

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

JAQUELINE SOARES BALDAIA

**OS PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO DA UMBANDA E A VISÃO PLURAL
DE SOCIEDADE E DA CIDADANIA NO BRASIL – CURITIBA, FINAL DA
DÉCADA DE 1970**

Curitiba
2013

JACQUELINE SOARES BALDAIA

**OS PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO DA UMBANDA E A VISÃO PLURAL
DE SOCIEDADE E DA CIDADANIA NO BRASIL – CURITIBA, FINAL DA
DÉCADA DE 1970**

Monografia apresentada à disciplina de Estágio Supervisionado em Pesquisa Histórica – HH0067, como critério para obtenção do título de bacharel e licenciado do curso de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Orientador: Professor Dr. Carlos Alberto Medeiros Lima

Curitiba
2013

AGRADECIMENTOS

Ao professor Carlos Lima, que acompanhou as minhas mudanças de rumo, minhas dificuldades. Orientou-me com dedicação nesse longo trajeto não apenas da monografia, mas das minhas problemáticas de pesquisa no meu percurso acadêmico.

Especialmente, à Rosilda Soares Baldaia, a mulher mais maravilhosa que eu conheço. A quem devo o incentivo à minha entrada e a minha permanência na universidade. Sempre foi meu porto seguro e a quem, acima de tudo, eu devo a minha vida. Mãe, obrigada por todas as vezes que você dobrou os seus joelhos e intercedeu por mim.

A todos os amigos que me ajudaram, apoiaram, incentivaram e deram motivos pra continuar nesse caminho. Sintam-se muitíssimo agradecidos.

Ao homem da minha vida, João Guilherme Bernardes, que passou madrugadas discutindo comigo, tentando entender a minha pesquisa e ouvindo pacientemente dezenas de vezes a minha apresentação. Que permaneceu do meu lado, suportando os meus desgastes e as minhas agonias. Obrigada por fazer parte da minha vida e por me fazer feliz. Amo você.

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
INTRODUÇÃO.....	6
1. CAPÍTULO 1: “Umbanda é uma religião brasileira e milagre-sócio religioso”: O aparecimento da coluna no jornal e o processo de universalização da Umbanda em Dirce Alves.....	9
1.1 Discussão bibliográfica.....	9
1.2 Sobre a coluna.....	15
1.3 Sobre o jornal.....	17
1.4 Classe Média e Ditadura no Brasil.....	18
1.5 Contextualização.....	20
1.6 Os processos de legitimação da Umbanda nas décadas de 1960 e 1970.....	22
1.7 Umbanda: Religião Universal?.....	26
1.8 Dirce Alves e a “brasilidade” ou “universalidade” da Umbanda	28
2. CAPÍTULO 2: “A Importância do pai-de-santo na sociedade”: O processo de individualização da Umbanda e a função do médium e dos guias espirituais na Umbanda por Dirce Alves.....	30
2.1 Os processos de secularização e individualização da sociedade e a inclusão da pluralidade religiosa no Brasil.....	30
2.2 Dirce Alves e a Importância do pai-de-santo na sociedade.....	34
2.3 Conclusões parciais.....	36
3. CAPÍTULO 3: “O mundo mágico do Candomblé”: As vias de legitimação da Umbanda no sincretismo religioso umbandista em Dirce Alves.....	38
3.1 As vias de legitimação da Umbanda.....	38
3.2 As vias de legitimação da Umbanda por Dirce Alves.....	42
4. CONCLUSÃO.....	45
5. FONTE.....	47
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	48

