

## **\*Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro\***

artigo de Emerson Giumbelli\*

Tratar da Umbanda freqüentemente suscita a questão de suas origens, sendo este um ponto importante de suas peculiaridades em relação ao candomblé. Não que a questão das origens não possa ser colocada a propósito do candomblé. Na verdade, trata-se mesmo de uma preocupação central manifestada tanto por lideranças religiosas quanto por estudiosos dos seus cultos. Ocorre que no candomblé essas origens remetem diretamente para a África, transformando o Brasil no terreno de composições, aculturações, sincretismos. Quando passamos à Umbanda, defrontamo-nos com situação semelhante ao considerar as inúmeras narrativas que pretendem situar sua gênese em tempos imemoriais e continentes remotos. No entanto, e sem necessariamente contradizer essas narrativas, o Brasil pode aparecer como o lugar da própria fundação da Umbanda. Lembremos que tão comum quanto a reivindicação da imemoriabilidade da umbanda é a sua designação como "religião autenticamente brasileira". Nesse caso, adquire proeminência a figura de Zélio de Moraes, cuja notoriedade se produz em torno de certo reconhecimento de seu papel de "fundador" ou de "pioneiro" da Umbanda no Rio de Janeiro e arredores.

A perspectiva que orienta este texto busca desvincular "fundação" e "origens". Ou seja: mesmo sem chegar a observações conclusivas sobre o estatuto de "fundador" ou até de "pioneiro" atribuído a Zélio de Moraes, não deixa de ser interessante tomar sua biografia - especialmente a parte vinculada aos primórdios de sua carreira de médium - como via para (re)pensar alguns aspectos da questão do surgimento da umbanda. Procurando introduzir dados inéditos em relação aos aportados pela bibliografia existente, meu principal interesse é exatamente encontrar novas chaves para tratar das situações que propiciam a constituição da umbanda no Rio de Janeiro<sup>1</sup>. Antes, considero necessário situar a figura de Zélio de Moraes no contexto de certo conjunto de etnografias sobre o campo afro-carioca e no interior de alguns relatos nativos sobre a história da Umbanda. Começamos, porém, pelas narrativas que destacam o papel de Zélio de Moraes nos primórdios da Umbanda.

### **\*Zélio de Moraes, "pioneiro" da Umbanda\***

A narrativa mais minuciosa sobre o papel de Zélio de Moraes nos primórdios da umbanda, considerando as fontes às quais tive acesso, é aquela reproduzida no

livro de J. Alves de Oliveira (s/d, pp. 39-42). A história inicia-se com a menção a uma "estranha paralisia", que Zélio, então com 17 anos, sofrera. A cura, tanto quanto a doença, ocorre repentina e inexplicavelmente. Diante do mistério, Zélio é levado a uma reunião da Federação Espírita de Niterói, município onde morava. Nessa reunião, conforme o relato:

*[...] manifestaram-se espíritos, que se diziam de pretos escravos e de índios ou cablocos, em diversos médiuns. Esses espíritos foram convidados a se retirar pelo presidente dos trabalhos, advertidos do seu atraso espiritual. Então o jovem Zélio foi dominado por uma força estranha, que fez com que ele falasse sem saber o que dizia. Zélio ouvia apenas a sua própria voz perguntar o motivo que levava os dirigentes dos trabalhos a não aceitarem a comunicação desses espíritos e por que eram considerados atrasados, se apenas pela diferença de cor ou de classe social que revelaram ter tido na sua última encarnação.*

Os dirigentes tentaram então "doutrinar e afastar o espírito desconhecido", recebendo a seguinte resposta de Zélio:

*Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. [...] E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.*

No dia seguinte - continua o relato - na casa da família de Zélio, estavam presentes não apenas parentes, amigos e vizinhos, mas "grande número de desconhecidos".

Às 20 horas, manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Declarou que se iniciava naquele momento um novo culto em que os espíritos de velhos africanos, que haviam servido como escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase exclusivamente para trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho de Cristo e como mestre supremo Jesus.

O Caboclo estabeleceu as normas em que se processaria o culto: sessões diárias das 20 às 22 horas, os participantes estariam uniformizados de branco e o

atendimento seria gratuito. Deu, também, o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro **allabanda** (ou um dos presentes assim anotou), mas considerando que não soava bem a sua vibratória, substituiu-o por **aumbanda**, palavra de origem sânscrita que se pode traduzir por "**Deus ao nosso lado**", ou "o lado de Deus".

Depois de batizar o centro em que essas atividades seriam realizadas (Nossa Senhora da Piedade) e de responder "em latim e alemão às perguntas dos sacerdotes ali presentes", o Caboclo das Sete Encruzilhadas passou à parte prática dos trabalhos, curando enfermos, fazendo andar aleijados. Antes do término da sessão, manifestou-se um preto velho, Pai Antônio, que vinha completar as curas.

Cinco anos mais tarde, manifesta-se o orixá Malé exclusivamente para a cura de obsedados e o combate aos trabalhos de magia negra.

Dez anos após a fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade, o Caboclo das Sete Encruzilhadas declarou que iniciava a segunda parte de sua missão: a criação de sete templos, que seriam o núcleo do qual se propagaria a religião da Umbanda.

Em 1939, o Caboclo das Sete Encruzilhadas determinou que se fundasse uma federação, para congregar templos umbandistas e que deveria ser o núcleo central desse culto.

Em um texto disponível em um site umbandista (Lopes, 2000), encontramos algumas variantes mais detalhadas em relação a essa narrativa. Os fenômenos estranhos que acometeram Zélio de Moraes não assumiam a feição de "paralisia", mas a de "ataques" que sugeriam a ação de entidades espirituais. As mensagens deixadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas na Federação Espírita ganham, sem sair do tom já observa~o, nova forma:

"Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço [índios e pretos-velhos], se apesar de não haverem sido pessoas socialmente importantes na Terra, também trazem importantes mensagens do além?". Esse relato não menciona Pai Antônio, o orixá Malé, os sete templos e a federação. Mas ambos concordam em atribuir a Zélio de Moraes papel fundamental na gênese da umbanda. O último texto refere-se ao Caboclo das Sete Encruzilhadas como a entidade que coloca as bases da Umbanda" e a Zélio como o veículo através do qual esta luminosa entidade nos legou a maravilhosa Umbanda. A narrativa

reproduzida por Alves de Oliveira apresenta-se como relato da fundação da umbanda no Brasil e vem acompanhada de uma mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, datada de 1971, na qual se afirma que a maior parte dos que trabalham na Umbanda, se não passaram por essa Tenda [N.S. Piedade], passaram pelas que saíram desta casa.

Essas versões, que circulam no universo umbandista, transmitem certa visão das origens da umbanda. Em torno da figura de Zélio de Moraes - das perturbações que sofreu, de sua ida a um centro kardecista, das manifestações do Caboclo das Sete Encruzilhadas e outras entidades - está articulada uma série de características associadas ao surgimento e à delimitação completa de um novo culto. Por meio delas, temos uma explicação para o termo "umbanda" e uma definição das normas de funcionamento das sessões. Outros elementos importantes nos relatos são a intrepidez de um jovem de 17 anos diante das situações a que se expôs (o embate com os kardecistas e a criação de um novo centro) e um conjunto de indícios que remetem para dimensões sobrenaturais e extraordinárias (a doença e a cura inexplicáveis, a força estranha que domina Zélio, o sucesso imediato da religião recém-criada). Podemos notar ainda as várias referências cristãs, presentes também, como logo veremos, nos nomes dos sete templos fundados a partir da Tenda Nossa Senhora da Piedade. E, por fim, a centralidade de certas entidades espirituais (índios, africanos, orixás), que a nova religião teria a função de cultivar, apresentadas com a ajuda de uma dupla referência negativa: **de um lado, a feitiçaria negra; de outro, os equívocos e as restrições kardecistas.**

As fontes das informações que fundamentam esses relatos umbandistas não são precisas, mas envolvem depoimentos do próprio Zélio e de seus familiares e companheiros de religião. Diana Brown, cujas pesquisas realizadas no final da década de 1960 permanecem até hoje como principal referência nos textos acadêmicos que tratam da história da umbanda, apresenta uma versão baseada em entrevista com Zélio. Sua narrativa confirma a maioria dos pontos anunciados por Alves de Oliveira: a paralisia, a ida ao centro espírita e a ruptura com o kardecismo, a missão imposta pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas de criar outros sete templos. As principais divergências residem em detalhes históricos.

