

HISTÓRIA DA FORMAÇÃO E RENOVAÇÃO DA UMBANDA NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO NO TERREIRO ZAMBI-IRIS, BOCAIUVA/MG

HISTORY OF UMBANDA'S TRAINING AND RENEWAL IN BRAZIL: A CASE STUDY ON THE ZAMBI-IRIS TERRACE, BOCAIUVA / MG

Fábio da Silva Gonçalves¹
Daniel Coelho de Oliveira²

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar o processo e a compreensão histórica do surgimento, fundação e (des) institucionalização da Umbanda brasileira, bem como a Renovação da mesma com enfoque no terreiro Zambi-Iris, localizado em Bocaiuva/MG. Metodologicamente procedeu-se pela revisão bibliográfica, observação participante/direta, entrevistas estruturadas e semiestruturadas aos umbandistas do supracitado terreiro. O estudo compreendeu que a interpretação histórica da Umbanda no Brasil segue por duas vias de análise: uma tradicional (no sentido de mais popularizada) marcada pelo “mito fundador”, a partir da anunciação de Zélio de Moraes incorporado com o espírito Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908; e outra numa postura mais crítica a qual não haveria um “momento” fundador, mas um “longo processo” fundador gestado a partir da colonização brasileira. A vertente crítica entende que há oposição entre a “Umbanda Branca” e de classe média, de caráter racista, evolucionista e nacionalista, além de sincrética com os então “cultos brancos” (kardecismo e catolicismo) e a “Magia Negra”, caracterizada pela classe média como “baixo-espiritismo” praticado por negros. Logo, muitos terreiros brasileiros, como o Zambi-Iris, adotam posturas de renovação, reestruturação e dessincretização dos cultos, retirando, principalmente, elementos católicos e maior aproximação com práticas africanas /indígenas.

Palavras-chave: dessincretização; história da Umbanda; mito fundador; renovação.

INTRODUÇÃO

A história da Umbanda no Brasil, religião marcada pelo sincretismo entre o Candomblé, Espiritismo, Catolicismo, rituais indígenas e teosofia, entre outros

¹ Doutorando em Desenvolvimento Social- Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES) / Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social-PPGDS. E-mail: fabbyogeo@hotmail.com.

² Professor do Departamento de Ciências Sociais – DPCS/UNIMONTES e do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Território-PPGSAT. Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental – NIISA/Grupo Estudos do Consumo. E-mail: daniel.coelho@yahoo.com.br.

segmentos religiosos, apresenta diferentes perspectivas de análise, a depender do ponto de vista ideológico de quem a conta, principalmente em face do modo plural e particular de ser praticada pelos umbandistas brasileiros. Trata-se de histórias nem sempre em uníssono e que tendem a situar aquela religião em campos religiosos densos, conflitantes, duais e com processo de “nascimento” e origem diferenciados.

Embora haja relativo consenso do que venha a ser a Umbanda, este consenso não chega até a discussão da origem e, nem mesmo, da etimologia dessa religião, marcada concomitantemente pela vindicação da sua imemoriabilidade, por meio da indicação histórica de sua ancestralidade em continentes remotos, quanto pela reinvidicação de ser uma religião originariamente brasileira. (GIUMBELLI, 2002).

Desta maneira, é preciso esclarecer que coexiste uma angústia que gira em torno da origem da Umbanda e que isto não se dá apenas por falta de estudos ou desinteresse dos adeptos ou de autores acadêmicos, muito ao contrário, mas pela pluralidade teológica, doutrinária, ritualística e ideológica que a tange, bem como da própria complexidade histórica e contextual em que a Umbanda começou a ser gestada, ou pelo menos de onde se tem o maior consenso que ela tenha “institucionalizado”.

Isto alinhavado, é preciso considerar que em Bocaiuva/MG, popularmente conhecida como “Terra do Senhor do Bonfim”, devido à Tradicional festa em homenagem ao referido padroeiro, a presente pesquisa identificou quatro terreiros que realizam o culto afro-ameríndio-euro-brasileiro³ rotineiramente, abrindo espaço para algumas atividades públicas. São eles: Tenda de Umbanda Pai Jacó (Umbanda e Quimbanda); Tenda de Umbanda Estrela Ascendente (Umbanda e Quimbanda); Terreiro de Umbanda Zambi-Iris (Umbanda e Quimbanda) –doravante Zambi-Iris – e Ilê Caboclo Pena Branca e Ogum Rompe Mato (Candomblé, Umbanda e Quimbanda). Além destes terreiros, por meio de pesquisa de campo, foram localizadas 14 casas que funcionam

³ Conforme Souza (2008) o termo afro-brasileiro é usado para indicar mestiçagens para os quais as principais matrizes são as africanas e as lusitanas, comumente com entremeios indígenas, ressalvando que tais manifestações são acima de tudo brasileiras por terem se confluído no Brasil. Não obstante, neste artigo quando se tratar de abstrações, ideias e tipologias textuais nossas, optamos pelo termo religiões “afro-ameríndio-euro-brasileira” por acreditarmos que o termo “afro-brasileiro” em se tratando de religiões acaba por invisibilizar semanticamente a formação sincrética, que além das influências africanas, consta também com influências indígenas e europeias, sendo particularizadas em solo brasileiro. A despeito dos movimentos de reafrikanização ou desafricanização, entre outros de adesão a um ou mais elementos desses componentes, todos esses elementos são muito importantes nos cultos de Umbanda, Candomblé, Quimbanda, Xangô, Tambor de Mina, Batuques, Macumbas, etc.. Portanto, ao usar a expressão religiões afro-ameríndio-euro-brasileiras, referimo-nos às supracitadas religiões.

como terreiros, os quais oferecem os chamados “serviços magísticos”, marcados por atendimentos e trabalhos espirituais, porém sem atendimentos abertos ao público.

O Zambi-Iris foi o terreiro escolhido para ser estudado por este artigo, uma vez que apresenta uma particularidade, seus adeptos se autodenominam “umbandistas renovados”. O terreiro funciona na região central de Bocaiuva, na casa secular de um dos adeptos, o líder religioso José. *A priori*, não há sinais que indicam funcionar um terreiro nessa casa: não existem placas, letreiros que o identifique, uma bandeira branca erguida na entrada, nenhum assentamento espalhado pelo quintal, nem ao menos uma imagem de entidade exposta na decoração da casa, a exceção de uma taça usada pela Pomba-Gira Maria Quitéria durante as giras e exposta em um aparador da sala, diferentemente, por exemplo, de terreiros do Candomblé, nos quais é comum apresentar todo um arquétipo estrutural indicativo de funcionamento de um terreiro. Todavia, há um território especial, cômodo a parte da casa, onde tudo fica guardado, denominado de “congá⁴”. Nele está o embrião que embala a existência do terreiro. Lá estão as imagens, os assentamentos, materiais que compõem as oferendas, as roupas usadas nas giras, os materiais ritualísticos (defumadores, velas, penas, entre outros), um espaço relativamente pequeno de aproximadamente cinco metros de comprimento por três de largura.

