



Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX

Umbanda, Magism and Religion: the search for conciliation in the first half of the twentieth century

Artur Cesar Isaia*

Resumo

O texto tem como proposta investigar o posicionamento de alguns intelectuais da umbanda na primeira metade do século XX, evidenciando suas tentativas de conciliação entre religião e magia. Partindo do reconhecimento da oposição estatal entre religião e magia, o texto evidencia as operações conciliatórias dos intelectuais da umbanda, no sentido de, ao mesmo tempo trazer a magia para o âmbito da nova religião, dotá-la de uma base ética e separá-la de manifestações rituais não toleradas pelo estado e por ele criminalizadas. Neste sentido, os intelectuais da umbanda desenvolveram um difícil trabalho, tentando, ao mesmo tempo, reconhecer o papel da magia na religião e superar os interditos que opunham as mesmas no senso comum e na legislação. As fontes trabalhadas dizem respeito, sobretudo, às publicações doutrinárias surgidas na primeira metade do século XX e que se propunham a normatizar e codificar a umbanda. O texto também discute o papel e a importância da palavra escrita na umbanda, relativizando o seu papel como constituinte da religião.

Palavras-chave: Umbanda. Magia. Palavra Escrita. Religiões Afro-Brasileiras.

Abstract

This article aims to investigate the positioning of Umbanda intellectuals in the first half of the twentieth century, showing their attempts to reconcile magic and religion. Taking into account opposition of the state between religion and magic this text highlights the operations of Umbanda intellectuals to approximate magic from the new religion, and give to magic an ethical basis that helped to separate magic from those rituals not tolerated by the state. The text emphasizes that Umbanda Intellectuals did a good job when tried to recognize the role of magic within religion and to overcome the injunctions that led the common sense to reinforce such opposition. Bibliographic sources relate, especially, to doctrinal publications from the first half of twentieth century that intended, overall, to normalize and code Umbanda. The article finally discusses the relevance of the written texts in Umbanda showing their role for such religion.

Keywords: Umbanda. Magic. Written Word. Afro-Brazilian religions.

Artigo recebido em 17 de novembro de 2011 e aprovado em 27 de dezembro de 2011.

* Doutor em História Social, Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, UFSC, Pesquisador do CNPq. Brasil. E-mail: arturci@uol.com.br

Introdução

Há alguns anos Paula Monteiro publicou um interessante trabalho, no qual analisava a constituição do campo religioso brasileiro e, particularmente, enfocava a separação entre o considerado religioso e mágico na sua estruturação (MONTERO, 2006). Para a autora, a forma como se constituíram as “institucionalidades religiosas” no Brasil levou em consideração, a oposição entre o reconhecido como religioso e uma ampla gama de práticas mágicas, enquadradas penalmente. O reconhecimento de uma prática como religiosa pelo Estado tinha como paradigma o cristianismo:

A jovem república tinha diante de si a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos, índios (e imigrantes) em uma sociedade civil, a qual se fundamentaria sobretudo na produção de sujeitos passíveis a serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião (cristã) (MONTERO, 2006, p. 51).

Por outro lado, o advento da república brasileira trouxe o reconhecimento de discursos próximos ao Estado (notadamente o discurso jurídico e o médico) a práticas consideradas religiosas, sempre opostas ao considerado mágico. Essa questão já havia sido discutida por Emerson Giumbelli ao debruçar-se sobre a constituição do espiritismo o Brasil, justamente propondo estudar como e em que circunstâncias o Estado vai reconhecer uma prática como religiosa, separando-a da magia (GIUMBELLI, 1997).

O reconhecimento do estatuto religioso ou mágico pelo Estado e pelos discursos próximos a ele vincula-se a realidades muito atuais. Paula Montero sustenta que, ainda hoje, o modo como aparecem as alternativas religiosas entre nós está profundamente marcado pela histórica ação com que o Estado e o discurso médico-legal separaram o considerado religioso do considerado mágico:

[...] as particularidades da formação do estado e da sociedade civil no Brasil construíram o pluralismo religioso a partir da repressão médico-legal a práticas percebidas como mágicas, ameaçadoras da moralidade pública. Dessa forma, o modo como hoje se apresentam as “alternativas” religiosas resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas no qual médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, os consensos historicamente construídos sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídos ao longo de suas trajetórias e as expectativas do público e dos concorrentes (MONTERO, 2006, p. 56).

Mesmo com a descriminalização das atividades espíritas pelo Código Penal de 1942; mesmo com a tolerância do Estado à realização do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda (que teve seus Anais impressos e circulação permitida pela ditadura getulista)¹, permaneceram o que Montero chama de “consensos historicamente construídos”, como uma realidade de longa duração, capazes de sempre poder enquadrar práticas julgadas atentatórias aos “interesses sociais”². A presença da magia na obra dos intelectuais umbandistas, portanto, vai refletir a tensa interlocução entre estes agentes religiosos e, por outro lado, o Estado e discursos como o médico, o jurídico e o da igreja católica. Dentro desse contexto é que proponho explorar a forma pela qual a literatura umbandista produzida na primeira metade do século XX, vai tentar negociar uma solução capaz de enquadrar as práticas mágicas da umbanda em uma leitura o mais próxima possível da teologia cristã.