Para Brown, as reviravoltas na vida de Zélio ocorreram na década de 1920, e não em 1908, e a federação espírita que o atendeu estaria localizada no Rio de Janeiro e não em Niterói. Diana Brown adverte que não tem como comprovar que Zélio de Moraes tenha sido "o fundador da Umbanda", mas sugere que "o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros" são os primeiros que

encontrei em todo /o /Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda e que o relato de Zélio é extremamente convincente no sentido de dar conta de como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu /((1985, p. 10).

Já Renato Ortiz (1978), que realizou suas pesquisas sobre a Umbanda praticamente à mesma época que Brown, optou por uma perspectiva multicêntrica - e portanto temporalmente difusa - acerca de suas origens. Chama a atenção para iniciativas paralelas em Porto Alegre na década de 1920 e aponta a presença de outra personagem importante no contexto carioca. Mas não deixa de considerar a relevância de Zélio, mencionando que seu centro teria-se convertido do kardecismo para a umbanda durante a década de 1930. Reproduz ainda a versão que atribui à Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade o foco de sete novos templos. Neste último caso, Ortiz limita-se a transcrever as informações prestadas por um historiador umbandista, Cavalcanti Bandeira (1970). Cavalcanti Bandeira e Alves de Oliveira concordam quanto aos nomes dos sete templos (Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Guia, Santa Bárbara, São Pedro, Oxalá, São Jorge e São Jerônimo), divergindo apenas na ordem de sua criação.

Cavalcanti Bandeira, por sua vez, aparece como um dos principais informantes de Diana Brown.

Assim, apesar de não compartilharem da ênfase de certos relatos umbandistas na centralidade e na singularidade de Zélio de Moraes, as narrativas de pesquisadores acadêmicos fundamentam-se em informações e fontes comuns. E essa não é a única semelhança entre eles. Um ponto significativo das abordagens de Brown e de Ortiz consiste na ênfase sobre o lugar liminar ocupado pelos pioneiros umbandistas, rompidos com os kardecistas e preocupados em se distanciarem da "macumba". Brown (1985, p. 11) identifica os fundadores da umbanda como um grupo formado por indivíduos dos estratos médios da população, kardecistas insatisfeitos, que passaram a preferir os espíritos e divindades africanos e indígenas presentes na 'macumba', tendo, no entanto, o cuidado de não incorporar desta os elementos tidos como "incivilizados" e "repugnantes". Ortiz (1978, p. 42) interpreta a constituição da Umbanda valendo-se de dois movimentos complementares: embranquecimento e empretecimento.

Se por um lado se tratava de incorporar os valores "brancos" da sociedade global, havia também o reconhecimento de um fato "negro" recusado pelos kardecistas, que não aceitavam os espíritos da macumba em suas mesas. De fato, a relação entre kardecismo e macumba, presente tanto nos relatos nativos quanto nos

acadêmicos, é um ponto fundamental na consideração das origens da Umbanda - a ele retornaremos depois.

## **A \*dupla invenção do "pioneiro"\***

Se observamos os textos - acadêmicos e umbandistas - que destacam e singularizam, de certo modo, a figura de Zélio de Moraes, podemos notar que datam de um período relativamente recente: todos são posteriores à década de 1960. De fato, ao perscrutar registros anteriores, jamais localizei referências da mesma natureza a Zélio de Moraes. Seu reconhecimento como uma figura seminal da constituição da umbanda encerra uma dupla ironia: a maioria das referências é contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 84 anos de idade; e aponta para um interesse pela "fundação" e pela "origem" de "uma religião" exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável. Para demonstrar como esse reconhecimento é uma construção tardia, proponho que façamos uma breve incursão, primeiro, pelas etnografias mais conhecidas sobre o campo afro-brasileiro que trataram da umbanda no Rio de Janeiro e, em seguida, pelos escritos de historiadores e pelas publicações umbandistas.

Arthur Ramos (1940) é provavelmente o primeiro estudioso a mencionar o termo Umbanda, em um trabalho publicado em 1934 ("O Negro brasileiro").

As menções ocorrem quando Ramos trata dos bantos, sob a perspectiva mais geral da busca de sobrevivências africanas no Brasil. Os bantos estão associados à macumba, uma variedade ritual altamente sincretizada, que o pesquisador baiano descreve quando da observação do "terreiro do Honorato", em Niterói. Com relação à "umbanda", no entanto, Ramos não é conclusivo. O termo, ou a variante "quimbanda", designaria feiticeiro ou sacerdote, mas também arte, lugar de macumba ou processo ritual. Dar voz aos seus nativos não melhora as coisas: "umbanda" seria para uns uma das "linhas" da macumba, para outros uma "nação"; para outros, ainda, um espírito dessa "nação". Nas descrições de Arthur Ramos, portanto, a Umbanda aparece como algo impreciso, incapaz de ganhar autonomia diante da macumba, ela mesmo atravessada por influências de diversas origens civilizacionais. Não ocorre qualquer menção a Zélio de Moraes ou à Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, nem mesmo ao Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Em relação a Zélio e seu entorno, a situação nada muda em outras etnografias da década de 1930 realizadas no Rio de Janeiro. Nicolau

Rodrigues (1936), cujos relatos são originalmente publicados em O /Jornal /em 1935, trata de "macumbas e candomblés" , descrevendo extensamente alguns rituais e referindo-se a algumas personalidades. Menciona "as linhas dos espíritos caboclos chamados Umbanda e Balalayô", associando-as à "Magia Branca", mas nada diz sobre Zélio de Moraes. Gonçal

ves Fernandes (1941) realizou pesquisas durante 1938 e 1939 nas "macumbas do Rio". Traz observações sobre cinco "terreiros" e "macumbas" e nota a existência do que chama de "macumba para turista". Utiliza o termo "ubanda" para designar o chefe de culto, mas jamais se refere ao universo a que pertenceria Zélio de Moraes. Por fim, Jacy Rêgo Barros (1939, p. 71) pretende tratar de macumbas, candomblés, catimbaus e cabulas, considerados sistematizações litúrgicas /herdeiras das /primitivas crenças jogadas pela imigração negra /ao /longo /de /nosso Brasil aguardando asreações sincréticas. O termo "umbanda" descreve ora uma "linha de evolução", ora a figura do sacerdote. Novamente, nada sobre Zélio de Moraes.

Roger Bastide (1973) dedica praticamente todo um capítulo de sua monumental obra /As religiões africanas no Brasil, /publicada em 1960, à umbanda. O sociólogo francês mostra-se pouco animado diante das indicações históricas que conseguiu recolher a respeito de uma religião cuja formação julgava testemunhar. Segue a trilha daqueles que trataram a umbanda com base na macumba, mas sob uma perspectiva que permitia dar à primeira uma autonomia inédita. Assim, se a macumba seria a expressão da desagregação da população negra em razão de condições sociológicas adversas, a umbanda constituiria uma nova sistematização que manteria uma relação ambígua com as heranças africanas. Nessa chave, Bastide propõe que entendamos a umbanda por meio de um jogo entre valorização e traição, reconhecimento e distanciamento da África. Ao fazê-la, compila dezenas de referências da literatura espírita e umbandista, mas em nenhum momento menciona Zélio de Moraes ou a Tenda Nossa Senhora da Piedade. Apenas o Caboclo das Sete Encruzilhadas aparece no panteão umbandista, tal como o apresenta Bastide. Zélio e sua tenda terão de esperar as já assinaladas obras de Diana Brown e Renato Ortiz para passar a existir como referência na literatura acadêmica,

Passemos agora à bibliografia umbandista, tomando inicialmente como marco temporal a criação da Federação Espírita de Umbanda (FEU), em 1939 - esta, sem dúvida alguma, pioneira em termos de reconhecimento e afirmação institucionais. É esta a federação que promove, em 1941, o I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, cujas conclusões servirão como principal referência

de orientação e identificação dos umbandistas naquela década. No entanto, parece que a instituição se desarticula em seguida, reestruturando-se em 1947 com iniciativas que visavam criar a União Espiritualista Umbanda de Jesus. A federação assume então a designação de União Espiritista de Umbanda e dois anos depois começa a publicar o *Jornal de Umbanda*.