O Zambi-Iris pratica a Umbanda e dentro dos rituais umbandistas, são inseridos cultos quimbandeiros (culto a Exus e Pomba-Giras). Os seus adeptos se consideram pertencentes ao Movimento de Renovação Umbandistas, conforme alinhavamos anteriormente.

Sobre a “Renovação da Umbanda”, Santo (2014) esclarece que, principalmente a Umbanda contemporânea paulista, a partir da análise do movimento teológico da Umbanda Sagrada de Rubens Saraceni, está experimentando uma mudança de perspectiva em face das necessidades de uma nova geração de praticantes que almejam criar no bojo umbandista vínculos com o domínio público e visibilizá-la. Santo (2014) apresenta um conjunto de ações ressignificadas do culto umbandista, que entre outros aspectos tende a situá-la num campo menos mistificado e com médiuns cientes da

⁴ Congá é uma espécie de “altar” umbandista. Contudo, no Zambi-Iris esta denominação se ressignifica, pois serve tanto para designar o local a ser descrito, quanto ao “altar” montado durante as giras.

prática e da simbologia nela impregnada, semelhantemente ao que acontece no Zambi-Iris e que, portanto, se autoconsideram “renovados”.

Em face do exposto, considerando a dialética da história da formação umbandista no Brasil e, dentro dela, o chamado “Movimento de Renovação”, o presente artigo tem por objetivo analisar o processo e a compreensão histórica do surgimento, fundação e (des) institucionalização da Umbanda brasileira, bem como a Renovação da mesma com enfoque no terreiro Zambi-Iris. O artigo aponta reflexões diferentes feitas e apresentadas em torno da história da Umbanda, bem como assinala fundamentos teológicos, ritualísticos, doutrinários e filosóficos com base nos quais os umbandistas do Zambi-Iris se autodeclaram renovados.

Metodologicamente procedeu-se pela revisão bibliográfica, observação participante/direta, entrevistas estruturadas e semiestruturadas aos umbandistas do supracitado terreiro, nos anos de 2015 a meados de 2017.

UMBANDAS: MITO FUNDADOR E (DES) INSTITUCIONALIZAÇÃO

O nascimento da Umbanda é uma temática polêmica. Tendo em vista a pluralidade etimológica e sobre a origem da Umbanda, muitos autores, a exemplo de Brown (1985), Santos (2012), Rohde (2009), Pinheiro (2009) e, por associação, Chauí (2006)⁵ se referem à oficialização do nascimento dessa religião (ou pelo menos algo próximo e em sinonímia) como “mito de sua origem”, para se referirem ao dado “marco zero” do culto de Umbanda em 1908.

Tal *mito* já foi narrado ou mencionado inúmeras vezes nos mais diversos contextos, como livros de umbandistas e estudiosos da religião (duas categorias que obviamente podem se sobrepor), revistas umbandistas, sites diversos e apostilas formuladas por terreiros e federações. É difícil encontrar um texto, acadêmico ou não, sobre a umbanda (a não ser quando trata de questões muito específicas) que não faça uma referência direta ou indireta a ele, tratando-o como mito propriamente dito ou como marco histórico. Este

⁵ Chauí (2006) assevera que o mito não tem a função exclusiva de narrar publicamente lendas, mas que tem a habilidade antropológica de solucionar imaginariamente tensões sociais que em realidade não podem ser equacionados, tornando-se fundador de muitas soluções para questões sociais antes dele em incógnitas. Assim, como a origem da Umbanda ainda encerra muitas hipóteses e variados pontos de vistas, alguns autores que discutem a História da Umbanda, como os citados, optam por adotar a expressão “mito fundador”, embora não seja uma expressão axiomática.

fato por si só demonstra a preocupação existente na fixação do surgimento da umbanda num período histórico determinado, momento do qual este mito seria como uma metáfora (entre os que julgam tal narrativa mais *mito* do que *realidade*) ou então o ápice de um período embrionário que resultou no *anúncio* da nova religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando teria sido nominada e definida ritualisticamente (entre os que consideram a narrativa mais *realidade* do que *mito*). (ROHDE, 2009, p. 03)

Na primeira década do século XX ocorreu a anunciação da prática umbandista e o que muitos consideram como “nascimento” dela. Aos 17 anos de idade Zélio Fernandino de Moraes preparando-se para entrar na Marinha Brasileira passou a apresentar problemas de saúde (paralisias, sintomas de epilepsia) entendidos por muitas religiões mediúnicas como sintomas de “afloramento mediúnico”. Após insucesso com a medicina, padre e benzedeira, foi encaminhado a um templo espírita kardecista, a Federação Espírita de Niterói, sob liderança de José de Souza. No dia 15 de novembro de 1908, Zélio de Moraes incorporou um espírito com trejeitos diferentes dos espíritos que se manifestavam nas reuniões Kardecistas, o que ficaria conhecido depois como espírito Caboclo. O espírito manifestado, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, foi interpolado pelos dirigentes a respeito do que lá fazia, já que esboçava um arquétipo diferente das entidades kardecistas, e avisou que no dia seguinte, na casa de Zélio, aos dias 16 de novembro, seria fundada uma nova religião a qual aceitaria as enunciações de espíritos de pretos e índios, àquela época considerados poucos evoluídos pelo kardecismo.

Segundo anunciado, no dia 16 de novembro, por volta das 20 horas uma multidão composta por espíritas, curiosos, católicos, vizinhos e desconhecidos arrodaram a casa de Zélio de Moraes, situada na época à Rua Floriano Peixoto nº 30, Neves, São Gonçalo, Rio de Janeiro, quando novamente manifestou o espírito Caboclo das Sete Encruzilhadas, que ditou o nome da religião e instituiu os fundamentos teológicos, doutrinários e ritualísticos da Umbanda. Além disso, deu nome ao espaço onde ocorreria as “sessões”⁶ (nome dado às reuniões umbandistas proposta pelo

⁶ Além de ter dado o nome “sessão” aos cultos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas e, posteriormente, outras entidades, como Pai Antônio, estipulou outras regras: prática da caridade como sendo o fundamento norteador dos cultos; adesão ao Evangelho; uso de uniformes dos médiuns seria branco; gratuidade dos trabalhos; aceitação de espíritos de pretos e índios, como quaisquer outros disponíveis e em missão de caridade; uso de defumadores, guias, velas, flores, pontos riscados, bebidas próprias de cada entidade, entre outros.