1 Intelectuais da Umbanda, Religião e Magia

A presença da magia na umbanda é aqui estudada a partir de um “*corpus*” específico: as fontes escritas relativas à religião. Vários autores encararam a umbanda em suas conexões com o caráter livresco do espiritismo francês do século XIX, surgindo daí uma visão da nova religião como essencialmente ligada à tradição escriturística. Renato Ortiz (1988), por exemplo, insistiu na presença das racionalizações, que acompanham o surgimento e estruturação da religião no Brasil. O autor, amparado em Weber, via a obra dos intelectuais umbandistas e a estruturação burocrática da nova religião integrando um fenômeno maior de legitimação racional. Nesse fenômeno, as exegeses doutrinárias, as tentativas de codificação ritual, a fundação das diversas federações e a literatura umbandista, integrariam um esforço em dois sentidos: “a racionalização da empresa sagrada umbandista e a racionalização das crenças e práticas religiosas” (ORTIZ, 1988, p.

¹ Ver a este respeito Isaia (2009).

² Comentando o Código Penal de 1942, escreve Giumbelli: “se examinarmos a redação dos artigos... percebemos que a condenação não recai propriamente sobre determinada crença ou saber – como era o caso do art. 157 do Código de 1890; procura-se definir práticas cujo ponto em comum residiria no prejuízo, real ou virtual, propiciado à ‘saúde pública’”. Nesse plano, podiam se enquadrar rituais associados não só à “‘macumba’ e ao ‘candomblé’, como à ‘umbanda’, ao ‘espiritismo’ e até às práticas do ‘catolicismo popular’ e do ‘pentecostalismo de cura divina’”. Assim, por exemplo, para os espíritas [...] ficara claro que o novo código penal conferia armas potentes para seus perseguidores” (GIUMBELLI, 1997, p. 220).

212). No último caso, Ortiz identifica, à medida que o século XX avança e a sociedade brasileira ganha em complexidade, um esforço da umbanda em fornecer interpretações racionalizantes para as crenças oriundas da ancestralidade afro-ameríndia.

Paula Montero e Renato Ortiz, por outro lado, consideraram a umbanda uma religião essencialmente livresca, sendo o sagrado umbandista apreendido através do livro. Assim, do candomblé para a umbanda teríamos a passagem de uma cultura oral para uma cultura escrita (MONTERO; ORTIZ, 1976). Da mesma forma, Maria Isaura Pereira de Queiroz alinhava-se entre os defensores do caráter letrado da umbanda: “Seu inegável prestígio deriva, sem dúvida, do fato de que é uma religião ‘letrada’ (ao passo que o candomblé, do qual provém, é uma religião de transmissão oral)” (QUEIROZ, 1988, p. 72). Entre o espiritismo, herdeiro de uma tradição letrada e moderna e a umbanda vão se desenvolver, para Paula Montero, jogos identitários, visando justamente à qualificação social. Para a autora, referindo-se à umbanda em São Paulo, os terreiros aproximaram-se do espiritismo “cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela ideia de magia” (MONTERO, 2006, p. 53).

Embora concorde com a aproximação da umbanda com o espiritismo, não a endosso totalmente, nem a presença do livro como ligada à umbanda de forma estruturante. A aproximação com o espiritismo aconteceu, o livro foi valorizado, mas não enxergo, tanto uma quanto outro como constantes identitários da umbanda³. Encaro o livro, antes de tudo, como uma estratégia dos intelectuais umbandistas, no sentido de aproximação com os códigos simbólicos socialmente dominantes e de projeção de uma identidade valorizadora dos mesmos na nova religião. Esses intelectuais são aqui vistos como homens e mulheres especializados na produção e disseminação de conhecimento⁴. Além disso, se pensarmos no reconhecimento institucional da distinção religião e magia, apontado por Montero na configuração do campo religioso brasileiro, esses escritores aparecem como seres

³ A tradição sociológica tributária de Roger Bastide encarou o surgimento da umbanda, relacionando-a ao que o autor denominou de “espiritismo de umbanda”, provavelmente influenciado pelas fontes dos intelectuais e federações, que, sobretudo nos anos 1940 e 1950, utilizavam esta expressão. Bastide estudou o que chamava de “espiritismo de umbanda”, fundamentado-se na dinâmica das transformações sociais operadas no Brasil na primeira metade do século XX. A categoria “classe social” aparece como instrumental básico de análise. Assim, o “Espiritismo de Umbanda” seria o produto da afirmação do proletariado (de origem rural) e, portanto, da integração do negro no espaço urbano, onde não encontra receptividade, nem no Espiritismo de matriz francesa, muito menos no catolicismo. Ao contrário da explicação de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que advogava um “continuum” entre Espiritismo e Religiões Africanas, Bastide defendia a tese da existência de dois sistemas opostos, sujeitos a combinações com base em uma lógica inerente aos interesses de classe. Ver a esse respeito (BASTIDE, 1967).