Organizada em diversos departamentos, a instituição registra em 1954 (ano em que passa a se chamar União Espiritista de Umbanda do Brasil UEUB) 158 templos diretamente filiados. A UEUB mantém-se como um órgão importante durante toda a década de 1950 e seus representantes compõem o grupo que em 1961 promove o II Congresso de Umbanda, evento que por sua magnitude assinala as conquistas da nova religião em termos de número de adeptos e associações, de posições políticas e de legitimidade social. No entanto, a essa altura, tomara-se impossível à UEUB não admitir que seu campo de atuação se povoara de uma dezenas de federações concorrentes<sup>3</sup>. Vimos nos relatos que circulam entre umbandistas que a criação da FEU teria partido de uma deliberação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por meio de seu médium. Brown (1974), Birman (1983) e Silva (1994) indicam Zélio de Moraes como um dos fundadores dessa organização. Diante disso, é curioso constatar o quão escassas e insignificantes são as referências a Zélio e a seu centro em registros que integram esse importante momento da institucionalização da umbanda. Waldemar Bento (1939) associa a "linha de Umbanda" à "magia africana", a qual descreve em seus rituais, locais de culto e em sua cosmologia; chega a listar "as entidades mais conhecidas em sessões de caboclos, terreiros e sessões espíritas", mas não menciona o Caboclo das Sete Encruzilhadas e muito menos Zélio de Moraes. João de Freitas, que se tornaria uma figura importante no mundo das federações e eventos umbandistas (a ponto de participar da comissão organizadora do 2º Congresso), publica, provavelmente em 1941, uma série de reportagens. Ao longo delas, narra suas visitas a terreiros e cerimônias umbandistas e transcreve suas conversas com companheiros de fé - com destaque para certo Heraldo Menezes e suas proposições sobre a "Umbanda branca", "nova seita genuinamente brasileira" - sem nunca citar Zélio de Moraes (Freitas, 1942). Lourenço Braga, que posteriormente se tornaria presidente da Associação Umbandista Brasileira, é o autor de um dos trabalhos apresentados no I Congresso, imediatamente transformado em livro. Trata-se de uma das primeiras tentativas de sistematização cosmológica da umbanda. Nela o Caboclo das Sete Encruzilhadas aparece como chefe de uma das legiões de Oxóssi, constando também os pontos riscado e cantado correspondentes; um Ogum Malei aparece também como chefe de legião e um ponto cantado é dedicado a Pai Antônio; mas não há nenhuma referência a Zélio (Braga, 1942).



No /Jornal /de /Umbanda, /a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade é citada por sua participação na fundação da FEU, operação que teria envolvido dezenas de centros e tendas; não consta, porém, no rol de centros que teriam servido de sede para as negociações que levaram à criação da federaçã<sup>04</sup>. Além disso, registros mostram que Zélio de Moraes não integrou a primeira diretoria da FEU. Mais adiante, quando novos esforços de organização federativa e de sistematização doutrinária e ritual se concentraram no projeto da União Espiritualista Umbanda de Jesus, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade não tem seu nome incluído na lista de instituições que patrocinam a iniciativa (Vários, 1944). Uma personagem parece adquirir certa saliência nesses esforços: José Alvares Pessoa, kardecista convertido ao umbandismo.

Pessoa era o presidente da Tenda Espírita São Jerônimo, então localizada em Niterói, de acordo com Alves de Oliveira (s/d) o sétimo dos templos fundados sob a orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e as providências de Zélio de Moraes.

É curioso que Pessoa, em entrevista ao jornal /Correio /da /Noite/ (17/11/44, transcrita em Vários, 1944), defenda o "espiritismo de Umbanda" sem mencionar Zélio, preferindo destacar 1;1. Tenda Mirim, a mesma instituição lembrada por Ortiz (1978) em suas observações históricas.

Voltando ao /Jornal /de /Umbanda, /vamos encontrar referências que, apesar de poucas, dão alguma indicação sobre o lugar de Zélio e seu centro no seio da UEUB<sup>6</sup>. Em 1949, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que na década de 1930 se mudara para o Rio de Janeiro, cedeu suas dependências para abrigar a redação do jornal da UEUB. Em várias ocasiões (edições nos anos de 1952, 1957 e 1958), a Tenda presidida por Zélio reaparece na lista de filiadas da UEUB. Em 1954, é noticiada uma festa em sua sede, durante a qual ocorre a entrega, pelo presidente da UEUB, do "diploma de filiada número um"<sup>7</sup>. Além disso, no mesmo ano, Zélio ocupa o posto de "inspetor" da federação, com o encargo de supervisionar as entidades estaduais que mantinham vínculos com a UEUB<sup>8</sup>. Um pouco antes, registra-se a presença de Zélio na sessão comemorativa do 142 aniversário de fundação da UEUB, na qual se ocupa da prece inicial<sup>9</sup>. Há também referências a eventos e festividades ocorridas na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, nos anos de 1953, 1954 e 1957. Em 1957, o /Jornal /de /Umbanda /noticia a inauguração da Tenda de Pai Antônio, fundada por Zélio na localidade de Boca do Mato, município de Cachoeiras de Macacu, interior do estado do Rio de Janeiro. Em 1963 ou 1967 (as fontes divergem), Zélio teria passado a direção

da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade às suas filhas e partido para Boca do Mato, onde viveu o resto de seus dias, conduzindo a Tenda de Pai Antônio até 1975, ano de sua morte.

Alves de Oliveira (s/d) afirma que dezenas de tendas teriam sido criadas, em diversos estados brasileiros, sob a orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e pelos esforços do próprio Zélio. O *Jornal de Umbanda* reconhece esses feitos em uma de suas reportagens (maio de 58) - aliás, na nota que encerraria o conjunto de referências ao nome de Zélio, uma vez que ele não voltaria a ocorrer pelo menos até o final de 1960. Desse conjunto reduzido de registros podemos concluir que seu peso institucional nunca foi significativo, mesmo no órgão que ajudou a criar. A sede da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade jamais serviu de espaço para reuniões da UEUB; não consta que Zélio tenha publicado algum escrito; o único posto oficial que ocupou parece ter sido o de "inspetor"; ele não se tornou líder de outra organização e não participou dos grupos que se tornaram os responsáveis pela realização do 22 Congresso; por fim, não há registros de atividades político-partidárias e de incursões pela mídia, caminhos nos quais ingressaram vários umbandistas importantes. Considerando esse quadro, o conteúdo daquela última nota é bastante revelador. Trata-se de um rápido registro sobre a solenidade realizada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade em novembro do ano anterior, a qual celebrava os 49 anos de mediunidade de Zélio de Moraes. Nessa ocasião, representantes da UEUB mostraram-se gratos a Zélio e entregaram-lhe um diploma de honra ao mérito pelos inestimáveis serviços prestados à causa da Umbanda como médium do Caboclo das Sete Encruzilhadas<sup>10</sup>. Zélio é aí carinhosamente chamado de "vovô da Umbanda". Títulos bem semelhantes já haviam surgido antes associados a sua pessoa: "vovô dos médiuns de Umbanda", "um dos mais antigos, senão o mais antigo dos trabalhadores em terreiros", "decano dos Babalaôs da União"<sup>11</sup>.

Essas fórmulas, ao mesmo tempo que reconhecem a antiguidade dos vínculos de Zélio de Moraes com a umbanda, jamais vão a ponto de alçá-lo à posição de fundador da religião. Mais do que isso, insinuam uma subordinação da individualidade de Zélio ora à sua condição genérica de médium (como tantos outros na umbanda), ora à sua condição de intermediário de uma entidade espiritual (que, diga-se, não lhe devia exclusividade). Sendo assim, compreende-se por que mesmo os textos que tratam das origens ou da história da umbanda, ou mesmo do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no jornal da UEUB no final da década de 1950 não se sentem obrigados a mencionar o nome de Zélio<sup>12</sup>. Em 1961, Cavalcanti Bandeira, um dos integrantes da Comissão Nacional de Codificação do Culto da Umbanda, vinculada ao 22 Congresso que se realiza no

mesmo ano, publica um trabalho que se pergunta sobre "o momento em que apareceu de modo efetivo a Umbanda". No que concerne ao Rio de Janeiro, procura pistas nas reportagens de João do Rio; não as achando, menciona a fundação da FEU e uma tenda surgida em 1947.

Não sem antes lamentar: [...] /não conseguimos apurar com segurança quais os terreiros que iniciaram no Brasil /a /prática /da /Umbanda /(Bandeira, 1961, p. 109). Parece-me uma indicação clara de que a centralidade de Zélio de Moraes no surgimento da umbanda é uma construção posterior ao início da década de 1960.