Caboclo das Sete Encruzilhadas): Tenda⁷ Espírita Nossa Senhora da Piedade. A análise deste nome traz um discurso de aglutinação e de dissidência, o qual torna a Umbanda então em constituição ao mesmo tempo “de todos, para todos, com elementos de todos”, mas sem alguns elementos constituintes desses “todos”.

No sentido de aglutinação, o nome do primeiro local onde ocorreram as sessões, explicita a adesão doutrinária ao Espiritismo de Kardec, a incorporação mediúnica, marcado pelo uso do termo “Espiritismo”; e o sincretismo com o catolicismo (a prática da caridade por meio de Maria – Nossa Senhora da Piedade), formando o “Espiritismo de Umbanda”. Por outro lado, quanto à dissidência, traz embutido o divórcio para com o kardecismo ao permitir o discurso/incorporação de entidades consideradas em menor grau de evolução (Caboclos e Pretos-Velhos); o distanciamento com o cristianismo, já que este, entre outras diferenças, não se acredita na reencarnação, mas na ressurreição. A observância desses elementos de aglutinação e dissidência na Umbanda proposta no primeiro decênio de 1908, permite entender que eles ainda se relacionam/tencionam com outra prática comum à época no Brasil, a Macumba, também conhecido por “baixo-espiritismo”.

Após a abolição da escravidão, um contingente de ex-escravos ocupou aleatoriamente áreas sem infraestrutura das cidades. Negros, caboclos e mulatos, a mercê de todos os infortúnios, viventes carentes de ao menos um mínimo vital, trocavam entre si experiências culturais/religiosas e passaram a realizar cultos sincréticos, reunindo elementos de origem africana e indígena, em homenagem a um panteão de espíritos diversos, incluindo de pretos, caboclos, Orixás, *eguns*⁸ Exus, Pomba-Giras, entre outros. Comumente os cultos eram animados até altas horas por sons de tambores e atabaques denominados de “macumba” e sob forte repressão da polícia. Estes cultos eram chamados de Macumba.

A Macumba representava no novo cenário brasileiro, marcado pela Abolição da Escravidão (1888) e Proclamação da República (1889), o afloramento de um imaginário que, por apresentar uma imensidade, nem sempre em uníssono, de ritos, rituais, culturas, práticas, *know-how*, códigos e linguagens, engendraria tensões no campo

⁷ O termo Tenda era utilizado para designar os cultos realizados em sobrados de algumas casas. Terreiros designavam locais de culto realizados no chão. Estes, por serem mais espaçosos, tornaram-se mais frequentados e populares.

⁸ Espíritos de recém-falecidos, alma penada.

religioso brasileiro. Se por um lado “certa” separação entre Estado e Igreja permitirá maior acessibilidade às novas práticas religiosas, por outro lado a “M (m)acumba”⁹ teria, até a contemporaneidade, incorporado o sentido pejorativo e equívoco que recai sobre as religiões afro-ameríndias-euro-brasileiras.

Agrupando as ideias acima: a palavra **macumba** se tornou uma representação [insistimos, pejorativa] de síntese para designar as religiões candomblecistas, umbandistas e quimbandeiros, assim como os seus diversos processos litúrgico-ritualísticos, leigamente tidos como sanguinários, bruxaria, servidores do mau e provocadores de males aos outros, entre tantos ressignificados que apartam a Macumba do sentido inicial que a denotou. O “mito da farofa e da galinha preta”, por assim dizer, o qual se reporta à **macumba** nas encruzilhadas empobreceu a semântica profunda da **Macumba**, culto religioso, sincrético e heterógeno praticado no Brasil entre o final do século XIX e início do século XX. Assim, **macumba** não é **Macumba** e esta diferença entre maiúsculo e minúsculo na grafia da palavra não resolve a disfunção linguístico-interpretativa que sucedeu/sucedo, mas ao menos serve para estabelecer uma distinção ao termo originário e ao que se denomina hoje.

As novas conotações atribuídas à **Macumba** são derivadas de quatro fatos os quais consideramos basilares: ter surgido de classes social e economicamente “forjadas” na sociedade brasileira, essencialmente desprovidas de muitos recursos materiais, mais empretecidas e sofredoras de preconceitos; por apresentar cultos marcados por elementos ritualísticos adversos, considerados demoníacos e contrários à catequização/cristianização ocorrida no Brasil pela cultura europeia ao longo de quatro séculos; por quebrar protocolos sociais e uma inversão de valores hierárquicos, isto é, os escravos e descendentes antes subordinados e a mercê dos moldes escravocratas, agora se viam com o “conhecimento espiritual” necessário para solucionar muitos problemas que assolavam a classe média, esta que ao mesmo tempo em que condenava, recorria à “Macumba”: em outras palavras, o branco escravizador necessitava da “boa vontade” do antes escravizado para quebrar ou mandar

⁹ Ao longo deste artigo usamos a expressão **macumba** (com “m” minúsculo e negrito) para diferenciar o termo leigo **macumba** da religião **Macumba**, com o objetivo também de não apenas estabelecer uma diferença teórica, mas de posicionamento crítico, diga-se, avesso, ao preconceito incidido sobre as oferendas e comidas praticadas pelo povo de axé.

demandas¹⁰, ainda que tivesse que pagar financeiramente aos macumbeiros para tanto; e pela prática macumbeira ter sido, e ainda é, muito combatida pelo pentecostalismo¹¹ brasileiro surgido num espaço de tempo muito próximo ao da Macumba e depois da Umbanda proposta por Zélio de Moraes.

Desta forma, a Umbanda “Zeliana”, por assim dizer, aderiu ao seu escopo a incorporação de espíritos antes presentes na Macumba (Caboclos e Pretos-Velhos, por exemplo), mas se apartou de outros elementos como o som de atabaque, cânticos mais exaltados, a cobrança de taxas e outros elementos, principalmente os mais africanizados, que naquele contexto poderia supostamente vir a maculá-la ou confundí-la com os rituais macumbeiros e, logo, inibir a sua disseminação. Apesar da grande adesão e angario de fiéis à Umbanda, “o mito da farofa e da galinha preta na encruzilhada” não conseguiu ainda se desfazer por completo, não se desfez e nem livrou as práticas umbandistas de serem chamadas pelos leigos de “M(m)acumba”.