⁴ Ver a esse respeito o estudo de Le Goff (1973) sobre o surgimento da categoria intelectual no ocidente, que acompanha o aprofundamento da divisão social do trabalho medieval.

engajados politicamente na luta pela afirmação de uma religião, na qual abundam os conteúdos mágicos. Esse comprometimento em prol do reconhecimento pelo Estado leva esses escritores umbandistas a uma posição próxima à visão de Mário de Andrade, o qual defendia que os anos 1920 no Brasil, o crescente engajamento dos homens de letras fixou o conceito de intelectual entre nós, afastando-os do diletantismo (ANDRADE, 1974).

Particularmente importante para o reconhecimento da umbanda frente ao poder público foi o relacionamento mantido entre os intelectuais da religião e o Estado pós-1930, principalmente com a ditadura do Estado Novo. Esses intelectuais buscaram a harmonia com o Estado Novo, procurando mostrar a religião como “acima de qualquer suspeita” e totalmente amparada na legislação em vigor (ISAIA, 2009). Nesse sentido, os intelectuais da umbanda seguiam a tendência de focarem sua atuação como representantes religiosos no âmbito do Estado. Como já frisou Mônica Velloso uma das características dos homens de letras do Brasil pós-1930 foi justamente o engajamento político (VELLOSO, 1987). A relação com o Estado Novo, apesar da repressão às religiões afro-brasileiras, longe esteve de ser desprezível, aparecendo evidências empíricas da familiaridade desses intelectuais com a ditadura getulista (ISAIA, 2009). Essa familiaridade não era peculiar apenas aos intelectuais da umbanda. Carlos Drummond de Andrade, Mário de Andrade, Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, Cândido Portinari foram exemplos de intelectuais brasileiros que trabalharam com Gustavo Capanema no Ministério da Educação (VELLOSO, 1987)⁵. No caso dos intelectuais da umbanda, o Estado mostrava-se fulcral para o encaminhamento das suas demandas, em um momento em que o mesmo procurava ser visto como o lugar de realização das reivindicações sociais. Aliás, não era apenas no âmbito dos intelectuais da umbanda que isso acontecia, a Federação Espírita Brasileira, apesar das restrições institucionais e das incursões policiais ocorridas durante o Estado Novo, parecia contar, junto às instâncias decisórias do regime, “para cada detrator com um defensor de importância equivalente” (GIUMBELLI, 1997, p. 260).

Por outro lado, esses intelectuais circulavam em redes de sociabilidades, em federações umbandistas, em editoras e publicações, nas quais é possível marcar posições

⁵ Não se está afirmando que esses intelectuais tivessem uma identificação com o regime, nem que apoiassem a ditadura e as medidas repressivas por ela tomadas. Trabalharam para o estado, mas longe estavam de identificarem-se com a ditadura, como foi o caso, por exemplo, do grupo de intelectuais que gravitava em torno de Lourival Fontes (VELLOSO, 1987, p. 4).

que não são apenas pessoais, mas relacionais. Contudo, mais do que sua condição de meros produtores de conhecimento e mais do que o valor intrínseco desse conhecimento⁶, esses intelectuais associavam-se formal ou informalmente a redes de sociabilidades. Segundo Ângela Castro Gomes (2004, p. 51), as redes de sociabilidade articulam seus membros desenvolvendo “práticas culturais de oralidade e/ou escrita”. Assim, interessa-me também, ainda que não trate disso especificamente neste texto, essas redes de sociabilidades, as posturas comuns entre os membros, as alianças, os comuns pertencimentos a grupos, federações etc., que emprestam, em parte, inteligibilidade à postura desses intelectuais. Por outro lado, se a umbanda, através dos seus intelectuais e das diversas federações que surgiram, aproximou-se do livro e do espiritismo em um determinado momento de sua constituição histórica, mesmo assim, boa parte dos seus adeptos, médiuns e dirigentes permaneceram refratários a essa estratégia. Esse processo foi captado por Lísias Negrão, ao investigar as tensões existentes entre as federações umbandistas e os “terreiros” em São Paulo. Ou entre os intelectuais umbandistas, ligados à cultura livresca e os médiuns e pais-de-santo, ligados à cotidianidade umbandista:

Se o líder de federação e (ou) o intelectual umbandista assume a posição sacerdotal tal como definida por Weber e como pretende Ortiz, sua presença e atuação não condena à morte o feiticeiro pai-de-santo, seja mediante sua eliminação ou cooptação, embora ambas sejam tentadas... Ele continua a atender sua clientela mediante recursos mágicos não moralizados ou moralizados segundo outros códigos que não os vigentes, contrapondo sua eficácia aos pelos moralizadores convencionais do movimento federativo. Cremos que as análises... sobre o universo simbólico dos terreiros e a cosmogonia de seus pais-de-santo serão suficientes para demonstrar não só a permanência da magia e do mago, embora moralizados de forma peculiar, mas também suas tensas relações com as federações de vocação mais acentuadamente sacerdotal (NEGRÃO, 1996, p. 31).