Fazer "história da umbanda" é um assunto delicado, pois envolve muito mais do que uma busca no terreno do passado. Ortiz (1986) sugere que, para os umbandistas, as narrativas das origens de sua religião não estão desvinculadas de um projeto de legitimação social. Brown (1974), que relata a história de Zélio de Moraes, reconhece que ela seria pouco disseminada, observando que as circunstâncias do surgimento da umbanda permaneciam desconhecidas para a maioria dos umbandistas; mais do que isso, seriam tidas como irrelevantes, já que as origens de sua religião estariam para muitos situadas em épocas imemoriais. A versão que predominou no I Congresso localizava as referências originais da umbanda nas tradições místicas orientais; já no II Congresso, a tese hegemônica deslocou o foco para a África; em ambos os casos, a tentativa de legitimar a umbanda pela remissão a uma tradição que a tornasse equivalente a outras "grandes religiões" retirava o foco do Brasil. Resultado semelhante tende a ocorrer, como se dá freqüentemente na literatura umbandista, quando a história dá lugar à etimologia nas discussões. E mesmo quando se considera o desenvolvimento da religião no Brasil, o mais comum é que as questões históricas sejam resolvidas de um modo que se adequa ao rumo tomado por projetos federativos ou disputas faccionais.

O fato é que Zélio de Moraes só parece ganhar destaque em relação à história da umbanda, seja nas versões acadêmicas, seja nas versões nativas, a partir do final da década de 1960. Curiosamente, um dos responsáveis por isso é o mesmo Cavalcanti Bandeira, por meio de seu protagonismo no universo federativo e do livro que publica em 1970.

Outro registro é o texto de Alves de Oliveira, de 1977, preparado para atividades do Conselho Deliberativo Nacional da Umbanda - Condu (órgão confederativo criado na década de 1970) - e incluído posteriormente em seu livro (Oliveira, si d). À essa época, o Condu decide consagrar o dia 15 de novembro, data em que teria ocorrido a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por meio de

Zélio de Moraes, como "data nacional da Umbanda"<sup>13</sup>. Longe de um consenso, tal reconhecimento da figura de Zélio aponta para um projeto federativo específico, que procura generalizar o que tende a permanecer uma consagração restrita a certo segmento do universo umbandista. Alves de Oliveira refere-se a uma "conente do Caboclo das Sete Encruzilhadas", que circunscreveria os teneiros que têm, direta ou indiretamente, nessa entidade o seu guia.

Efetivamente, nota-se que foi por meio das publicações e de pessoas vinculadas a esses teneiros que se propagou a narrativa com que iniciei este texto. Patrícia Birman (1983, p. 93) já notara que a figura de Zélio pertencia à memória de um segmento específico, designado sob a expressão "umbanda cristã"<sup>14</sup>. Podemos entender por que hoje uma consulta à bibliografia ou a /sites /umbandistas nos revela um conjunto enorme e variado de versões sobre a origem da umbanda. Quanto aos acadêmicos, parecemos oscilar entre a aceitação, maior ou menor segundo os autores, da narrativa que singulariza Zélio e um relativo desinteresse pelo problema do surgimento da umbanda.

### **\*As origens da umbanda por intermédio de Zélio de Moraes e seu centro\***

O lugar de fundador ou pioneiro principal da umbanda atribuído a Zélio de Moraes parece, portanto, uma construção tardia. Isso não significa que sua história nada possa dizer sobre o surgimento da umbanda no Rio de Janeiro e seus arredores. Diria mesmo que é justamente quando abandonamos a questão do lugar de fundador ou pioneiro principal da umbanda atribuído a Zélio de Moraes parece, portanto, uma construção tardia. Isso não significa que sua história nada possa dizer sobre o surgimento da umbanda no Rio de Janeiro e seus arredores. Diria mesmo que é justamente quando abandonamos a questão da precedência que podemos extrair da figura de Zélio e de seu centro os elementos mais interessantes para pensar o processo formativo da umbanda. Com esse objetivo, busquei outras informações que pudessem se juntar aos elementos já assinalados sobre a vida de Zélio. A característica peculiar dessas outras informações é que elas provêm de fontes bem mais próximas da realidade de que tratam - o que não implica necessariamente maior objetividade, mas pelo menos oferece um olhar orientado por preocupações diferentes das que posteriormente se afirmarão. Sobre os eventos de fins de 1908 envolvendo o jovem Zélio, o jornal da Federação Espírita Brasileira, que trazia notícias sobre vários grupos, nada menciona. Mas fazem-lhes referência alguns artigos de jornais escritos nos últimos meses de 1932 por certo Leal de Souza, que tratam do espiritismo no Rio de Janeiro, especialmente do que chama "espiritismo de linha". Os artigos, publicados originalmente no /Diário /de /Noticias /e depois compilados em livro (Leal

de Souza, 1933), dão destaque ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, o qual teria sido responsável pela criação de diversas tendas vinculadas à Linha Branca de Umbanda e Demanda. A primeira delas, 23 anos antes (ou seja, 1909), exatamente a Tenda Nossa Senhora da Piedade, por meio de Zélio de Moraes e seu pai. Depois, a partir da década de 1920, a Tenda Nossa Senhora da Conceição, a Tenda São Pedro e a Tenda Nossa Senhora da Guia. O autor do relato, Leal de Souza, era então o presidente da Tenda Nossa Senhora da Conceição e é impossível distinguir nele o jornalista e o crente. O interessante é que, antes de se converter, o mesmo Leal de Souza publicara uma série de reportagens para outro jornal, /A Noite, /no quadro de um "inquérito sobre o espiritismo". No livro que compila seu trabalho, declara ter observado, com imparcialidade, /os métodos /e /os resultados das práticas espíritas /em /quase todos os centros das duas cidades banhadas// pela Guanabara /(Leal de Souza, 1925, p. 386). Em um período que se estendeu por vários meses do ano de 1924, visitou quase uma centena de instituições, centros e cerimônias, legando-nos um testemunho riquíssimo do "mundo dos espíritos" .

Um dos centros observados por Leal de Souza foi exatamente o dirigido por Zélio de Moraes (idem, pp. 369-73). Após passar por "filas compactas de gente", o jornalista sentou-se à mesa onde estavam os médiuns e o diretor dos trabalhos. Este, dr. Meirelles, encarregou-se da prece inicial, à qual logo se seguiu um primeiro transe. A senhorita Zaira é tomada por um "espírito infeliz", identificado como "João". Em meio ao debate que se desenrolava entre Zaira e o diretor, entrou em transe Zélio: /saudado como sendo /o /Caboclo das Sete Encruzilhadas, chefe espiritual /do /famoso centro, fez, /em /linguagem enérgica, uma vibrante exortação, suplicando /e /ordenando /a /intensificação /da /fé (idem, p. 370)./ o Caboclo incorporado em Zélio fez questão de cumprimentar o jornalista, dizendo-lhe: "À minha esquerda, está uma irmã que entrou aqui como tuberculosa e à minha direita um irmão vindo do hospício. Curou-os, os dois, Nossa Senhora da Piedade". Afirmou ainda estar vendo um espírito que seria a mãe de Leal de Souza. Ante o esclarecimento de que a pessoa não era falecida, Zélio saiu do transe após exclamar: "Quem é então? Há de incorporar e dizer quem é" Logo em seguida, novo transe de Zélio, acompanhado de outro, furioso, de "uma moça clara vestida com elegância" Revela-se por meio de diálogos que envolvem o diretor e Leal de Souza, que as Logo em seguida, novo transe de Zélio, acompanhado de outro, furioso, de "uma moça clara vestida com elegância". Revela-se, por meio de diálogos que envolvem o diretor e Leal de Souza, que as três entidades-respectivamente, "Sofia", "Eduardo", além de 'João'- estariam perseguindo o jornalista. As entidades decidem partir e o diretor, reagindo, dedica-lhes uma prece: "Não sairão daqui em estado de perseguir alguém".

Despertam então os três médiuns. Após um pedido de concentração vindo do diretor, o Sr. Zélio, novamente em transe, curvado, numa linguagem deturpada, dizendo ser Pai Antônio, tomou as mãos de um enfermo e acompanhado dos presentes começou a cantar: Dá licença Pai Antônio/ Eu não venho visitar/ Eu estou bastante doente/ Venho para me curar. (idem, p. 372) Por fim, antes do encerramento da sessão, um "guia" manifesta-se por meio de outro médium, pedindo que se faça um "trabalho especial" para "um louco fugido do hospício".