RESUMO

Este trabalho pretende investigar como se manifestaram os processos de legitimação da Umbanda através da coluna Umbanda/Candomblé, assinada por Dirce Alves e publicada diariamente no jornal O Diário do Paraná durante os anos 1978 e 1979, em Curitiba. O aparecimento da coluna no jornal demonstra uma modificação mais ampla que estava ocorrendo com a sociedade brasileira, que passava a ser vista de forma mais plural e a oferecer novas aberturas e demandas. A partir da leitura do conjunto das fontes, é possível verificar no discurso da colunista, um processo de universalização da Umbanda. Isto é, o seu não pertencimento a nenhum grupo social ou étnico, processo este que permitiu o aparecimento da coluna num veículo da grande imprensa, conservador, como O Diário do Paraná. A Umbanda, de acordo com Dirce Alves, no seu sistema sincrético, se aproximaria muito mais com o Candomblé do que com o Kardecismo. A colunista não usa embasamentos cientificistas de legitimação. Argumenta como a magia serve à máxima da religião: a caridade. Uma forma da Umbanda aproximar-se da sociedade que demonstra também um processo de individualização da religião que se manifesta no atendimento às necessidades individuais e na cura das mazelas do corpo e da alma.

Palavras-Chave: Umbanda, cidadania, multiculturalismo

INTRODUÇÃO

O presente estudo se propõe a analisar como se manifestaram os processos de legitimação da Umbanda em Curitiba, através de um veículo de comunicação específico: a imprensa jornalística curitibana na década de 1970. Para tanto, a fonte a ser utilizada será a coluna intitulada Umbanda/Candomblé, assinada por Dirce Alves e escrita para um veículo da imprensa de grande circulação na época, destinado à classe média curitibana e com forte tendência conservadora: O Diário do Paraná.

De acordo com a bibliografia utilizada no trabalho, em todo o país, os jornais do Império até a década de 1960 publicam matérias relacionadas às práticas de origem africana e demais crenças mágico-religiosas populares e às reações de setores hegemônicos da sociedade frente a elas, com atitudes e disposições costumeiramente repressivas. Entretanto, a partir da década de 1960 e principalmente da década seguinte, a Umbanda começa a ter maior repercussão, aparecendo com uma visibilidade positiva na imprensa nacional. Essa nova atitude da imprensa jornalística em relação à Umbanda demonstra uma modificação mais ampla que estava ocorrendo na sociedade brasileira, que passava a ser vista de forma mais plural e a oferecer novas aberturas e demandas.

É possível notar, a partir das fontes, a abertura da visão de cidadania no Brasil. Em alguma medida o multiculturalismo, que para Stuart Hall (2000) denomina uma variedade de articulações, ideais e práticas sociais. Segundo o autor, sob a pressão da diferença multicultural, alguns Estados têm sido obrigados a um programa reformista. O Estado reconhece formal e publicamente as necessidades sociais diferenciadas, bem como a crescente diversidade cultural de seus cidadãos, admitindo certos direitos grupais e outros definidos pelo indivíduo. Distinguindo-se do Estado-nação “moderno”, constitucional liberal, do Ocidente, que se afirma o pressuposto (geralmente tácito) da homogeneidade cultural organizada em torno de valores universais, seculares e individualistas liberais.¹ Stuart Hall então define:

“Multicultural é um termo qualitativo (...), descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida comum, ao mesmo tempo em que retém algo de sua identidade “original”. Em contrapartida, o termo multiculturalismo refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade

¹HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidade e Mediações Culturais**. Org. Liv Sovik: trad. Adelaine la Guardia Resende. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2009, PP. 52.

gerados pela sociedade multicultural (...), e na sua versão pluralista, assume um caráter de avalizae diferenças globais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem comunitária ou mais comunal.”²

A coluna Umbanda/Candomblé testemunha o cruzamento de alguns processos que estavam ocorrendo com a Umbanda. Sua “individualização” e “universalização” presente no discurso da colunista aponta para uma desetnificação e desafricanização da religião, em um discurso de mestiçagem e de aproximação com a sociedade. É importante também observar o modo como essa abertura na visão da sociedade brasileira, no âmbito cultural, ocorria em meio a um processo de restrição da participação política.