Em síntese, conforme já me referi em trabalho anterior, encaro com reserva e de forma relativa a presença do livro e da escrita na umbanda:

⁶ Servem aqui, as reflexões sempre atuais de Duby, em um texto seminal para a História Cultural, datado do final dos anos 1960. Naquela ocasião, insistia o autor na necessidade do historiador libertar-se de uma análise “estetizante”, centrada apenas no julgado valor das obras artísticas ou literárias. Igualmente, alertava para que se fizesse uma história das crenças, não limitada ao valor da exegese teológica (DUBY, 1998). Essas reflexões de Duby são extremamente pertinentes, quando pensamos um “*corpus*” documental, como a obra dos intelectuais da umbanda, contra a qual se poderia objetar muitas vezes, uma carência de formação teológica, comparável a dos intelectuais das religiões tradicionais. Muitas vezes abundam incoerências históricas, informações inexatas, fabulações facilmente detectáveis. Contudo, esse “*corpus*” vai ser interrogado atendo-se ao chamamento da história artística e literária proposto por Duby: libertando a primeira “do que provém da estética” e a segunda do valor intrínseco da produção de teólogos e filósofos (DUBY, 1998).

Adotamos uma postura relativizante, tanto no que concerne ao papel normatizador dessas exegeses e desses intelectuais na umbanda, como em se tratando da função do livro na nova religião. Sendo assim, encaramos o “fazer-se” umbandista como dotado de força inventiva suficiente para bloquear a mera reprodução da obra dos intelectuais. Em vez de perseguirmos a obra dos intelectuais de umbanda como matriz da nova religião, evidenciamos aqui apenas seu esforço em dialogar e afirmar-se frente a significações historicamente reconhecidas como capazes de nomear a realidade (ISAIA, 1999, p. 98)

Sendo assim, fica claro o por que da escolha da palavra escrita e dos intelectuais da umbanda como fontes para o estudo da magia nesta religião. Reconheço sua importância para explicitar a intenção de um determinado grupo (intelectuais umbandistas) de imprimir sua direção à religião, ao mesmo tempo que defendo a insuficiência delas para explicar de forma totalizante o que seja a umbanda. A presença da magia no livro e o trabalho dos intelectuais são vistos a partir da sua busca pelo escriturístico, fugindo do que consideram o caráter ágrafo do candomblé. Defendo que essa busca é indicativa de um esforço de determinado setor da umbanda em situar-se contemporaneamente à modernidade, em oposição às expectativas nutridas por vários discursos (como o médico, o jurídico e o católico), que viam a nova religião, tanto como sintoma de atraso, quanto não a diferenciando do candomblé, catimbó, macumba etc. Reitera-se sempre a intenção desse setor em nomear a realidade e ter a palavra avalizada sobre tudo o que concerne à umbanda, opondo-a ao que dificultasse sua identificação com o progresso, com a modernidade. Essa intenção revela claramente uma estratégia de poder estudada por Bourdieu, quando defende a necessidade da ciência social ter como objeto as operações sociais de nomeação da realidade: “Todo o agente social aspira, na medida de seus meios, a este poder de nomear de constituir o mundo nomeando-o” (BOURDIEU, 1996, p. 81)⁷. Para Bourdieu, desde atos cotidianos como mexericos e insultos, até os mais solenes e ritualizados são instrumentos de nomeação da realidade, condições necessárias para que um grupo usufrua a autoridade simbólica. Dessa forma a literatura dos intelectuais da umbanda aparece como o meio e o esforço de um grupo que pretende ter a palavra final do que seja a religião. Bourdieu mostra como a eficácia performativa do discurso está assentada em uma autoridade reconhecida socialmente (daí as lutas dos intelectuais umbandistas em

⁷ O autor defende a aplicação da teoria neo-kantiana em relação à análise do mundo social, na medida em que “a nomeação contribui para constituir a estrutura desse mundo, de uma maneira tanto mais profunda quanto mais amplamente reconhecida (isto é, autorizada)” (BOURDIEU, 1996, p. 81).

mostrarem-se como os legítimos representantes da nova religião, em oposição aos considerados mistificadores, charlatões, macumbeiros etc.). (BOURDIEU, 1996).

É nesse esforço para impor o consenso do que seja a religião e a identidade dos “verdadeiros” umbandistas é que a palavra escrita vai aparecer como estratégia autorizada de disseminação doutrinária. Através da palavra escrita os intelectuais umbandistas vão divulgar suas exegeses sobre a presença da magia na nova religião, esforçando-se para demonstrar erudição. As exegeses sobre a magia apareciam como momentos em que esses intelectuais tentavam interpretar as práticas mágicas ocorridas na cotidianidade umbandista, dotando-as de um substrato o mais próximo possível das exegeses teológicas judaico-cristãs. Por outro lado, as reflexões sobre a magia nos livros dos intelectuais umbandistas aparecem compondo o projeto maior dos mesmos em ir ao encontro da modernidade, da ciência, opondo-se ao considerado atrasado, bárbaro, inculto. Esse esforço na direção do considerado moderno, civilizado, é apreendido a partir das reflexões de Michel De Certeau, para quem o escriturístico afirmou-se como prática mítica moderna. Nesse sentido a obra dos intelectuais umbandistas é vista como plena de valor mítico, na acepção que De Certeau (1994, p. 224) dá ao termo: “um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma sociedade e que as articula simbolicamente”. Assim, a obra escrita dos intelectuais umbandistas pode ser compreendida a partir da mesma ambição com que o ocidente tentou fazer de “sua história” a última palavra sobre “a história” (DE CERTEAU, 1994, p. 224). Em outras palavras, a partir do esforço em fundar um discurso hegemônico que tem a intenção (somente a intenção) de pairar acima da diversidade das práticas mediúnicas e mágicas próprias da umbanda e normatizá-las, anulando e desqualificando o que não se enquadra ao seu projeto. Referindo-se ao mito da prática escriturística moderna, escreve De Certeau (1994, p. 224):