Iniciou-se então o "trabalho especial", afastados os bancos da sala e permanecendo no recinto, em torno da mesa, apenas os médiuns, o suposto louco e três homens que o acompanhavam, além do jornalista.

Uma senhorita, com um defumador fumegante, percorreu a sala, envolvendo cada pessoa em ondas de fumaça aromática, e a cantar, acompanhada pelos circunstantes uma canção cujo estribilho era: Quem está de guarda é São Jorge/ São Jorge é que está de guarda. (idem, p. 372) Zélio, assumindo a direção do trabalho, pediu ao louco para pensar em Deus, fez três orações (dirigidas a Deus, a Nossa Senhora da Piedade e ao Caboclo das Sete Encruzilhadas) e cantou acompanhado pelos demais: "Santo Antônio é ouro fino, arria bandeira, vamos começar!" - um "canto monótono, melancólico, desdobrando-se em toada embaladora" . Entraram logo em transe as médiuns Isabel e Zaira, atuadas por "protetores"; Zaira informou que duas entidades agiam sobre o louco. Obedecendo às ordens de Zélio, Zaira e a moça clara atraíram as tais entidades: a primeira sacudia -se, vociferava e queria deixar a cadeira; a outra, dando gargalhadas, atirava-se de costas no solo. Entabularam uma discussão Zaira (que se identificava como "o padre Alfredo, vigário do Méier") e Zélio. Aquela justificava sua perseguição e sofria ardente contestação por parte de Zélio, que puxou "novo ponto": "Santo Antônio é Santo Maior...". "Falando aos protetores, pediu o Sr. Zélio que levassem aqueles irmãos 'para o raio de luz' e o cântico entoado pelo coro reproduzia aos nossos ouvidos uma canção da macumba." Zaira finalmente cedia, mas jurava que voltaria; a moça clara, "em gemidos lamentosos", implorou perdão, "e as duas, quase tombando, saíram de transe, enquanto todos bradavam: Viva Deus!".

Seguiu-se novo transe das duas médiuns: "Caminhando dobradas em passos arrastados, com a cabeça abatida na linha dos joelhos, percorreram a sala e fizeram passes no louco." Zélio então perguntou a ele se estava melhor, recebendo resposta positiva. Concluiu-se a sessão: "Santo Antônio é ouro fino, suspende a bandeira, vamos encerrar". (Idem, p. 371-73) . episódio, como vemos, reúne, em um cenário que remete inequivocadamente para o "espiritismo de

mesa", a presença do Caboclo das Sete Encruzilhadas e Pai Antônio e de elementos que para o autor evocam a "macumba". Na verdade, espíritos de índios e pretos surgiam freqüentemente nas reportagens de Leal de Souza. Contabilizei 22 centros ou cultos que se enquadram em tal caso, envolvendo uma gama bastante variada de situações. Havia, por exemplo, o Centro Antônio de Pádua, cujo dirigente esclarecia: eu e /os meus médiuns temos, cada /um, /três /auxiliares - um de /desenvolvimento, /um /índigena /e um /médico / (idem, pp. 374-77). Ou, então, o Centro Espírita Maria da Conceição, que funcionava na residência de um major da polícia. Nessa agremiação, onde os rituais, como nos centros N.S. Piedade e Antônio de Pádua, ocorriam em torno a uma mesa, manifestava-se Maria Africana, uma "preta-véia", que vivera na Costa da África, cuja médium falava na "gíria do preto-mina", fazendo previsões, prometendo auxílios, dando conselhos a pessoas da assistência (idem, pp. 115-18). Um pouco diferente era o Centro Espírita de Caridade Mãe Guiomar, que, em vez da mesa, apresentava um altar com oratória, imagens de santos, velas, copos, tendo as paredes decoradas com estrelas douradas e cobertas de quadros com figuras sacras. Esse centro, onde eram especialmente considerados, por seus diagnósticos e conselhos, os espíritos de "crianças", tinha como protetores, além de Mãe Guiomar e outras entidades, o caboclo Pedro Paulo, Pai Sabino, Pai Benedito, o caboclo Atupy (idem, pp. 170-74; 318-21). Impossível deixar de notar ainda o terreiro de Pai Quintino, localizado nos subúrbios, em uma área descoberta, duas vezes visitado por Leal de Souza, a última delas durante uma festa de Ogum. Em suas cerimônias, Pai Quintino tomava-se "Pai Raphael de Ubanda", passando a falar na "língua de Angola" (idem, pp. 103-9; 342-44). Os elementos de seu culto - cantos, instrumentos musicais, danças, altar, consultas e tratamentos curativos, assistentes separados segundo sexo - parecem se encaixar fielmente nas observações que Arthur Ramos faria das macumbas cariocas. Trata-se apenas - é importante enfatizar - de ilustrações superficiais da variedade de situações descritas nas reportagens de Leal de Souza. O conjunto das observações registra não somente elementos rituais e as declarações de seus protagonistas, mas também traz vários dados de natureza sociológica, que permitem saber algo tanto sobre os freqüentadores desses cultos quanto sobre seus promovedores. Reconhecendo, assim, que deixo de lado a sistematização dessa enorme massa de informações, gostaria de privilegiar um ponto entre outros. Diante da pequena amostra anteriormente destacada, teríamos a tendência de emendar o jornalista, corrigindo certas confusões nas quais seu relato incorreria. A principal delas, considerando a literatura científica acerca desses temas, seria entre "espiritismo" e "macumba". Ou seja, entre práticas informadas por uma doutrina vinda da Europa e cultos cuja origem deveria ser buscada na África. Na verdade, Leal de Souza não está completamente cego às

distinções, uma vez que recorre, aqui e ali, a termos como "baixo espiritismo" e "macumba". Sendo assim, a pergunta que me parece essencial é a seguinte: como, apesar de sua capacidade de fazer tais distinções, esse observador permite que toda a variedade de situações que registra apareça em um "inquérito sobre o espiritismo"?

Essa operação se repetiria nos escritos posteriores de Leal de Souza (1933). Neles, aborda as "subdivisões do espiritismo", produzindo uma classificação que não prima exatamente pela coerência. Em um plano, parece haver um critério ritual; dessa forma Leal de Souza consegue distinguir entre "espiritismo científico" (dedicado a pesquisas e experiências), "macumba" ("uso de batuques, tambores e alguns instrumentos originários da África"), "espiritismo de linha" (no qual se encontrariam "índios de tribos brasileiras", "pretos da África e da Bahia", "portugueses, espanhóis, malaios, hindus") e "kardecismo" (que ocorreria em suas formas puras, mas também influenciadas por reminiscências católicas e afetadas pela "linha de umbanda"). O "candomblé" é citado, mas Leal de Souza declara não tê-lo encontrado no Rio de Janeiro. Devemos passar a outro plano para entender as referências ao "falso espiritismo", o qual compreenderia uma série de imposturas praticadas por médiuns: simulações de transe, invenções rituais desnecessárias (destinadas apenas a impressionar clientes), cobrança pela atividade espiritual. Por fim, haveria ainda a "feiticeira" e a "magia negra". Embora Leal de Souza mencione "feiticeiros" e "centros de magia negra", o critério básico dessa classificação é moral: a disposição para o mal. Daí uma das funções da Linha Branca de Umbanda e Demanda ser exatamente "desmanchar os trabalhos de magia negra", usando de rituais semelhantes. Conclui-se dessa apresentação que as categorias propostas por Leal de Souza estavam todas referenciadas ao "espiritismo" (mesmo as "macumbas" eram dirigidas "por espírito geralmente de um africano ou de um caboclo que aprendeu com africano"), distinguindo-se como variedades que dele surgem ou a partir dele concebíveis. Antes que pensemos que se tratava de uma idiosincrasia, vejamos o entendimento que outro observador tinha sobre termos semelhantes. Nicolau Rodrigues (1936) define /macumbas /e /candomblés /como cerimônias nas quais manifestam-se /"espíritos /de /caboclos /ou /índios, /ou de /santos traduzidos nas linguas /e /dialetos africanos". /Nota, porém, que /essas sessões são, na essência, como as espíritas / (p. 35), precisando: /Assim como /a /Macumba /é /uma modalidade das sessões espíritas, /o /Candombléparticipa /do /'ritual' das Macumbas / (p. 49). As distinções mais pertinentes são, de novo, de ordem moral. Opõem-se, a disposição para o mal. Daí uma das funções da Linha Branca de Umbanda e Demanda ser exatamente "desmanchar os trabalhos de magia negra", usando de rituais semelhantes. Conclui-se dessa apresentação que as categorias propostas por



Leal de Souza estavam todas referenciadas ao "espiritismo" (mesmo as "macumbas" eram dirigidas "por espírito geralmente de um africano ou de um caboclo que aprendeu com africano"), distinguindo-se como variedades que dele surgem ou a partir dele concebíveis.