Apesar deste emaranhado social, cultural, teológico, polissêmico em que surge o “mito fundador” da Umbanda e das severas críticas tecidas a ele, a prática umbandista de Zélio de Moraes foi de fundamental relevância para a(s) Umbanda(s) realizadas no Brasil, a saber: estabeleceu fundamentos teológico-doutrinários-ritualísticos precípuos, que apesar modificados posteriormente por outros grupos umbandistas, permitiram-lhe tomar corpo e ser reconhecida como religião ao longo século XX; possibilitou a criação de novas agremiações e filiais como Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Tenda Espírita Santa Bárbara, Tenda Espírita São Pedro, Tenda Espírita São Jorge, Tenda Espírita São Jerônimo; e a Tenda Espírita Oxalá¹²; motivou diversos estudos a respeito da religião, tanto por acadêmicos, quanto por adeptos, possibilitando compreender melhor a Umbanda, principalmente a partir da criação da Federação Espiritista de Umbanda (1939), atualmente denominada por União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), relevante por legitimar a religião

¹⁰ No contexto do Candomblé, Umbanda e Quimbanda a palavra demanda significa ataques espirituais que incidem veemente na vida material do homem.

¹¹ Segundo Reeber (2002), o pentecostalismo é um movimento cristão nascido em 1906 em Los Angeles, nos Estados Unidos, que posteriormente se estendeu para outras regiões, e que se baseia em princípios do “Batismo com o Espírito Santo”, curas, dons de línguas/glossolalia, milagres, profecias, entre outros fundamentos religiosos.

¹² Conforme Rhode (2009) não há consenso entre as datas de fundação das tendas elencadas, havendo variações de informação entre a década de 1920 e 1930.

junto ao poder público e por normatizá-la; e, por fim, mais reflexivamente, foi importante à medida em que exerceu o papel de “mito fundador” e suas respectivas funções em uma sociedade.

Apesar disso, Oliveira (2013) assevera que o “mito fundador” da Umbanda gerou mais problemas do que solução para a dispersão da religião, já que muitíssimos cultos praticados atualmente sob a denominação de Umbanda diferem-se consideravelmente da proposta inicial de Zélio de Moraes, inclusive na comemoração de 98 anos de “fundação” umbandista realizada pela (UEUB) em 2008, com a presença de paramentas e atabaques, prática não característica da Umbanda Zeliana. Entretanto, Oliveira (2013) não nega alguns pontos positivos ao se referir ao papel da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e a Zélio de Moraes:

[...] a manifestação daquela entidade marcou o rompimento entre aquilo que era compreendido como “baixo-espiritismo” com o que se convencionou chamar de “Espiritismo de Umbanda” na obra dos intelectuais da nova religião. Para mim, a divisão é clara: o que havia antes era um culto heterogêneo, praticado por segmentos subalternos da sociedade. O que passou a existir depois foi uma religião que se apropriou da filosofia kardecista e de dogmas cristãos, sendo professada por elementos de uma classe média em ascensão. Nesta perspectiva, Zélio de Moraes e o caboclo das Sete Encruzilhadas adquiriram papel de relevância na trajetória da religião. Foi a partir da ação deste, dentre outros pioneiros, que se intensificou a busca pela legitimação da umbanda, minimizando-se assim a ação da Delegacia de Tóxicos e Mistificações sobre os terreiros e a intolerância religiosa dos segmentos conservadores da sociedade. Ao longo do processo de reconhecimento da umbanda enquanto uma religião, foi atribuído a União Espiritista de Umbanda do Brasil a dupla função: (1) de porta-voz dos interesses dos adeptos junto aos órgãos públicos; (2) e de órgão normatizador das práticas umbandistas. Estou convicto de que os interesses coletivos sobrepujaram aos interesses particulares, não cabendo, portanto, uma figura messiânica para a umbanda. (OLIVEIRA, 2013, p. 103-104).

Também há de se considerar que, apesar do sincretismo típico da Umbanda, Ortiz (1999) afirma que essa religião se difere veemente dos cultos afro-ameríndio-euro-brasileiros, pois ela tem consciência da brasilidade que a permeia e do desejo em ser brasileira. Assevera ainda que se opõe às “religiões de importação”, como denomina o protestantismo, catolicismo e o kardecismo. Assim, reverbera: “Não nos encontramos

mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena.” (ORTIZ, 1999, p. 17). E ainda há de se citar que:

[...] o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha papel determinante [...] A umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro (ORTIZ, 1999, p.15-16).

Esse autor ainda explica que o “nascimento” da Umbanda representava a integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira, uma vez que enquanto o Candomblé representava um processo residual da memória africana no território, o movimento umbandista ilustrava o contexto brasileiro de urbanização, industrialização e da modernização. Desta forma, as consequências do desenfreado processo de urbanização e industrialização do Brasil, contribuíram para a afirmação de identidade da classe média por meio da Umbanda.

Todavia, Rhode (2009) e Oliveira (2013) argumentam que o nascimento da Umbanda não pode ser entendido a partir de um “marco-mito” da anunciação dessa religião em 1908, nem tampouco empreendido a partir de um contexto histórico social definido e enclausurado. À interpretação desses autores há uma contraversão em relação ao “mito fundador” da Umbanda, ou seja, não haveria um momento fundador, mas um longo processo fundador gestado desde os primórdios da colonização brasileira.

Rohde (2009) traça uma nítida oposição que ocorria entre uma “Umbanda Branca”, concebida ideologicamente como pura, engendrada pela classe média que procurava legitimar por meio da religião práticas e ideais racistas, evolucionistas e nacionalistas, por meio de sessões de Umbanda mais silenciosas, ordenadas, simplificadas, inspiradas nas mesas kardecistas; e entre (contrapondo) os cultos marcados pela “Magia Negra”, marcada pelo barbarismo, fetichismo, primitivismo, macumbas, candomblés e todo o “baixo-espiritismo” que se opunha à Umbanda Branca, pura. Afinal, para que a Umbanda se consolidasse socialmente as fronteiras deveriam ser bem delimitadas e diferenciadas. Assim, a legitimação da religião seria alcançada

pelo expurgo do que a sociedade não aceitaria, principalmente atividades de “Magia Negra”, isto é, magia praticada por negros. Em sentido análogo, isto é, de contradição identitária umbandista, versa Oliveira (2009, p. 81):

O movimento umbandista, como expressão cultural de uma sociedade complexa e heterogênea, não pôde se desvencilhar nem do ambiente em que foi gerado nem das interferências que lhe circundavam. Daí a ambiguidade que lhe caracteriza: embora um produto de elaboração popular, refletindo as preocupações e as aspirações de uma origem humilde, vê-se penetrado, orientado e comprometido por expressões ideológicas emanadas dos setores dominantes.