A prática escriturística assumiu valor mítico nos últimos quatro séculos reorganizando aos poucos todos os domínios por onde se estendia a ambição ocidental de fazer sua história, e assim, fazer história. Entendo como mito um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma sociedade e que as articula simbolicamente. No ocidente moderno não há mais um discurso recebido que desempenhe esse papel, mas um movimento que é uma prática: escrever. A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto. O “progresso” é de tipo escriturístico. De modos os mais diversos, define-se portanto pela oralidade (ou como oralidade) aquilo de que uma prática “legítima” – científica, política, escolar etc. – deve distinguir-se. “Oral” é aquilo

que não contribui para o progresso; e, reciprocamente, “escriturístico” aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição.

Penso que é muito sintomático que Michel de Certeau refira-se ao que se posta em alteridade à prática escriturística como um “mundo mágico das vozes e da tradição”. O adjetivo “mágico” na frase parece-me indiciário de outra dicotomia imaginária, extremamente relacionada com progresso e tradição, tratada pelo autor. Refiro-me à oposição magia e sociedade proposta pela sociologia das religiões herdeira de Durkheim e à oposição magia e religião proposta, guardadas as suas peculiaridades, tanto por aquela sociologia quanto pela teologia cristã.

Encaro a presença da magia na umbanda de outra forma. Não endosso a oposição entre religião e magia existente na sociologia tradicional das religiões nem na teologia cristã. Um discípulo de Durkheim, Mauss vai reconhecer a magia enquanto prática social. Mauss via a magia ligada à noção de representações coletivas (portanto, integrada à sociedade). Isso fica claro quando Mauss comenta as teses de Lehmann, segundo as quais a magia era explicada a partir de percepções ilusórias, alucinatórias; estados de excitabilidade, que tinham sua gênese da psicologia individual. Mauss achava que essas percepções ilusórias e esses estados de excitabilidade tinham sua gênese na própria sociedade: “Admitimos, portanto, como Lehmann, que a magia implica a excitabilidade mental do indivíduo... Mas negamos que o mágico possa chegar sozinho a esse estado e que ele próprio se sinta isolado” (MAUSS, 2003, p. 164). Mauss rompe com os pares religião-sociedade *versus* magia-indivíduo proposta por Durkheim, preocupando-se primordialmente com o estudo dos ritos (aqui sim haveria uma dicotomia entre ritos mágicos e religiosos). Em Max Weber vamos ter uma explicitação maior desta possibilidade de convivência não só entre religião e magia, mas entre sociedade, religião e magia. Embora continue a pensar religião e magia como tipos ideais opostos, Weber vai interessar-se em mostrar as possibilidades de convívio entre elas na realidade empírica. Um exemplo disso está quando o autor, em *Economia e sociedade* mostrar as relações possíveis entre um Deus cultuado ou forçado. Assim, ao referir-se ao hinduísmo, nota a presença do que chama de “racionalizações de coerção divina”:

Naturalmente, os elementos específicos do “serviço divino”, a oração e a oferenda ou sacrifícios são, a princípio, de origem mágica. Na oração não há solução de continuidade entre fórmula mágica e precisamente a prática tecnicamente racionalizada de rezar, como a que aparece nesses manuais de orações e outros meios técnicos semelhantes, como esses varais de orações jogadas ao vento ou colocadas nas imagens sagradas; o mesmo em relação ao rosário, quando se conta por voltas (quase inteiramente produto da racionalização hindu de coerção divina). Todos esses casos estão mais próximos da magia do que da súplica (WEBER, 2009, p. 292).

Na historiografia contemporânea, a coexistência entre religião e magia aparece, por exemplo, na obra de Keith Thomas, referindo-se à Inglaterra dos séculos XVI e XVII. O considerado mágico frequentava, para Thomas, o discurso dos teólogos protestantes, interessados em denunciar algumas práticas incentivadas por parte da hierarquia católica para trazer saúde, fortuna, boas colheitas etc. Por outro lado, os mesmos registros de magia estavam presentes no discurso dos teólogos católicos e dos concílios, que acusavam as práticas mágicas existentes na cotidianidade da própria igreja católica (THOMAS, 1991, p. 51). Podemos ver que Thomas não está interessado em discutir a natureza ontológica nem da religião nem da magia. Seu interesse está em compreendê-las através de um olhar relacional, no qual o principal é o entendimento do lugar sociocultural de quem a elas se refere⁸, o que assumo como procedimento teórico. Quando se refere às posturas dos puritanos, anglicanos e católicos frente à magia, o autor está interessado, sobretudo, em compreender o jogo discursivo que tinha na palavra magia o centro da sua argumentação. Thomas está interessado em compreender as posições que fazem com que um grupo construa a distinção religião/magia. Uma postura semelhante, capaz de preocupar-se, sobretudo, com o significado atribuído pelos atores sociais ao termo magia, portanto, com uma preocupação basicamente sociocultural, aparece em estudo de João José Reis sobre a biografia do africano liberto Domingos Sodré. Nessa obra, o autor mostra a circulação interdiscursiva do termo “malefício”, herdado da inquisição e incorporado à prática policial do século XIX:

⁸ Nesse sentido, o autor trata de um caso emblemático: o dos teólogos católicos e do alto clero. Keith Thomas mostra que, no período medieval, as acusações de magia e paganismo poderiam ser arrefecidas segundo o seu interesse. “Sua postura em relação à credulidade dos adeptos mais simples foi, durante toda a Idade Média, fundamente ambivalente. Viam-nos com maus olhos... mas não tinham a mínima vontade de desestimular atitudes que pudessem aumentar a devoção popular. Se a crença na eficácia mágica da hóstia servia para aumentar o respeito pelo clero e fazer com que os leigos fossem mais regularmente à igreja, por que então não tolerá-la tacitamente?” (THOMAS, 1991, p. 54).

O uso do termo malefício denota uma mentalidade policial ainda radicada nos princípios da inquisição, que designava como tal as artes diabólicas dos assim definidos como “feiticeiros”, ou sua capacidade de fazer mal através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau-olhado, imprecações. De fato, todas as formas de paganismo e práticas mágicas, mesmo inofensivas e até benéficas – o curandeirismo inclusive – seriam reduzidas à categoria de “maleficium” pelos inquisidores (REIS, 2008, p. 128).

Ao contrário do que acontecia entre católicos, puritanos e anglicanos estudados por Thomas, interessados em separar o religioso do mágico, os primeiros intelectuais e dirigentes da umbanda, tentaram trazer a magia para o âmbito da religião, assumindo as práticas mágicas pré-existentes na tradição afro-ameríndia, numa exegese capaz de racionalizá-las. Um breve exemplo disso está em uma das teses aprovadas no Primeiro Congresso da Umbanda, acontecido em 1941:

As tendências da umbanda, pelo menos na forma pela qual a vemos praticada, no nosso meio, são francamente para a magia e isto lhe denuncia as origens. Todos esses atos e atitudes, todas essas situações e circunstâncias na evolução de um terreiro, não obstante a falta de uma sequência lógica que lhes estabeleça um laço e lhes dê a precisa unidade, sem o que lhes faltará a necessária força para atingir os colimados fins, todos esses atos e atitudes... nos fazem pensar no ritual observado nos santuários antigos, nos templos de antanho, nos lugares onde os gênios das civilizações que se foram praticavam a santa ciência dos elementos, evocando os princípios sob a proteção dos deuses (REGO, 1942, p. 112).

Outro exemplo podemos ver na obra de Matta e Silva, que opõe à magia descontrolada, aética do passado africano, à magia umbandista, controlada por um código de ética religioso e próximo ao cristianismo. Ao fazer a apresentação do plano de sua obra, escreve:

Se você deseja conhecer e entender muitos dos nossos segredos de alta magia, então leia... Se você, leitor, tem sede de saber alguma coisa de certo e prático sobre a magia, em relação à lua, à mulher e à iniciação, então leia... Mas se você pensa que aqui vai encontrar uma doutrina bizarra, patética e fetichista, não leia... isso você encontrará nas obras que dissertam sobre africanismo, pajelança, catimbó, candomblé, comida de santo, camarinha, ebó, etc., apresentados como umbanda (MATTA e SILVA, 1985, p. 6).

O autor está claramente assumindo que a umbanda possui “segredos de alta magia”, contudo, esses segredos, que compõem a parte iniciática da umbanda são colocados pelo autor em total alteridade às práticas mágicas do candomblé, da pajelança ou do catimbó. Já em uma das obras pioneiras da palavra escrita na umbanda, publicada em 1933, Leal de Souza usa um argumento que aparece como recorrente nos livros dos intelectuais que tentavam exegeses para a magia na nova religião: a relação entre magia e a teoria do fluido animal, desenvolvida no século XVIII por Mesmer (1734-1815). Segundo Mesmer, havia uma substância sutil no universo, à qual se relacionavam os astros, os homens e todo o reino animal, vegetal e mineral. Dessa forma, pelo fluido existente e emanado em toda a forma de vida, os homens estabeleciam relações entre si e com tudo o que existe no universo. Por conseguinte, era através do fluido universal, que os astros poderiam influir sobre a existência humana e um homem poderia influir sobre outro (MESMER, 1971). Baseado nessa teoria, Leal de Souza explicava que a magia na umbanda operava com as forças da natureza para desfazer os trabalhos feitos para o mal. Leal de Souza opunha uma magia aética e muitas vezes empírica, que denominava de magia negra, à magia branca, operada pelos umbandistas, essa ética e regrada, praticada para conseguir o bem ou desfazer o mal praticado por aquela. Tanto a magia negra quanto a branca operavam com:

[...] propriedades de produtos da fauna e da flora do mar, de corpos minerais, de vegetais, de vísceras e órgãos animais, com elementos do organismo humano e com atributos ou meios existentes nos planos extraterrestres. A sua influência atinge as pessoas, os animais e as coisas (LEAL DE SOUZA, 2008, p. 62).