Antes que pensemos que se tratava de uma idiosincrasia, vejamos o entendimento que outro observador tinha sobre termos semelhantes. Nicolau Rodrigues (1936) define /macumbas /e /candomblés /como cerimônias nas quais manifestam-se /"espíritos /de /caboclos /ou /índios, /ou de /santos traduzidos nas linguas /e /dialetos africanos".

". /Nota, porém, que /essas sessões são, na essência, como as espíritas /(p. 35), precisando: /Assim como /a /Macumba /é /uma modalidade das sessões espíritas, /o /Candombléparticipa /do /'ritual' das Macumbas /(p. 49). As distinções mais pertinentes são, de novo, de ordem moral.

Opõem-se, assim, "magia negra" e "magia branca", ou a invocação de "espíritos maus e ignorantes" /versus /a invocação de espíritos visando à "caridade" e à "renovação moral". Rodrigues refere-se ainda, em sentido pejorativo, à categoria /baixo espiritismo /(p. 54). Ao utilizá-la, Leal de Souza e Rodrigues inscrevem-se em um círculo mais amplo, no qual se tornou comum o recurso a expressões tais como "baixo espiritismo", "falso espiritismo" e "magia negra". Elas estão presentes no trabalho de jornalistas em suas incursões por centros, terreiros e outros locais de culto, desde a década de 1910, pelo menos. E, a partir da década seguinte, serão incorporadas ao olhar policial para orientar a repressão justificada por questões de "saúde pública". Todas traduzem uma perspectiva que consiste em tomar o "espiritismo" como referência geral para apreender e traçar distinções hierarquizantes em um campo de práticas bastante variadas. Percebe-se então o problema que existe, para pensar o campo mediúnico do Rio de Janeiro das primeiras décadas do século xx, em considerar "espiritismo" e "macumba" categorias excludentes. É verdade que os "terreiros de macumba" demonstravam características que se pode associar às heranças bantos, em especial à existência de cultos aos antepassados (Ramos, 1940), e que a incorporação de entidades indígenas a cosmologias africanas já havia ocorrido na Bahia (Santos, 1995). Mas dificilmente seria adequado tratar a "macumba" como um correspondente sulista do candomblé, pois sob aquela designação não se cristalizara nenhum corpo definido de crenças, nem qualquer tipo de movimento institucional organizado. Além disso, o termo estava imbuído de sentido predominantemente negativo, uma vez que havia uma associação muito próxima entre "macumba", cerimônias africanas, e "magia negra" ou "feitiçaria", práticas malévolas. O "espiritismo", de outro lado, não estava destituído de acepções pejorativas. Sem entrar no combate que lhe moviam as igrejas cristãs e os médicos, basta dizer que passou a ser,

desde o Código Penal de 1890, que o criminalizava por suas derivações curandeirísticas, também uma categoria legal. A diferença é que, reagindo a essa negativização, havia grupos organizados e orientados por uma doutrina que pensavam ser comum. Que sua luta rendeu resultados prova o surgimento de expressões como "baixo espiritismo" e "falso espiritismo" aplicadas para enquadrar práticas que, analisadas conforme suas origens, podiam ser bastante heteróclitas. Essas fórmulas deslocavam o alvo dos combates, mas ao mesmo tempo permitiam pensar as práticas tidas como menos legítimas com base no próprio conceito de "espiritismo"; outra evidência de que "espiritismo" e "macumba" eram, nesse momento histórico, termos qualitativamente distintos, o que explica que o primeiro pudesse abarcar o segundo sem se confundir com ele. Levando isso em conta, penso que fica mais claro por que a umbanda, quando procura se institucionalizar, mesmo contendo muitos elementos da "macumba", não pode senão se identificar como uma nova variante do "espiritismo".

Outro ponto fundamental é que existiam entre os grupos que se identificavam como "espíritas", inclusive os que assumiam pretensões de normatização e representatividade, uma série de características que os tornavam essencialmente heteróclitos possibilitando o surgimento de variantes como a que se institucionalizará sob a designação de "umbanda". Uma das categorias axiais no espiritismo baseado em Kardec, como se sabe, é a "caridade". Tendo tal princípio por justificativa, muitas práticas floresceram nos grupos espíritas cariocas. Menciono, em primeiro lugar, a dimensão terapêutica, expressa na prática dos "passes" e, especialmente, no "receituário mediúnico". Uma terapêutica específica foi desenvolvida para o tratamento do que os espíritas chamavam de "loucura de origem espiritual", conhecida como "desobsessão". Desde a década de 1880, existem grupos no Rio de Janeiro dedicados particularmente à "desobsessão": médiuns reuniam-se com o fim de atrair os "espíritos obsessores", que seriam então "doutrinados" e convencidos a desistir de sua ação sobre a pessoa prejudicada, a qual, por sua vez, era instada a se aprimorar "moralmente". A "doutrinação" de espíritos (esclarecimentos visando a sua evolução) constituía também uma prática própria e autônoma, sendo tida como outra das formas da "caridade". A maioria das sessões espíritas - e isso pode ser claramente evidenciado nas reportagens de Leal de Souza (1925) - reservava boa parte de seu tempo à acolhida de "espíritos pouco evoluídos", "sofredores", "perseguidores", e à sua "doutrinação". Todas essas práticas associadas à "caridade" - curas, auxílios, doutrinação, desobsessão - serão reencontradas nos grupos identificados como umbandistas.

No entanto, não se tocou ainda no ponto central para problematizarmos as relações entre kardecismo e macumba: o estatuto de "espíritos de índios e de africanos". Não faltavam às sessões espíritas condições para abrigar tais entidades. As manifestações espirituais, ao contrário do que podem sugerir certas imagens sobre o kardecismo, logo desenvolveram certa estereotipia. Em observações durante a década de 1890, que estão entre as primeiras notas sistemáticas sobre as características dos grupos espíritas cariocas, Alfred Alexander notava que as entidades submetidas à "doutrinação" apresentavam-se sob "dez a doze tipos constantes", destacando "o materialista", "o suicida", "o raivoso", "o vingativo" e "o padre"<sup>17</sup>. Por que "o índio" e "o africano" não poderiam ser acrescentados a esse elenco de personagens? Eles certamente o foram, como demonstram vários testemunhos. Barros (1939, p. 131) afirma que já no século XIX, em sessões espíritas, começam a aparecer /os velhos anônimos, trazendo ora suas tristezas /de /outros tempos, ora seus conselhos /de /resignação /e /fé. /Bandeira (1961) nota também que /em alguns centros /e /tendas que se diziam kardecistas, havia manifestações /de /pretos-velhos /e /caboclos /(p. 122). E, como já assinali, vamos encontrar numerosos e diversos casos em Leal de Souza (1925). Mais impressionantemente, na maioria das vezes, "índios" e "africanos" estarão não na condição de serem "doutrinados", mas como "guias" e "protetores", ou seja, na mesma posição que "santos" e "apóstolos" cristãos figuravam em muitos centros espíritas. Essa constatação nos obriga a questionar afirmações que reproduzem ou derivam da posição assumida por Bastide: O /espiritismo /de /Allan Kardec aceitará muitos mulatos /e /negros, mas sob /a /condição /de /que eles recebam os espíritos dos brancos /(1971, p. 440). O problema é que não parecia existir precisamente a "linha de cor" com a qual o sociólogo francês organiza sua apresentação do espiritismo no Brasil. A "cor" ou a "raça" eram certamente critérios significativos nas cosmologias espíritas; apenas não de forma a criar uma correspondência inexoravelmente durkheimiana entre as classificações sociais e os atributos espirituais. Deveríamos encarar a posição que aceita a afinidade estrita entre a cor e o grau de elevação espiritual como uma possibilidade entre outras em um debate que se travava entre os espíritas do início do século. Leal de Souza registra uma mensagem, recebida em um centro, que censura explicitamente os auxílios vindos de "caboclos", "espíritos atrasados" (1925, p. 211). É bem possível que a reação levantada na federação espírita contra o caboclo que Zélio de Moraes dizia manifestar, supondo-se a veracidade do episódio, tenha ocorrido. Em 1926, a questão é levantada em importante reunião da Federação Espírita Brasileira, que congregava delegados de diversos centros com o fim de definir diretrizes para a religião. O parecer final, estabelecido após discussões entre os delegados, é bastante significativo: A Federação, em tese, não infirma as manifestações de caboclos, nem pretos, conquanto não as adote