Rhode (2009) também alega que, apesar da tentativa de assumir a manifestação mais ampla de espíritos do que o kardecismo, a Umbanda anunciada em 1908 não teria o ineditismo dessa prática, pois aponta que os espíritos componentes da tríade espiritual da Umbanda Zeliana [indígenas (Caboclos), negros (Preto-Velhos) e brancos (crianças, mas não somente brancas)] já “baixavam” em cultos Calundus no século XVIII. Nesses cultos eram utilizados elementos mais similares à maioria dos trabalhos umbandistas atuais do que com Umbanda proposta por Zélio de Moraes, já que utilizavam paramentas, toques de atabaque, possuíam influência do Cristianismo e a incorporação de diferentes categorias de entidades, tal qual a maioria dos umbandistas hoje conduzem as sessões. Assim polemizado e questionando “o mito fundador” Rhode (2009, p. 09-10) reflete:

Ora, se em 1720 já existia no Brasil um culto sincrético de elementos africanos, portugueses e indígenas voltado ao atendimento de um público indiscriminado, no qual eram realizadas curas, limpezas espirituais e adivinhações acompanhadas por música percussiva e danças, com a presença de entidades de diferentes categorias, como afirmar que a umbanda *nasceu* em 1908, ou na virada do século XIX para o século XX?

Em Oliveira (2013) e Oliveira (2009) é possível inferir que o “mito fundador” da Umbanda não se tratava apenas de normatizar a religião, mas que essa ao incorporar a manifestação de espíritos correspondentes às etnias brasileiras estava coadunando-se a um conjunto de fatores nacionalistas reverberados no governo de Getúlio Vargas e a propósito de se criar uma cultura unificada do povo brasileiro. Desta forma:

Ao analisarmos o processo de legitimação da umbanda no seio da sociedade brasileira identificamos duas estratégias que vão nortear a ação dos líderes do movimento umbandista: (1) a institucionalização do campo sagrado a partir da fundação da Federação Espírita de Umbanda; e (2) a racionalização das práticas religiosas na qual o discurso cientificista deu o tom das comunicações apresentadas durante o 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Ao nosso entender, tais estratégias refletiam uma “interpretação livre” da ideologia estadonovista, uma vez que os líderes do movimento apropriavam-se do discurso nacional-desenvolvimentista para demonstrar que a umbanda era a expressão religiosa da “evolução cultural” do povo brasileiro. (OLIVEIRA, 2009, p. 79)

No Zambi-Iris, o “não ser puro” é visto como aspecto favorável, pois o “sincretismo” e a maneira particular de praticarem a Umbanda é considerada pelos seus adeptos como uma coletânea do “melhor de várias religiões”. O ser sincrético, pelo menos sob as influências indígenas, africanas e do kardecismo, é tido como um “diferencial”. É visível que há nítidas diferenças da Umbanda do Zambi-Iris em relação à Umbanda Zeliana, como o afastamento em relação às práticas mais católicas, os rituais, as músicas mais exaltadas, as danças, as entidades cultuadas (Exus e Pomba-Giras), entre outros aspectos.

Ante a todo esse contexto que analisamos, entendemos que a Umbanda nasceu como ela é, mas tentaram “nascê-la” com queriam que ela fosse. Isto porque essa religião teria nascido em solo brasileiro tal como a maioria dos cultos umbandistas hoje organizados, mas tentaram imprimir um novo “nascimento”, caracterizado por uma ideologia teológica impregnada de objetivos não meramente religiosos. Desta forma, partindo de uma análise mais particular, proponho uma categorização histórica do “nascimento” e consolidação da Umbanda no Brasil, o qual passou por cinco períodos distintos.

Uma fase “pré-tráfico negreiro”, onde ocorreram muitas formas de práticas espirituais, avariadamente, sistematizadas não universalmente, mas contextualmente, e produzidas/concebidas rizomaticamente, tanto por negros africanos quanto por indígenas residentes no Brasil anteriormente à chegada dos portugueses. Outra fase é a de “sincretização” que ocorreu a partir da efetiva colonização brasileira até final do século XIX e se viu marcada pelas trocas culturais, aprendizagem religiosa, miscigenação étnica e concorrência com a “oficialidade” obrigatória e catequizante do catolicismo

européu; sendo nessa fase que se disseminaram os Calundus, Cabulas¹³, Candomblés, Macumbas.

Por sua vez, há também a “fase da institucionalização” da religião, numa tentativa de legitimação, oficialização e apaziguamento dos ânimos anti-umbandismo, fase que vai da anúncio da religião em 1908 até meados da década de 1970 (Zélio Moraes morreu em 1975) e se caracteriza entre outros aspectos pela criação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, pelo aparecimento da Federação Espiritista de Umbanda, pela realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941) e pela intelectualização crescente da religião, tendo em Zélio de Moraes a figura de “mitologicamente fundador”.

Já o que denominamos fase “paralelo institucionalização” refere-se ao processo de pluralização da Umbanda Zeliana, isto é, o surgimento de cultos que passaram a se identificar como umbandistas, mas que não seguiam necessariamente na íntegra aos preceitos da anúncio do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Nesta fase também é possível identificar uma o exercício da Umbanda oficializada mais ou menos sincréticas com os cultos de Cabulas, Calundu, Macumba, Candomblés, grau de sincretismo heterógeno, porém com o nome de Umbanda por agregar variadas manifestações espirituais e por seguir um ou mais elementos da Umbanda Zeliana, agregando às sessões arquétipos de culturas orientais, ciganas, espíritos dos tipos nacionais brasileiros (Zés Pelintra, Baianos, Marinheiros, Marujos, entre outros), cantos ao som de atabaque e paramentas. É uma fase que ocorre juntamente com a institucionalização, dela é “caroneira” e se viu em constante mutação considerando a variedade de tendas, terreiros e reconhecimento da Umbanda enquanto religião brasileira. Os Zelianos denominavam heréticos aos não ortodoxos.