A divisão estrutural do trabalho será realizada da seguinte forma: no primeiro capítulo, será analisado o estado das discussões bibliográficas sobre a Umbanda e seu processo de legitimação no Brasil, com base na literatura específica sobre ela. É necessário levantar essas discussões, pois os conceitos utilizados pela autora ao longo da coluna serão analisados tendo em vista esta bibliografia. Em seguida, será analisado o aparecimento da coluna no Diário do Paraná no contexto em que se verifica. Com esse objetivo, se faz necessário analisar brevemente o conjunto geral das colunas e qualificar o jornal O Diário do Paraná, contextualizando historicamente o que estava acontecendo com a Umbanda a nível nacional e regional. Na última parte do capítulo, será discutido o conceito de “universal” usado por Dirce Alves, tendo em vista a discussão bibliográfica anterior.

No segundo capítulo da pesquisa, o foco será em como a Umbanda, na visão de Dirce Alves, tendo sido gestada em e para uma nova sociedade brasileira, num contexto de secularização e individualização, legitima-se em meio às ideias emergentes de cidadania e democracia no Brasil. Para tanto, é necessário analisar na historiografia a respeito da cidadania no Brasil, a inclusão da pluralidade, notadamente da pluralidade religiosa, nas demandas por ampliação dos direitos no país. Na última parte do capítulo, será discutido a função do médium e dos guias espirituais da Umbanda para a colunista e o processo de “individualização” da Umbanda, usando como referência o que estava acontecendo com o catolicismo brasileiro.

Na última parte do estudo, serão analisadas as concepções de Dirce Alves acerca do Candomblé, da Quimbanda, do Espiritismo e Catolicismo e como ela entende o “sincretismo

²Idem, pp. 55

religioso umbandista” e sua relação com essas religiões. É importante analisar os caminhos de legitimação da Umbanda que a autora percorre e seu diálogo com alguns intelectuais.

A partir da coluna, é possível discutir a posição que a religião estava estabelecendo perante a sociedade, com as demais instituições, comunidades e público curitibano. Inserindo a Umbanda de Curitiba dentro de um processo histórico nacional complexo de legitimação da religião também apontava as estratégias que estes adeptos definiam diante de um campo cultural bastante disputado, num processo de visibilidade e legitimação. Destaca-se a importância da atuação das federações e notadamente, da Federação de Umbanda e Candomblé, criada no ano de 1975, que se insere num amplo contexto do surgimento de organizações vinculadas a identidade no país.

CAPÍTULO 1

“Umbanda é uma religião brasileira e milagre-sócio religioso”: O aparecimento da coluna no jornal e o processo de universalização da Umbanda em Dirce Alves

Neste primeiro momento do estudo, será analisado o estado das discussões sobre Umbanda e sociedade brasileira na literatura específica sobre ela, com foco na questão de seu processo de legitimação. As posições dos autores serão retomadas ao longo do trabalho. Será realizada também, a qualificação da coluna e do jornal seguida de uma discussão sobre classe média e ditadura no Brasil, com o objetivo de localizar historicamente o processo de legitimação da Umbanda a partir da análise do aparecimento da coluna no Diário do Paraná nesse final da década de 1970. Para tanto, será feita uma contextualização, a nível nacional e regional da Umbanda, focando no que estava acontecendo com a religião neste contexto. Por fim, levantada a discussão realizada por Jocélio dos Santos e Lísias Nogueira Negrão sobre a aproximação da Umbanda com o governo da ditadura e sua “transformação” em “símbolo nacional”. O final do capítulo irá trazer também, uma análise da visão de Dirce Alves sobre o caráter nacional ou universal da Umbanda, discutindo o que seria o conceito de “universal” para a colunista.

1.1 Discussão bibliográfica

A opção teórico-metodológica, que norteará o trabalho e abrangerá a legitimação da Umbanda. Trata de compreender na bibliografia específica existente sobre ela, as diversas maneiras que a religião é vista no Brasil. A sua posição na sociedade segundo estas, e quais suas características do ponto de vista religioso e social, necessárias para a análise das fontes. É importante verificar nas percepções a respeito dos cultos afro-brasileiros pelos intelectuais, suas análises sociais e culturais, pois a pesquisa será baseada na avaliação da Umbanda como uma legitimação da pluralidade.