como norma mais eficiente de trabalho, achando que do mesmo modo devem proceder as sociedades adesas, uma vez que tais práticas são, não há negar, Espiritismo, porém não doutrina espírita. Acata, porém, todos os bons frutos, como tais reconhecidos. /(Reformador, /16/9/1926). Bons frutos significavam o "despertar da fé" e a produção de "curas espirituais e físicas". Essa orientação, é fácil reconhecer, contribuía para, em vez de barrar, a formação da umbanda. Do lado dos umbandistas, por sua vez, o que observamos é a utilização de argumentos kardecistas para a legitimação do culto a espíritos de índios e africanos. Em entrevista a um jornal em 1941, reproduzida em seu livro, Lourenço Braga (1942) perguntava aos kardecistas: "ter virtudes é privilégio das criaturas da raça branca?". Respondendo ele mesmo negativamente, mostrava a possibilidade de caboclos e pretos serem guias e protetores de pessoas ou centros. J. A. Pessoa, outro participante da institucionalização umbandista, sustentava não haver diversidade de crenças, mas apenas ritual, entre suas práticas e as dos kardecistas /(apud /Vários, 1944). Leal de Souza (1933), em sua apresentação do "espiritismo de linha", fazia uma defesa ainda mais cerrada de sua adequação aos parâmetros kardecistas. Cotejando suas afirmações com trechos de escritos kardecistas, apontava: /A Linha Branca /de /Umbanda /e /Demanda está perfeitamente enquadrada /na /doutrina /de /Allan Kardec /e /nos livros /do /grande codificador nada se encontra susceptível /de /condená-la /(p. 101). Os espíritos de caboclos e pretos, continuava, demonstram ser /humildes/ e /bons /e pregam a doutrina resumida nos dez mandamentos /e /ampliada por Jesus /(p. 103), exatamente como queria a "terceira revelação" kardecista. Enfim, o objetivo da Linha Branca seria igualmente a "caridade" (p. 105) e seus dirigentes espirituais reconhecem a autoridade de Ismael, /guia /do /espiritismo no Brasil /(p. 49). Leal de Souza fundamenta-se ainda em Kardec para firmar um ponto que me parece fundamental. Referindo-se à necessária afinidade entre cultura moral e intelectual de populações e os espíritos que as assistem, argumentava que podem haver protetores /atrasados, porém bons, quando /o /grau /de /cultura dos protegidos não exige /a /assistência /de /entidades /de /grande elevação /(p. 104).

Curiosamente, por meio da idéia de "afinidade", recupera-se a correspondência entre o plano social e material, de um lado, e, de outro, o plano espiritual. O "espiritismo de linha", esclarecia mais um vez Leal de Souza (1933), incorpora a /cultura material /e /moral das populações nas quais se instaura.

Assim, a valorização dos "caboclos" e "pretos-velhos" vinha acompanhada de certa leitura da sociedade brasileira, leitura que destacava sua formação multirracial e seu relativo atraso civilizacional. J. A. Pessoa /(apud /Vários, 1944) pensava, então, em termos certamente não estranhos a outros umbandistas, que

[...] /está perto /o /dia /em /que /o /Brasil também terá /a /sua religião própria, /de /acordo com as tendências /de /seu povo, sua educação /e o /seu conhecimento. /Baseado nisso, é como se a missão da umbanda fosse promover a evolução conjunta de brasileiros e dos caboclos e pretos, mantendo a precisa interação entre os dois planos. Por ora, porém, o que cabia era canalizar na direção da "caridade" as energias disponibilizadas por essas entidades "atrasadas, porém boas", adequadas aos males que se precisava combater. Como reconhecia Waldemar Bento: /Para combater "males materiais", necessitamos /de /"forças materiais" /(1939, p. 10). De fato, um dos componentes da cosmologia umbandista nascente enfatiza o poder e a eficácia superiores de caboclos e pretos-velhos perante outras entidades. Aponta-se também possibilidades ampliadas no campo da doutrinação e da desobsessão, uma vez que, no ritual umbandista, quem se encarrega delas seriam os protetores espirituais, e não seres humanos repletos de limitações.

Voltemos agora ao grupo de Zélio de Moraes, admitindo que sobre ele temos apenas informações parciais. Definitivamente, é impossível dar resposta cabal às alternativas que podemos imaginar: trata-se de um centro kardecista cujo protetor era um caboclo e que acolhia as manifestações de um preto-velho ou de uma "macumba" bem próxima ao kardecismo? Podemos notar que o nome da instituição parece mudar em uma década, passando de "centro espírita" para "tenda espírita" (cf. Leal de Souza 1924, 1933). De todo modo, as referências kardecistas estão bem estabelecidas. O jornalista observa que Zélio seria "filho de um espírita" e vimos que seu pai o acompanha em suas atividades. A doutrinação dos três espíritos perseguidores não assume nenhum distintivo especial. A manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas abre-se com uma exortação moral (marca de elevação espiritual) e se encaminha, antes de ser abortada, para uma demonstração de seu poder, que se conjuga facilmente com o de uma santa cristã. Já a presença de Pai Antônio associa-se à prática terapêutica e introduz um elemento mais heterodoxo em relação ao kardecismo, um ponto cantado. Há, por fim, a desobsessão, prática que, segundo várias referências, fazia a fama do centro. Na reunião sobre a qual temos o testemunho do jornalista, a desobsessão, preparada por uma defumação, segue uma orientação umbandista, uma vez que Zélio delega aos protetores a missão de afastar e doutrinar os obsessores.

Essa ambigüidade pode ser reencontrada quando analisamos a própria figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Cotejando as referências que consegui reunir a seu respeito, ressaltam em primeiro lugar algumas divergências - enquanto a maioria dos registros vincula a entidade às falanges de Oxóssi, Leal de Souza (1933) vincula-a a ogum; sobre sua missão espiritual, alguns a explicam com

base em relatos supostamente históricos (Landi Neto, 2000), ao passo que outros preferem os acontecimentos no plano astral (Leal de Souza, 1933). Porém, o aspecto mais interessante prende-se à série de encarnações do espírito que se apresentava como o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Leal de Souza (1933) destacava as qualidades da entidade, sua humildade, doçura, piedade, seu saber nas lides médicas e também seu profundo conhecimento da Bíblia - o que lhe fazia supor estar diante de um indivíduo que fora padre em encarnação anterior. Essa suposição se transformaria em assertiva por meio de relatos mais recentes. Oliveira (s/d) relata a vida de um padre jesuíta italiano, que se passa entre os séculos XVII e XVIII e tem como marcos a catequese de índios no Brasil e a morte injusta na fogueira da Inquisição portuguesa. Os antecedentes cristãos do Caboclo das Sete Encruzilhadas aparecem em outras fontes. Na verdade, essa ambigüidade entre o cristão e o gentio fica já estabelecida na própria manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas como a relata Leal de Souza (1933), alternando entre a figura de um homem de meia-idade, de túnica branca, atravessada pela faixa com inscrição "Caritas" e as feições correspondentes aos atributos dos "pajés silvícolas".

Nesse livro de Leal de Souza (1933), está definida uma série de características associadas à umbanda. Não apenas a centralidade de espíritos de índios e africanos, caboclos e negros (entre os quais se inseriam os "orixás"), mas ainda: utilização de imagens católicas, vestimenta adequada ao culto, pontos riscados e pontos cantados, uso da cachaça e do fumo, aplicação de banhos de descarga, emprego do defumador, menção à guia (colar), preparação de despachos e, também, a cosmologia organizada em "linhas" e "falanges" de entidades. O mesmo livro trata das tendas fundadas sob a injunção do Caboclo das Sete Encruzilhadas (lembro que Leal de Souza era o presidente de uma delas) especificando a organização que as articulava. Haveria um esquema comum de atividades, divididas entre "sessões públicas de caridade", "sessões de experiência" (para desenvolvimento de médiuns e observação de fenômenos), "sessões de descarga" (consagradas à "defesa dos médiuns"). Haveria ainda atividades conjuntas, como festas, vigílias e retiros. A característica central dessa organização é a posição primaz do Caboclo, não por acaso chamado "O Chefe". Pois o Caboclo das Sete Encruzilhadas não se limitava a apontar pessoas para a fundação de novas tendas; nomeava seus presidentes e seus médiuns e, em eventos mensais que reuniam as cúpulas dirigentes de cada tenda, pronunciava-se sobre atividades passadas, correntes e futuras.

