

Cultura e Política.

Diário da Noite.

Diário de Notícias.

Jornal de Umbanda.

Jornal do Brasil.

O Beira-Mar.

O Dia.

Outros jornais

Alvorada, São Paulo, maio 1945, set. 1946 e jan. 1948.

Nosso Jornal, Curitiba, dez. 1950.

Novo Horizonte, São Paulo, ano VIII, n. 65, out. 1954.

Quilombo, Rio de Janeiro, ano I, n. 1, dez. 1948, e ano I, n. 4, jul. 1949.

Revistas

Senzala: Revista Mensal para o Negro, São Paulo, ano I, n. 1, jan. 1946.

Thoth, Brasília: Gabinete do Senador Abdias do Nascimento, n. 1, 1997.

Livros e artigos

AMARAL, R.; SILVA, V.G. da. Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 189-235, 2006.

ANDREWS, George Reid. *Blacks and whites in São Paulo, Brasil, 1888-1988*. The University of Wisconsin Press, 1991.

BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Anpuh, ano X, n. 30, p.177-215, jan./abr. 2018.

FERNANDES, F.; BASTIDE, R. *Branços e negros em São Paulo*. 3. ed. São Paulo: Global, 1971.

BELOCH, Israel Cavalcanti Tenório. *Dicionário histórico biográfico brasileiro: pós-1930*. Coordenação de Alzira Alves Abreu et al. Rio de Janeiro: Cpdoc, 2010.

- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 8-121, 1985.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985.
- BURITY, Joanil do A. Religion, politics and culture. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CRUZ, Robson Rogério. *"Branco não tem sant": representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) — Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- ESCOBAR, Giane Vargas. *Clubes sociais negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural), Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010. 205f.
- FERREIRA, Jorge. 1946-1964: a experiência democrática no Brasil. *Revista Tempo*, v. 14, n. 28, p.11-18, 2010.
- FREITAS, B. T.; PINTO, T. S. *Fundamentos da umbanda*. Rio de Janeiro: Souza, 1957.
- GAMA, Elizabeth Castelano. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)*. Dissertação (Mestrado em História) — Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. 213 f.
- GIAOCOMINI, Sonia Maria. *A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da zona Norte do Rio de Janeiro*. O Renascença Clube. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2006. 308 p.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34/Ucam, 2001.
- GIUMBELLI, Emerson. *Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Memória afro-brasileira 1: caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 178-202.
- GONZALEZ, Lélia. *Beleza negra, ou ora yê-yê-ô*. Mulherio, São Paulo, ano, v. 2, p. 4. 1981.
- GUIMARÃES, A.S.A.; HUNLEY, L. (org.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- HALL, Stuart. Que "negro" é esse na cultura negra? In. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 1ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HANCHARD, Michael George. *Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brasil 1945-1988*. Princeton, NJ, Princeton University Press. 1998.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das tradições*. Paz e Terra. 1997.

ISAIA, Artur Cesar. *Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX*. Anos 90, v. 7, n. 11, p. 97-120.1999.

ISAIA, A. C. *A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira*. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 7, p. 115-129, 2015.

JESUS, Nara Regina Dubois. *Clubes sociais negros em Porto Alegre - RS: a análise do processo de recrutamento para a direção das associações Satélite Prontidão e Floresta Aurora, trajetórias e a questão da identidade racial*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, 101p. 2005.

KELLER, V.; XAVIER, Libânia. Antônio de Pádua Chagas Freitas, in: ABREU, Alzira Alves de et al (coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. 3ª edição. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2011.(B)

_____. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. 3ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2004.

_____. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. 4ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2004.(A)

_____. *A presença africana na música popular brasileira*. Revista: Espaço Acadêmico, nº50, Universidade Federal de Uberlândia. 2005.

MATORY, J. Lorand. *Jeje: repensando nações e transnacionalismo*. Revista Mana vol.5 n.1 Rio de Janeiro. p.56-80.1999.

MAIO, Marcos Chor. *O projeto Unesco e a Agenda das ciências sócias no Brasil dos anos 40 e 50*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 14, nº 41, 1999.

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo, Editora Ática, 1988.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Editora Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 25, pp. 71-81. 1997.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo, Edusp, 1996.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Uma Discussão Teórica Sobre as Interpretações do Mito Fundador da Umbanda*. Revista Jesus Histórico, v. 11, p.90-105, 2013.

- OLIVEIRA, José Henrique Motta. *Entre a macumba e o espiritismo: Uma análise comparativa das estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo Brasiliense, 1951.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo Brasiliense, 1991.
- PAIXÃO, Jorge. *Negros, identidades, resistências e estratégias de inserção. Memórias e o Grêmio Recreativo de Ramos.*, Editora Multifoco, Rio de Janeiro, 2014.
- PEREIRA, Amilcar Araújo. *O mundo negro. A constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. RJ, 268 p. 2010.
- PIERUCCI, A.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PINTO, Luiz de Aguiar Costa. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Tôrres. *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros*. Rio de Janeiro: Eco, 1963.
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. Cia. Das Letras: São Paulo, 2008.
- ROHDE, Bruno. *Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista*. São Paulo, Revista de Estudos da Religião, v.9, p. 77-96, 2009.
- SILVA, Joselina da. *Renascença, lugar de negros no plural: construções identitárias em um clube social de negros no Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, RJ, 142p. 2000.
- SILVA, Joselina. *A união dos homens de cor: aspectos do Movimento Negro dos anos 40 e 50*. Estudos Afro-asiáticos, ano 25, n. 2, p. 215-235, 2003. Disponível em: <ceao.ufba.br/analise>. Acesso em: 10 set. 2011.
- SILVA, Ornato José da. *Culto Omoloko: os filhos do terreiro*, Rio de Janeiro. Rabaço editora s/d, 160p. 1983.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVEIRA, Leandro Manhães. *Nas trilhas de sambitas e o "povo de santo", memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, 2012.
- TRINDADE, Diamantino F. *Umbanda e sua História*. São Paulo. Ícone. 1991.

VIANNA, Hélio. *Somos uma montanha! Oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no candomblé carioca do século XX*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

VIEIRA, Caroline Moreira. *Ninguém escapa do feitiço: música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, Rio de Janeiro, 2010.

* * *

Joana Bahia: Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social /UFRJ/PPGAS/Museu Nacional.

Farlen Nogueira: Mestrando em História pelo PPGHS da UERJ-FFP, sob orientação da Professora Joana Bahia.

Como citar este artigo (*How to cite this article*):

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela Umbanda Omolocô. In REVISTA TRANSVERSOS. "*Dossiê: Histórias e Culturas Afro-Brasileiras e Indígenas - 10 anos da Lei 11.645/08*". Rio de Janeiro, nº. 13, MAI-AGO, 2018, pp. 53-78. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>. ISSN 2179-7528. DOI:10.12957/transversos.2018.29342.