Dentre alguns dos principais trabalhos realizados sobre a Umbanda, Roger Bastide permanece ainda em posição de grande destaque, dado o volume e a qualidade de seus escritos sobre os cultos afro-brasileiros no Brasil. Em *As Religiões Africanas no Brasil*

(1960)³, Bastide trata das formas históricas do sincretismo no país e da permanência dos valores religiosos africanos no interior de uma sociologia dos contatos entre civilizações que aqui se processaram. No interior do sistema explicativo de Bastide a apreensão do mundo africano joga o intérprete obrigatoriamente para a compreensão da relação entre negros e brancos, no contexto da sociedade multirracial e pluricultural brasileira.⁴ Roger Bastide interpreta a Umbanda como sendo resultado, no plano ideológico, da “integração do negro como proletariado à sociedade de classes brasileira de inícios do século.”⁵

Segundo Bastide a África decalcou-se em várias partes do Brasil e, se essas partes podem ser sobrepostas, é que no lugar em que “o acaso do tráfico” o lançou, cada negro permaneceu fiel às normas e aos valores dos seus antepassados. Bastide distingue as “nações” iorubas e as “nações” bantus. As “nações” iorubas se dividiam em “nação” nagô, “nação” tapa e “nação” ketu. Ao lado dessas “nações” iorubas, às quais seria preciso acrescentar a “nação” dje-dje (gêge na Bahia, isto é, daomeana), mas sobre a qual não se teria nenhuma informação. Existiam “nações” bantos cujas cerimônias eram chamadas pelo nome de macumba. Em todo o Nordeste, de Pernambuco até Bahia, a influência dos Iorubas prevaleceria sobre a dos Daomeanos. Seria a zona mais conhecida quanto às religiões africanas, a que deu lugar a maior número de pesquisas e trabalhos. De acordo com o autor, podemos estudar esta zona como constituindo uma unidade cultural do ponto de vista africano, pois seria de valor secundário o que diferencia os Xangôs de Recife dos candomblés da Bahia.⁶

Seguindo com as análises de Bastide, as religiões africanas na zona central do Brasil, em consequência da urbanização e da industrialização mais desenvolvidas estariam se transformando e dando origem à *macumba*, essencialmente sincrética, e ao espiritismo de *Umbanda*.⁷ Entretanto, o culto ioruba pelo seu prestígio se introduziu nas cerimônias dos bantos do Rio, e bastará a esses elementos que se juntem o catolicismo e o espiritismo para que a *macumba* nasça realmente, “sempre fluida e em perpétua transformação.”⁸ Segundo o autor, a etimologia do termo Umbanda deriva do Banto, *Quimbanda* (raiz: *ymbanda*), identificada com a *macumba*, que em Angola designa o chefe supremo de culto.

³BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. Editora da Universidade de São Paulo, Segunda Edição, 1971.

⁴*Idem*, pp. 9 e 10.

⁵*Idem*, pp. 432.

⁶*Idem*, pp. 266.

⁷*Idem*, pp. 282.

⁸*Idem*, pp. 287.

Se é difícil seguir, historicamente, os primeiros momentos de Umbanda para Bastide, é igualmente difícil descrevê-los. Estaríamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios.⁹ O espiritismo de Umbanda retém os elementos essenciais da macumba e do candomblé e ainda conserva o sistema de correspondências místicas. A Umbanda então, para Bastide, se torna “a forma africana de magia branca.”¹⁰

O processo de criação da Umbanda, para Bastide, é um processo puramente sociológico, não obedecendo senão a causas sociais, não se explicando senão pelo contato das civilizações.¹¹ Essa vontade de ruptura que marca a ascensão social de um grupo de cor se alia, entretanto, a vontade de continuidade que reflete as discriminações encontradas nessa difícil ascensão. Orgulhosamente, o negro responde aqueles que rechaçam a sua civilização para a “barbárie”, mesmo assim salvando tudo quanto possa ser salvo, tudo quanto não contrarie demasiado abertamente seus “novos modos de pensar” aprendidos na escola ou no contato com outros brasileiros.¹²