Já a fase de “Sedimentação Umbandista” ocorre a partir de 1975, pós-morte de Zélio de Moraes, até aos dias atuais, a qual segue duas linhas distintas: uma marcada pela continuidade dos herdeiros dele, os quais ainda hoje trabalham na mesma lógica ritualística anunciada em 1908 e outras linhas as mais diversas caracterizadas pela multilaterização dos cultos umbandistas, personalização daquilo que cada adepto ou

¹³ Cultos realizados no Brasil, ao final do século XIX, principalmente na Bahia, marcado pelo sincretismo dos santos católicos aos Orixás, por percussão de tambor, envolvendo rituais advindos da África. Posteriormente, no início do século XX, muitas práticas da Cabula foram adotadas pela Umbanda Zeliana, principalmente quanto ao sincretismo com o catolicismo.

grupo de adepto acredita ser o umbandismo e consolidação da fase “paralelo institucionalização”. Nesse sentido, Pery (2008, p.10) escreve que:

A Umbanda é uma religião absolutamente aberta que tem inúmeras diferenças de interpretação. Diferenças estas que variam de região para região assim como de terreiro para terreiro. É com a ritualística que nos identificamos ou não num primeiro momento, se tem atabaques ou não, se tem palmas ou não, como é a abertura, o desenrolar da gira, a que a gira se destina... O "como" pode variar e varia muito, mas devemos lançar um olhar mais profundo e examinarmos melhor os objetivos da Casa.

Por fim, a Umbanda vive hoje um sutil e heterógeno, processo de “Renovação”, que em síntese, vê-se ora em uma busca de africanização dos cultos com a adesão mais próxima aos Candomblés; combatendo a africanização; ou trabalhando em linhas mais de “desintoxicação” da religião, retirando bebidas, cigarros ou oferendas poluidoras. Há também dentro deste movimento uma busca pela “identidade menos sincrética”, ou melhor, mesmo dentro do sincretismo objetiva minimizar as práticas mais fecundas de outras religiões, a exemplo da modificação dos altares com a retirada das imagens católicas.

TERREIRO ZAMBI-IRIS: UM NOVO E RENOVADO DESENHO PARA O CULTO UMBANDISTA E A TRANSFORMAÇÃO DE UM LAR EM TERREIRO

O Terreiro de Umbanda Zambi-Iris foi fundado em fevereiro de 2013. Inicialmente eram realizadas reuniões casuais entre quatro membros praticantes do Espiritismo, advindos do Templo Espírita Cristão Luz Universal, os quais também já haviam frequentado outros terreiros de Bocaiuva, inclusive o Pai Jacó, onde o líder José passou pelos rituais de iniciação umbandistas. Um desses participantes, afirma que se considerava participante de bruxaria e de práticas análogas aos de Wicca¹⁴ e depois também frequentou o referido Templo Espírita. Os encontros ocorriam de forma restrita, contando sempre entre dois a quatro médiuns, sendo realizadas sessões de desobsessão, mensagens espirituais de conforto e psicografias. Entretanto, havia um

¹⁴ Wicca é uma religião xamânica e neopagã que se baseia por condutas pré-cristãs da Europa Ocidental e na magia dos elementares (físicos e espirituais) femininos e masculinos advindos da natureza em todos os ciclos e sistemas que a corrobora.

sentimento de que o trabalho se encontrava em nível de abertura para mais pessoas. Em meados de Junho daquele ano novas entidades começaram a se manifestar no arquétipo de Umbanda, como Pretos-Velhos, Caboclos, Exus e Pomba-Giras, Zés-Pelintras, Boiadeiros, mesmo havendo até hoje trabalhos muito símeis aos do Espiritismo (passes, desobsessão, fluidificação de água, manifestação de médicos espirituais, como Dr. Bezerra de Menezes, por exemplo).

Neste interim, oferendas já estavam sendo feitas e os demais elementos ritualísticos da Umbanda já se faziam presentes (defumação, jogo de cartas, uso de velas, estruturação gradativa do congá, uso de roupas específicas conforme cada entidade, etc.). Nascia assim a conformação atual do Zambi-Iris. Gradativamente, o terreiro foi se constituindo e até meados de junho de 2017 possuía 20 médiuns os quais frequentam regularmente as sessões.

As giras ocorrem na casa do líder José. Todavia, no dia da gira a casa se transforma num terreiro literal: móveis são afastados, monta-se outro congá, parecido com um altar, com objetos hierofanizados vindos do território-congá supradescrito, oferendas ocupam a “sala-terreiro”, velas são acesas, os pontos cantados são já ligados desde as horas mais vésperas. Conforme o tipo de cerimônia ou trabalho realizado são levadas as imagens, alguidares, copos, velas, ferramentas e roupas das entidades.

Em suma, monta-se uma “amostra” do Congá que fica no cômodo retirado da casa. Uma tarde, ou quando é festa, um dia, é o tempo que se dura para a transformação da casa em um espaço de gira, principalmente a sala de entrada e a área da frente, esta enfeitada por plantas e onde os Caboclos preferem trabalhar. A cozinha se movimenta, pois nela são preparados os chamados lanches fraternos, isto é, uma reunião de doações alimentares que são servidas nos intervalos das giras ou ao final delas; também se movimenta porque se transforma na “cozinha” das entidades, onde sempre tem cheiro de pipoca, azeite-de-dendê, cebola, entre outros elementos ritualísticos. Sob esta lógica, imediatamente questões mais profanas se arrefeciam e cedem lugar ao sagrado: não se pode falar palavrões, fumar, fazer piadas indecentes, usar o celular, ouvir músicas que não sejam os pontos, servir comidas quizadas dos Orixás com as imagens expostas, fazer fofocas ou qualquer ato de profanidade. Assim, há uma sacralização intermitente, pois terminada a gira, que não tem hora certa para acabar apenas para começar, desfaz-se o

congá, os móveis voltam para o lugar antes alocados e a casa volta a ser um espaço “profano de convivência”.

Dos 20 médiuns do Zambi-Iris, nove se consideram do sexo masculino e 11 do feminino. As profissões/ofícios/ocupações exercidas pelos que se consideram do sexo masculino são: um farmacêutico, um eletricista, dois professores da educação básica, dois garçons, um aposentado (auxiliar administrativo) e dois estudantes do Ensino Médio; quanto as que se consideram do sexo feminino: duas auxiliares de serviços gerais no setor público-municipal, uma fisioterapeuta, uma professora da Educação Básica, duas estudantes do Ensino Médio e uma universitária (Química Licenciatura); duas empregadas domésticas, uma microempresária do ramo alimentício e uma atendente de loja, graduada em Administração. Quanto à idade dos adeptos masculinos se declararam ter: duas pessoas entre 10 a 20 anos; três entre 21 a 30; três entre 31 a 40; duas entre 41 a 50; e uma entre 51 a 60. Quanto à idade do grupo feminino: duas pessoas entre 10 a 20 anos; quatro entre 21 a 30; três entre 31 a 40; duas entre 41 a 50; e uma entre 51 a 60.