Já no objetivo principal da umbanda apresentado por Leal de Souza, a magia aparece como meio para a prática da caridade. Quando não diretamente relacionada à prática caritativa, a magia na umbanda seria um meio para preparar-se condignamente o ambiente, onde aconteceriam as sessões de caridade na umbanda:

O objetivo da linha branca de umbanda e demanda é a prática da caridade, libertando de obsessões, curando as moléstias ou ligação espiritual, desmanchando os trabalhos de magia negra, e preparando um ambiente favorável à operosidade de seus adeptos (LEAL DE SOUZA, 2008, p. 68).

Se a teoria do magnetismo animal de Mesmer foi amplamente apropriada pela obra de codificação espírita de Allan Kardec, os intelectuais umbandistas vão resignificá-la e,

trazê-la para o campo da magia. Dessa forma, acreditavam que os trabalhos de desobsessão, isto é de afastamento e encaminhamento de espíritos perturbadores seriam altamente possibilitados pela prática mágica. Por outro lado, através desta mesma teoria, Leal de Souza tentava racionalizar, explicar a vulnerabilidade humana aos trabalhos de feitiçaria, os quais poderiam ser desfeitos na umbanda:

É sobre essa propriedade, fluido ou sensibilidade suscetível de exteriorizar-se, que o feiticeiro geralmente atua para atingir a personalidade humana, podendo influir sobre o pensamento, causar moléstias, provocar a morte, e até beneficiar o organismo. O feiticeiro trabalha sem ou com o auxílio de espíritos da sua categoria, pelos princípios, mas dotados de formidável poder de atuação física, favorecidos pela invisibilidade, que os torna clandestinos. Estas entidades são, frequentemente, colaboradoras espontâneas dessas práticas, e por isso, muitas pessoas, sem que o pretendam, cometem atos análogos aos da feitiçaria, pois atraem com pensamentos vigorosos esses auxiliares intangíveis, que logo se transformam em agentes de vontades hostis ao próximo (LEAL DE SOUZA, 2008, p. 68).

Na exegese da magia e na tentativa de trazê-la para o âmbito da religião, vamos ter exemplos de racionalizações mágicas inseridas em um esforço identitário, capaz de separar a umbanda de práticas julgadas aéticas ou empíricas. Assim, Lourenço Prado admitia que muitos objetos e processos utilizados nos trabalhos de magia seriam dispensáveis ou até interditados. Dessa forma, Lourenço Braga, apresentando um resumo da sua proposta de unificação da umbanda em todo o Brasil, escrevia: “Não será permitida a matança de quaisquer espécies de animais e nem comidas de santo, bem como não será permitido os despachos em nenhum lugar” (BRAGA, 1961, p. 68). Por outro lado, no mesmo resumo de unificação, o autor permitia:

O uso de defumadores, de velas, de pombas brancas ou de cores azul, rosa, verde, lilás, amarela e alaranjada, de flores diversas, bem como o uso de banhos de descarga, banhos de cachoeira, banhos de mar, breves ou patuás [...] Será permitido o uso de parati (cachaça) e da pólvora, de cachimbos e charutos, fora da Tenda, em locais apropriados, em trabalhos fortes, onde haja necessidade para fazer ou desmanchar trabalhos, que entrem em ação como elementos necessários as falanges do povo quimbandeiro⁹. Porém, isso só se verificará, depois de ficar provado haver de fato necessidade de lançar mão desse recurso extremo [...] É permitido o uso de papel liso branco, lápis azul, seixos, conchas, fitas, figas de guiné ou arruda, objetos de aço (BRAGA, 1961, p. 68).

⁹ Para o autor, resumidamente, a umbanda opõe-se à quimbanda, assim como a magia branca usada pela primeira opõe-se à magia negra usada pela última. “A umbanda tem vibrações positivas. A quimbanda tem vibrações negativas” (BRAGA, 1961, p. 21).

Na racionalização da magia tentada por Lourenço Braga, o autor explicava a razão do uso na umbanda de cada uma dos objetos permitidos, listados anteriormente. Nessa racionalização encontramos sempre a relação com a teoria dos fluidos de Mesmer. Assim, o uso da pólvora nos trabalhos mágicos da umbanda é explicado como recurso capaz de “descarregar” as camadas fluídicas negativas que pesam sobre pessoas ou ambientes:

Parecerá absurdo aos leitores dizer-se que é admissível o uso da pólvora, porém eu explico a grande utilidade dela, não como tem sido utilizada pelos quimbandeiros, para a prática do mal, mas sim, para o bem, para a descarga de ambientes ou deslocamentos de camadas fluídicas, densas ou pesadas, em volta de uma criatura, dentro de uma casa, ou em uma localidade qualquer.