Apesar das inúmeras críticas realizadas ao longo do tempo à obra do sociológico e antropólogo Roger Bastide, os seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras continuam ainda em posição de destaque e como leitura fundamental, tendo em vista os desdobramentos das discussões realizadas por ele. Na mesma direção do pensamento de Bastide, Renato Ortiz em seu trabalho “*A morte branca do feiticeiro negro*” (1988)¹³, um dos primeiros trabalhos realizados especificamente sobre a Umbanda, delimita as transformações que estavam ocorrendo na sociedade brasileira a partir do século XIX: Abolição da escravatura, mestiçagem e imigração. Também ocorrem mudanças na estrutura sócio-econômica do país: a urbanização, a industrialização e a formação de uma sociedade de classes.

Através da leitura atenta de ORTIZ (1987) podemos dizer que a zona urbana torna-se gradualmente o pólo das decisões políticas e econômicas observando a formação de uma sociedade de classes, com o nascimento de um proletariado e com isso, a consolidação das classes médias. Entre as engrenagens dessa nova sociedade em transformação, o negro vai

⁹ *Idem*, pp. 440.

¹⁰ *Idem*, pp. 447.

¹¹ *Idem*, pp. 449.

¹² *Idem*, pp. 456.

¹³ ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1987.

migrar em direção a essas cidades, novos pólos econômicos da nação. É justamente nessa zona urbana que ele sofre a concorrência aguda do imigrante, bem mais adaptado do que ele a uma economia de mercado. A expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização. O negro torna-se marginal, alcoólatra, criminoso.

A desagregação então se realiza em dois níveis, de acordo com Ortiz: “desagregação social” do regime escravocrata que atinge todos os indivíduos da sociedade, e a “desagregação da memória coletiva negra.” O processo de transformação da sociedade corresponde a um processo de transformação de símbolos. Segundo o autor, no domínio das crenças religiosas, a *macumba* representa esta desagregação da memória coletiva negra.

Dentro desse processo de transformação social, a *macumba* corresponde à marginalização do negro numa sociedade de classes em formação. O sincretismo negro-católico-espírita umbandista é ao mesmo tempo “sinal e resposta” à desagregação social. Enquanto sinal ele denota a posição marginal do negro no seio da sociedade brasileira; enquanto resposta, ele é o resultado de sua “melhor integração cultural” no conjunto da sociedade.¹⁴

A *macumba* aparece, portanto, na visão de Ortiz, como um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade. A síntese umbandista pôde conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião. Estes intelectuais para o autor seriam brancos e mulatos de “alma branca”, que reconstituíram as antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade. Não estaríamos, pois, para ORTIZ (1987) mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que “traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário”. Para compreender o nascimento da religião umbandista, Renato Ortiz a analisa no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras; segundo, o “empretecimento” de certas práticas espíritas e kardecistas.¹⁵

¹⁴*Idem*, pp. 29.

¹⁵*Idem*, pp. 32-33.

Na definição do que seria a Umbanda numa perspectiva antropológica, CAPONE (2001)¹⁶, nos informa que “A macumba incorpora e reinterpreta as crenças européias conforme uma visão africana do mundo”. Retomando as idéias de Bastide, a autora afirma que a Umbanda teria nascido da tentativa de recuperar a força e a eficiência dos espíritos venerados da macumba, ao mesmo tempo em que apagava, ao menos no discurso da *intelligentsia* umbandistas, os vínculos com uma África atrasada e inculta.¹⁷

Para Yvonne Maggie (1992)¹⁸, a repressão aos cultos afro-brasileiros se inscreve na lógica da crença, pois diversos segmentos da sociedade brasileira acreditam e temem o feitiço. Na busca de africanismos, diversos intelectuais optaram por certo tipo de ritual. Uma facção dos diversos segmentos que compõe esses grupos, num papel de legitimação e controle dessas religiões. Participaram dos projetos de criação das federações e união para proteger os “autênticos” da perseguição policial e com isso entregando os “falsos” à repressão. Ao citar também Roger Bastide, evidencia que, para ele, o branco teria corrompido o Candomblé e a Macumba, deturpando a “pureza” dessas religiões, acreditando e excitando-se porque estavam possuindo corpos “visitados pelas potências sobrenaturais”.