Como se percebe, dos 20 médiuns, seis possuem graduação universitária e uma está em curso superior; quatro estão cursando o Ensino Médio e todos os demais já cursaram o Ensino Médio. Segundo José, líder religioso, o terreiro está sempre em construção e todos os umbandistas precisam estudar, ler e apresentar pontos de vista fundamentados na literatura umbandista e candomblecista para se atualizarem, ao menos para saber explicar os fundamentos da religião e ajudar na eliminação da intolerância religiosa, o que se torna facilitado pelos graus de escolaridade dos fiéis que frequentam o terreiro. Assim, todos estariam em contínuo desenvolvimento mediúnico, o qual incluiria também adquirir base teórica a respeito da religião por eles praticada. Por isso, em reunião interna realizada em 06 de Maio de 2017 proferiu:

Todo mundo aqui do terreiro deve estudar, nem que for estes textos chavões da internet. (Risos). Quem não estuda a lei de Umbanda acaba sendo enganado ou fazendo se parecer charlatão perante a sociedade. Todo mundo aqui sabe ler, escrever e tem condições de ajudar na formação do terreiro, porque precisamos estudar para ensinar um ao outro. Aqui não tem esse negócio de que um sabe mais do que outro, tem gente que procura se informar mais. Por isso, é que fazemos essas reuniões e o desenvolvimento [mediúnico]. Leiam bastante pra discutirmos depois no desenvolvimento,

porque pra saber pra onde ir, tem que saber onde tá. (JOSÉ, líder religioso – no Zambi-Iris).

Os umbandistas frequentadores do Zambi-Iris consideram-se adeptos a uma “Nova Umbanda” ou “Umbanda Renovada”, sincrética em alguns aspectos, mas renovadamente em outros. Afirmam que apresentam constituição própria, resultante da incorporação do consideram “melhor” de outras religiões que frequentaram, como o Espiritismo, Wicca, outros terreiros e até mesmo igrejas evangélicas/católicas, das quais acreditam ter aprendido maior conduta ética e herdaram práticas de organização e institucionalização religiosa.

No Zambi-Iris, parece ter o consentimento dos umbandistas de que a espiritualidade é um campo múltiplo e diverso, competindo ao terreiro praticar a lei espiritual, receber todos os espíritos (ainda que em procedimentos ritualísticos diferenciados) e se adequar às novas demandas sociais e de ordem espirituais:

O trabalho tem que ser feito, fazendo o melhor para todo mundo, encarnados e desencarnados. De cada lugar que nós viemos nós trouxemos experiências, juntamos tudo o que sabíamos, fizemos reuniões, experimentamos no nosso terreiro pra ver se ia dar certo, pesquisamos, trocamos ideias. Na Umbanda não tem só um caminho espiritual, tem de tudo por aí. Tudo aqui se renova a cada dia, pois estamos encarnados e isso é para aprender [...]. (PAULO, Líder religioso do Zambi-Iris, Março de 2016).

Além de um culto próprio, específico, com ritualística criada/recriada à cada gira, os líderes do terreiro afirmam que o Zambi-Iris se considera pertencente ao Movimento de Renovação da Umbanda pelos seguintes aspectos, sendo válido enfatizar que foram reproduzidas a opinião dos entrevistados:

- 1- não aderem ao uso de cigarros durante a incorporação, somente em casos de limpeza espiritual mais pesada ou solicitada pela entidade, o que durante todo o período de observação participante notei cinco usos de cigarro apenas;
- 2- não executam cobrança em nenhum trabalho realizado, seja ele qual for, por isso não é necessário a divulgação de “serviços espirituais”, apenas convites informais para participar das giras/culto;
- 3- quando possível é obrigatório o recolhimento do material oferendado e com destinação de coleta adequada (o que é dificultado pelo recolhimento por parte dos

garis ou quebra/sumiço de pessoas contra a prática de oferendar); não há sacrifício/imolação de animais de nenhuma espécie nem o uso do sangue para oferendar;

4- as imagens das entidades são essencialmente não católicas e menos sincretizadas com o catolicismo, pois essas representam uma visão eurocêntrica no contexto religioso da Umbanda, por isso se usa o termo “Orixás” e não “Santos”, não sendo necessário o médium frequentar missas ou utilizar água benta nos rituais;

5- há o gosto por menos misticismo ou “meninices das religiões Umbanda e Candomblé”, tais como não poder olhar para traz e olhar a comida arriada, não poder cruzar as pernas na gira, não poder misturar imagem de Orixás com os Exus;

6- Exu não é um ser extremamente evoluído, mas também não fala palavrão, não joga ao chão o “cavalo/égua/aparelho¹⁵”, pois mesmo que apresente “incorporação trevosa” (mãos retorcidas, curvados, falando em tom mais grave) não é demônio e nem possui chifres, rabos, etc.;

7- A expressão pai/mãe-de-orixá¹⁶ é a denominação dada aos responsáveis pelos terreiros, os líderes, devendo ser, assim, respeitados, mas o conhecimento dele/dela não deve ser superior hierarquicamente, há uma visão horizontal da participação e dos *status* no terreiro, não sendo obrigação chamar os líderes de “pai” ou de “mãe”, embora muitos optam por chamar os líderes do Zambi-Iris de “Pai”/ “Painho”.

8- os assentamentos não precisam seguir um padrão estrutural rígido e inflexível, pois podem ser “moldados” em comum acordo entre a entidade e o médium;

9- os símbolos ritualísticos, inclusive os que compõem as comidas das entidades, são feitos e tomados à égide da consciência, isto é, não são usados para mascarar entidades, justificar amoralidades ou para alcançar níveis hierárquicos superiores nos terreiros, nem como um enigma incompreensível e injustificável, porque eles são usados em sentido consciente e proposital para sustentar energeticamente os trabalhos, alcançar a evolução moral do médium e a execução da caridade;

¹⁵ Designação aos médiuns que incorporam; homens que incorporam no dialeto das entidades denomina-se “cavalo” e mulheres “égua”. Aparelho tem o mesmo sentido, porém mais vinculado ao Espiritismo.

¹⁶ Mesmo que pai/mãe-de-santo, porém não reconhecem Orixás na personalidade de Santo católico. Por isso utilizam o termo pai/mãe-de-orixá.

10- a Umbanda praticada no Zambi-Iris não é mais evoluída ou superior a outras casas de Umbanda, Candomblé e demais religiões, sendo necessário apenas compreender que religiões são várias e várias são as ordens praticadas;

11- os cargos e funções exercidas dentro do terreiro são escolhidas pelas entidades, pela vontade em querer executar ou por afinidade, não estando relacionada ao sexo/gênero, por exemplo, como no caso de tocar os instrumentos serem apenas responsabilidade dos homens não incorporantes ou a cozinha ser das mulheres;

12- embora as entidades sejam superiores e divindades, elas compreendem as regras e a perspectiva filosófica/ideológica de cada terreiro, respeitando, por exemplo, algumas vontades e opiniões dos médiuns durante as giras ou na conformação ritualística/estrutural do terreiro;

13- toda a construção normativa, instrutiva, ritualística, teológica e doutrinária do terreiro pode mudar em acordo com os desígnios da “espiritualidade maior – Zambi/Deus” ou da necessidade dos umbandistas.