Explicitamente trazendo a magia para o campo das racionalizações ético-religiosas, escrevia:

Nós, espíritos reencarnados, somos imperfeitos, pecamos diariamente por obras, por palavras e por pensamentos; os nossos maus pensamentos formam camadas que se condensam com os fluidos dos espíritos inferiores, livres da matéria, que são atraídos por nós mesmos e, dessa forma, tornam muitas vezes uma pessoa, uma família, ou uma população de uma cidade, vítima de várias coisas, tais como sejam: moléstias, brigas, desastres, loucuras, paralisias, etc. Para a descarga, deslocamento ou desagregação dessas camadas pesadas de fluidos condensados, é muitas vezes necessário, para se livrar rapidamente do mal que eles nos causam, o uso da pólvora, cuja ação é rápida; porém, tais práticas são sempre auxiliadas por falanges de espíritos bem intencionados, que acodem ao nosso chamado pelos cânticos (pontos cantados) e pelos pontos riscados no chão, com a pemba branca (BRAGA, [s.d], p. 23).

Concluindo

A magia aparece, assim, indissociável das práticas religiosas na literatura umbandista. Admitiam os intelectuais da umbanda, uma religião capaz de habilitar a magia, de dotá-la de um substrato ético, de afastá-la o possível de práticas julgadas primitivas, aéticas e, assim, lograrem o reconhecimento institucional. Assim, admitiam uma magia subordinada a princípios éticos, principalmente através de uma leitura própria da ressignificação cristã tentada pela obra de codificação espírita por Allan Kardec. As abstrações teóricas desses intelectuais, suas exegeses das práticas mágicas afro-ameríndias, ficam como registros de uma pretensão normativa, que dificilmente poderia ser reproduzida

na cotidianidade de uma religião como a umbanda, dotada de uma capacidade inventiva e de adaptação a realidades locais e temporais, as quais se afirmaram como seu patrimônio simbólico.

A tentativa de trazer a magia para o âmbito da exegese religiosa e, com isso, contradizer as expectativas do Estado e dos discursos com ele aparentados, levou os intelectuais umbandistas a procurarem operações conciliatórias, capazes de, a um só tempo, afirmarem a magia como inseparável da umbanda e aproximá-la o possível do cristianismo. O elogio a fórmula conciliatória na umbanda, por outro lado, não a peculiariza diante do campo mediúnico brasileiro. No espiritismo brasileiro do século XIX a conciliação era assumida como princípio compreensivo da doutrina. Aparece claramente o chamamento à conciliação eclética de Victor Cousin na obra do cognominado “Kardec brasileiro”, Adolfo Bezerra de Menezes (ISAIA, 2007). A tentativa dos intelectuais umbandistas de conciliar as práticas mágicas da ancestralidade afro-ameríndia com a herança cristã, pode não ter surtido o efeito normativo, disciplinador, codificador que muito desses escritores pretendiam. Contudo, seu trabalho fica como um documento do esforço com que os pretendidos porta-vozes da umbanda pensaram uma religião na qual um vasto repertório de práticas mágicas impunha-se como a ela constituinte, em um momento ainda marcado pelo reconhecimento institucional da oposição entre religião e magia.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Martins, 1974.
- BASTIDE, Roger. Le Spiritisme au Brésil. **Archives de Sociologie des Religions**, Paris, n. 24, p. 03-16, 1967.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- BRAGA, Lourenço. **Umbanda e Quimbanda**. 2. Parte. (Unificação e Purificação). Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961. [1955]
- BRAGA, Lourenço. **Umbanda (Magia Branca). Quimbanda (Magia Negra)**. Rio de Janeiro: EDC, [s.d.[1941].

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DUBY, Georges. A História Cultural. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma História Cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

GOMES, Ângela de Castro (Org.). **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90. Revista do Programa de Pós-Graduação em História**. Porto Alegre, n. 11, p. 97-120, 1999.

ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, república e progresso no Brasil. In: HOMEM, Amadeu c; SILVA, Armando M. da; ISAIA, Artur Cesar (Org.). **A república no Brasil e em Portugal (1889-1910)**. Uberlândia/Coimbra: EDUFU, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

ISAIA, Artur Cesar. O outro lado da repressão. A Umbanda em tempos de Estado Novo. In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). **Crenças, sacralidades e religiosidades**. Entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Editora Insular, 2009.

LEAL DE SOUZA. Antônio Eliezer. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda**. Rio de Janeiro: Editora do Conhecimento, 2008. [1933].

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Lisboa: Estúdios Cor, 1973.

MATTA E SILVA, W.W. **Doutrina secreta da Umbanda**. 5. ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1985.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MESMER, Franz-Anton. Dissertation pysicho-médicale sur l'influence des planètes. In: MESMER, Franz-Anton. **Le magnétisme animal**. Paris: Payot, 1971. [1766]

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n.74, p.47-65, mar. 2006.

MONTERO, Paula; ORTZ, Renato. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. **Ciência e Cultura**, Campinas, n. 04, p. 407-417, 1976.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**. Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora, da USP, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988. [1978]

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: FERNANDES, Rubem César et al. **Religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

REGO, Alfredo Antonio. Umbanda e os sete planos do universo. In: FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

REIS, João José. **Domingos Sodré**. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. Crenças populares na Inglaterra: séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1987.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UnB, 2009.