Um dos autores que se debruça sobre a temática das religiões afro-brasileiras com maior destaque atualmente é Reginaldo Prandi, em “*Os Candomblés de São Paulo*” (1991)¹⁹ onde argumenta que a macumba (Umbanda) carioca pode muito bem ter se organizado como culto religioso na virada do século, como aconteceu também na Bahia, com o candomblé nos fins do século XIX. De acordo com o autor, não há razão para pensá-lo como simples resultante de um processo de degradação desse candomblé visto no Rio no fim do século XIX. Essa *macumba* sempre foi descrita como feitiçaria, isto é, prática de manipulação religiosa por indivíduos isoladamente numa total ausência de comunidades de culto organizadas. Macumba, portanto, deve ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de Candomblé na Bahia, de Xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Para o autor, é difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das

¹⁶CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: Tradição e poder no Brasil**. Pallas, 2004.

¹⁷*Idem*, pp. 96.

¹⁸MAGGIE, Yvonne. **Medo de Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

¹⁹PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC/Edusp, 1991.

antigas religiões negras. Macumba que teria sido religião de pobres e marginalizados, explica Bastide, em oposição aos cultos similares baianos, onde se enxergou uma tradição originalmente africana. Como se ali também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio, como nos mostra a história dos negros e das classes sociais no Brasil. Macumba que, de qualquer modo, nos levará ao surgimento da Umbanda como religião independente no primeiro quartel deste século, mas que poderia ter sido “perfeitamente denominada Candomblé”, desde que se deixassem de lado os modelos dos candomblés nagôs da Bahia que monopolizaram a atenção dos pesquisadores desde 1890. Para o autor, a macumba é o termo corrente usado em São Paulo, no Rio, no Nordeste, quando se faz referência às religiões de orixás. E é uma autodesignação que já perdeu o sentido pejorativo, como pejorativo foi, na Bahia, o termo Candomblé.

Reginaldo Prandi então define a Umbanda nascente. Segundo o sociólogo, ela retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária e culturalmente européia. Que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importante fora da Igreja Católica. “Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram: a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue. Iniciação que ganha ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público - o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos Candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás. Porém, já há muitos anos sincretizados com os santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica, publicizando as festas ao compasso deste calendário.²⁰

Entretanto, o centro do culto, no seu dia-a-dia, estará ocupado pelos guias, caboclos, pretos-velhos e mesmo os “maléficos” e interesseiros exus masculinos e femininos, já cultuados em antigos candomblés baianos e provavelmente fluminenses. Já no seu primeiro

²⁰*Idem*, pp. 49.

momento, continua Prandi, a Umbanda não é uma simplificação do Candomblé, uma mera “limpeza”. Tampouco a ritualização do kardecismo com elementos do Candomblé. “É uma enorme transformação.”²¹

O próximo subcapítulo irá abordar a coluna Umbanda/Candomblé. É importante salientar que a coluna começou a ser publicada no jornal em 1978 com o nome de “Umbanda” e depois passou a se chamar “Umbanda/Candomblé”, em 1979. Isto talvez demonstre a dificuldade inicial da autora de tratar de assuntos especificamente sobre o Umbanda (como demonstrado na discussão bibliográfica acima sendo difícil desvincular a Umbanda das demais religiões, notadamente as de matriz africana), passando a se referir às “religiões afro-brasileiras” no geral, assumindo então o Candomblé e sua estreita aproximação com a Umbanda no título da coluna. É importante trazer uma descrição geral dos assuntos abordados por ela que foi observado ao longo das leituras realizadas para, em seguida, no próximo subcapítulo, levantar também uma pequena descrição do veículo em que foi publicada - O Diário do Paraná.