14- há um afinamento para com, o aspecto mais “afro”, indígena e do Espiritismo da Umbanda, práticas típicas de bruxaria, magia elementar e esoterismo, e menos com a prática mais catolicizada;

15- qualquer médium pode incorporar todas as entidades, inclusive Orixás, pois a feitura (fazer o “Santo”/Orixá) não é um processo terreno, mas sim uma herança espiritual, ocorrendo também que mesmo não sendo “filho/a” de determinado Orixá o médium pode se aproximar e passar a ser “filho/a” do Orixá;

16- além do culto aos Orixás, entidades de direita e esquerda, são cultuadas divindades do Espiritismo, do Candomblé e da própria Umbanda, por isso o terreiro se chama Zambi-Iris, um culto ao criador Zambi e às demais divindades cultuadas, sendo “Iris” referência à deusa grega e mensageira “Íris” e ao elemento colorido do sistema ocular “íris”, responsável pelo controle da entrada de luz nos olhos. Portanto, o nome do terreiro se reporta às várias “entidades mensageiras de Zambi”, responsáveis por conduzir a “luz” ao terreiro.

O movimento de Renovação da Umbanda a que os entrevistados se referem não está vinculado a um movimento institucionalizado por assim dizer, até mesmo porque não é comum as religiões de cunho afro-ameríndio-euro-brasileiras, segundo Prandi (2004) e Santo (2014), promoverem o proselitismo ou se aderirem a

organizações/filiações de cunho mais organizada, universalizadas e promotoras de uma “unidade religiosa”, como o faz o Espiritismo por meio da Federação Brasileira de Espiritismo (FEB), por exemplo. Por isso, é um movimento heterógeno e sutil, pois não há unicidade desse movimento, nem um alicerce organizacional institucionalizado.

[...] o buscador espiritual enfrenta agora uma riqueza de opções, e que, apesar de pequenos incrementos no número de adeptos no Candomblé, nem o Candomblé nem a Umbanda têm suficiente unidade federativa ou representativa - e muito menos capacidade ou interesse em se publicitar - para competir com o proselitismo agressivo de outras contingências religiosas, principalmente as igrejas pentecostais. (SANTO, 2014, p.123)

Todavia, acreditamos haver um “movimento de renovação”, onde muitos terreiros, como o Zambi-Iris, realizam uma nova dinâmica Umbandista para perpetuarem a religião, ainda que de modo fragmentado, com ideologias de renovação diferenciada ou mesmo sem estar conscientes de uma renovação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Situamos o movimento de renovação, embora renovação não seja sinônimo de unificação ou unidade de pensamento, como uma estratégia de sobrevivência, principalmente contra o ataque e avanço das religiões neopentecostais. “Nos tempos atuais, as mudanças pelas quais passam essas religiões são devidas, entre outros motivos, à necessidade da religião se expandir e se enfrentar de modo competitivo com as demais religiões.” (PRANDI, 2004, p.224). A renovação pode ser considerada sob a ótica da reafricanização do culto umbandista, para alguns a desafricanização ou ainda uma postura mais dista do Candomblé, como aqueles que pretendem se afastar das práticas mais católicas. Enfim, a renovação da Umbanda ainda é um conjunto em elaboração, mas que de fato já sinaliza algumas modificações teológicas, doutrinárias e ritualísticas, a exemplo do Zambi-Iris.

A reinvenção do culto umbandista pelo Zambi-Iris realiza dois percursos em relação à sua formação, bem como a sua herança constitucional advinda de uma gama outras religiões: por um lado firma-se uma perspectiva de adesão ao “melhor” de cada religião por onde passaram, diga-se “melhor filtrado, selecionado”, como adaptações e

adesão a orações, mecanismos e técnicas ritualísticas, administração religiosa-institucional de outras religiões; por outra via se posiciona enquanto rompedores para com o que “não seria melhor”, isto é, o que julgam pueril, mistificado, sincretismo com imagens católicas, fundamentos mais ortodoxos do Candomblé, entre outros.

Por fim, a “Renovação” tida por eles é, antes de tudo, uma forma de se posicionar no campo religioso umbandista/religioso, visto que não se encontram enraizados dentro de uma perspectiva zeeliana da Umbanda, nem mesmo de outras Umbandas ora mais afinadas com o Candomblé, ora mais dogmática. Em outras palavras, há uma tentativa de singularização dentro de um universo ontologicamente plural e variado, onde o renovar-se implica em se legitimar.

REFERÊNCIAS

BROWN, Diana. Uma História da Umbanda no Rio. *In: Cadernos do ISER, Umbanda e política*, nº 18. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

CHAUÍ, Marilena. Brasil – Mito Fundador e Sociedade Autoritária. São Paulo: Editora: Fundação Perseu Abramo, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. *In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Caminhos da Alma*. São Paulo: Summus, 2002.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de Umbanda durante o Estado Novo. *In: CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, nº 14 – Setembro de 2009, p. 60 – 85.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Uma discussão teórica sobre as interpretações do mito fundador da Umbanda. *In: Revista Jesus Histórico*, v. 11, p. 90-107, 2013.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PERY, Iassan Ayporê. **Umbanda: Mitos e Realidades**. Centro Espiritualista Caboclo Pery: Niterói, 2008.

PINHEIRO, André de Oliveira. *Revista Espiritual de Umbanda: Mito Fundador, Tradição e Tensões no Campo Umbandista*. 2009. 124f. **Dissertação**. Mestrado em História - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis Santa Catarina.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados** vol. 18, nº 52, p. 223-238. 2004.

REEBER, Michel. **Religião**: termos, conceitos e ideias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não *nasceu*: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *In: V Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura- ENECULT*, Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia, 27 a 29 de maio de 2009.

SANTO, Diana Espírito. Algumas observações em torno da renovação na Umbanda urbana contemporânea. *In: Mneme – Revista de humanidade*. Caicó, v. 15, n. 34, p. 122-150, jan./jun. 2014. Dossiê Religiões Afro-brasileiras.

SANTOS, Milton Silva dos. Afinal, o que são as religiões afro-brasileiras? *In: FELINTO, Renata (Org). Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula*. Saberes para os professores, fazeres para os alunos. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2012. p-11a 21.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2008.