Qual a relação entre esses dois planos, a definição de um conjunto de regularidades doutrinárias e rituais, de um lado, e, de outro, o lugar atribuído ao

Caboclo das Sete Encruzilhadas? Não me parece o mais adequado ver aí uma determinação da primeira pela segunda. O próprio Leal de Souza admite que existiriam outras "organizações da Linha Branca de Umbanda e Demanda", acrescentando que /entre os numerosos centros que funcionam isoladamente muitos são ótimos /(1933, p. 93). De fato, muitas outras forças deveriam estar agindo para que se pudesse atingir o grau de sistematização doutrinal e ritual que já se observa na década de 1930 e que, a julgar pelas reportagens anteriores do mesmo Leal de Souza (1925), até então não parecia existir. Mas o que sabemos sobre a figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas não deixa de ter relação com esse processo formativo da umbanda, desde que consideremos devidamente o modo com que se apresenta. Alçar uma entidade espiritual específica ao lugar de "chefe", com todas as implicações que isso traz se pensamos em diretrizes de dinâmica institucional, oferecia uma alternativa em termos do foco de regulação religiosa. Submeter-se às "orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas" significava também liberar-se de normatizações cuja referência seguia estritamente a codificação kardecista (de acordo com as interpretações que certas instituições pretendiam lhe dar) e abrir-se para outras influências de natureza cosmológica e ritual.

Enfim, o problema das origens da Umbanda não pode ser reduzido a questões de prioridades e de fundadores. Em parte, porque nos faltam dados históricos suficientes; em parte, porque não faz muito sentido procurar por prioridades e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado, uma /bricolage, /para usar a expressão de Ortiz (1986). Entretanto, o lugar que Zélio de Moraes teve nesse processo não deve ser desprezado. Leal de Souza (1925) nota rapidamente que seu centro era "famoso"; além disso, pessoas que lhe estiveram vinculadas, como o próprio Leal de Souza e J. A. Pessoa, tiveram indubitavelmente um papel influente na institucionalização da umbanda.

Resta buscarmos os dados que permitam avançar nesse veio de pesquisa. De todo modo, o que já sabemos sobre Zélio de Moraes, seu centro, seus companheiros - e sobre as narrativas que acerca deles existem - permite orientar em determinada direção a observação das realidades que, no Rio de Janeiro, caracterizam um campo difuso e heterogêneo de discursos e práticas religiosos, especialmente os relacionados ambigualmente com o espiritismo de inspiração kardecista e os legados africanos.

**\*Por uma nova perspectiva para a história da umbanda\***

Em um pequeno mas esclarecedor artigo escrito já há mais de uma década, Renato Ortiz (1986) precisava sua interpretação do nascimento da umbanda. E conclamava à produção de trabalhos que esclarecessem algo da história propriamente dita (em termos de origem) da religião (p. 136), sugerindo que o Rio de Janeiro continuava a parecer o local privilegiado para isso. Creio que essa necessidade ainda se faz sentir hoje. As pesquisas que realizei em torno da história do espiritismo e, agora, os dados que recolhi procurando descobrir melhor quem foi Zélio de Moraes levam-me a propor algumas idéias a fim de abrir caminhos que contribuam para cobrir a lacuna apontada por Ortiz. Sua concretização exige a sistematização de um conjunto muito mais amplo de dados que o aqui aproveitado. Divido-as em três pontos, apenas para a conveniência da apresentação, pois os considero intimamente conectados. Em todos eles, ocorre um diálogo com trabalhos no campo dos estudos afro-brasileiros. O questionamento do "mito da pureza nagô", obra de toda uma geração de pesquisadores (Birman, 1997), possibilitou a elaboração de trabalhos cuja virtude principal reside em relativizar, com a ajuda de ricas análises e etnografias, as fronteiras entre o candomblé e a umbanda. Livros como os de Vagner Gonçalves da Silva (1995) e de Stefania Capone (1999) demonstram como, no sudeste do País, a constituição do candomblé ocorre por meio de uma relação indissociável com a umbanda. É curioso constatar que essas novas e interessantes perspectivas pouco abalaram nosso olhar sobre as relações entre o espiritismo e os cultos afrobrasileiros. De modo geral, continua-se a reproduzir a narrativa elaborada por Arthur Ramos para dar conta do surgimento da umbanda, vendo nesta uma continuidade direta com os resquícios de elementos bantos cristalizados na macumba ou na cabula.

Seria preciso, creio eu, tomar o espiritismo de inspiração kardecista como elemento igualmente essencial nesse processo, deixando de ver nele obretudo uma força extrínseca e reconhecendo-o como matriz para uma nova codificação religiosa. Pelo menos no caso do Sudeste brasileiro, essa mudança de perspectiva me parece fundamental para avançar na história da umbanda - e por extensão de todo o campo afro-religioso.

Isso nos leva ao segundo ponto. Pois outra marca de trabalhos recentes é o questionamento da oposição entre Nordeste e Sudeste construída desde Nina Rodrigues: no lado setentrional, maior fidelidade às origens africanas; no lado meridional, mais sincretismo. Nesse sentido, já se demonstrou que, por exemplo, existiam no Nordeste outras nações além da nagô, devendo-se levá-las em conta na conformação do candomblé local; ao mesmo tempo, procura-se recuperar a história dos candomblés cariocas, refutando que ela se inicie apenas nos anos 40. Essas precisões históricas, valiosas para reconsiderações sobre a configuração do campo afro, correm o risco, porém, de trazer consigo a ocultação de outros



elementos que confirmam certo contraste regional. Pois existem vários indícios que permitem afirmar que, enquanto no Nordeste o campo das práticas mediúnicas era pensado segundo as distâncias em relação a tradições tidas como " africanas" , no Sudeste o mesmo campo se conforma tendo como referência o "espiritismo". Daí que formas de culto semelhantes tenham recebido designações diferentes lá e cá: respectivamente, "candomblé de caboclo" e "baixo espiritismo". Uma das razões para o contraste está certamente no papel que os intelectuais, analistas das práticas afro, tiveram nos dois casos. No Nordeste, eles intervieram diretamente no processo de legitimação dos cultos de origem africana, conseguindo validar suas categorias como mediadoras sociais; no Sudeste, esses intelectuais não tiveram o mesmo papel e pode-se dizer que, ao contrário, incorporaram os termos que se produziram nas disputas por legitimidade social. Nesse caso, o protagonismo coube às instituições e às personagens diretamente interessadas, elas mesmas referenciadas à categoria "espiritismo"<sup>22</sup>.

Por fim, talvez fosse preciso dar razão a Diana Brown quando ela propõe que " a Umbanda seja vista, em uma perspectiva histórica, como um cisma sectário em relação ao movimento kardecista, mais do que um novo desenvolvimento das seitas afro-brasileiras" (1974, p. 13). Esse parece ser, repito, o caso no Rio de Janeiro. O fato de que, nos idos da década de 1940, se passe a reconhecer uma nova religião, com fronteiras minimamente definidas e sistemas doutrinários e rituais minimamente codificados, designada como "umbanda", só se explica por um movimento de institucionalização dominado por expoentes imbuídos da cosmologia kardecista. Isso não significa negar a presença de elementos de origem africana, mas admitir que eles são acomodados a uma moldura kardecista. Paradoxalmente, essa operação iria contribuir para sua "redescoberta" posterior, quando surgirão versões que pretendem relacionar a umbanda direta e positivamente à África. Ou seja, a África apenas pôde ser recuperada por ter sofrido primeiro uma espécie de neutralização. Essa perspectiva, a meu ver, permitiria reintroduzir os termos propostos por Bastide (traição/valorização da África) e por Ortiz (embranquecimento/empretecimento), agora transformados em instrumentos de uma compreensão mais dinâmica (e não somente sistemática) e mais voltada à história concreta (renunciando, portanto, à condição de artifício interpretativo apenas) da umbanda. Nesse caso, trajetórias como a de Zélio de Moraes representariam um campo imprescindível para nossas problematizações e interpretações.