1.2 Sobre a coluna

A coluna Umbanda/Candomblé foi publicada diariamente, a partir de 19 de janeiro de 1978, com exceção das segundas-feiras, dia em que também não se publicava o jornal. Em novembro de 1979, a coluna volta a ter o seu nome original – Umbanda – e foi publicada com esse título até 15 de dezembro de 1979. Para este trabalho serão analisadas as colunas em seus quase dois anos de existência, que estão disponíveis em micro-filme na Biblioteca Pública do Paraná. A coluna se encontra, geralmente, na sexta ou sétima página do jornal, após ou na mesma página referente ao cinema e aos eventos culturais na cidade. É a única coluna existente no jornal que trata de algum assunto abordando religiosidade.

Todos os assuntos tratados pela colunista Dirce Alves, encontra-se em uma tabela na dissertação de Ana Paula Nadalini, em seu trabalho intitulado “*Comida de Santo na Cozinha dos Homens: Um estudo da ponte entre alimentação e religião.*”²², pela Universidade Federal do Paraná, em que a autora faz uma ponte entre alimentação e história nos Candomblés

²¹*Ibidem.*

²²NADALINI, Ana Paula. **Comida de Santo na Terra dos Homens: Um estudo da ponte entre alimentação e religião.** Dissertação de História pela Universidade Federal do Paraná, 2009.

curitibanos. Essa tabela se encontra no anexo três da tese seguindo este padrão de montagem: mês e ano ao qual a coluna faz referência; dia do mês e da semana; título da coluna. No dia 21 de outubro de 1978 a Coluna passa a se chamar Umbanda/Candomblé com algumas variações. O título apresentado na tabela é o da primeira matéria de cada coluna, pois muitas vezes existe mais de uma. Quando não existe título, as cinco primeiras palavras da coluna foram copiadas em letras minúsculas, sendo que os títulos estão em maiúsculas. Por fim a página e o caderno em que foram encontradas. Estão discriminados em nota de rodapé os dias em que a coluna ou o jornal não foram encontrados, bem como mudanças ou fatos extraordinários no jornal.

A coluna, que será utilizada como o objeto da pesquisa, é assinada por Dirce Alves durante os anos de 1978 e 1979, diariamente e trata de assuntos cotidianos da Umbanda e do Candomblé em Curitiba, noticiando festas, inaugurações de terreiros, iniciações, visitas de religiosos de fora da cidade. Promovendo e divulgando as casas da cidade, seus horários e dias de funcionamento, esclarecendo as atividades desenvolvidas e informando também eventos relacionados à Federação Paranaense de Umbanda e Candomblé, como: eleições, cerimônias de posse, excursões, comissões, viagens, conferências, convenções, etc. Uma grande parte das colunas possui, portanto, um caráter informativo e de divulgação. Por vezes, as colunas também assumem um caráter mais explicativo de alguns funcionamentos das duas religiões, como descrições detalhadas acerca dos cultos, trabalhos, cargos e funções desenvolvidas, assim como o de fundamentos centrais, mitologia, linhas de trabalho e expondo também, a história da vida de alguns sacerdotes e personagens importantes. Para este trabalho, será analisado todo o conjunto das colunas em seus dois anos de existência. Entretanto as colunas que serão utilizadas como base da pesquisa serão aquelas em que Dirce Alves define a Umbanda e a sua função na sociedade.

As leituras obtidas com a fonte demonstram a preocupação da autora da coluna, e da equipe pela qual ela era apoiada, em tornar alguns conceitos dessas religiões acessíveis ao público em geral, promovendo-as. Nos primeiros meses de 1979, além da coluna Umbanda/Candomblé encontramos no jornal três cadernos especiais dedicados à coluna em que se destaca o seu aniversário de um ano e o envolvimento da coluna com a equipe da produção do jornal pela qual ela era apoiada e que na época, participava de uma pesquisa de opinião pública sobre os terreiros e sacerdotes de Curitiba, premiando-os no jantar de aniversário da coluna, promovido pelo jornal O Diário do Paraná.

Ao final da coluna “Ilê de Omulu” (05/04/78), a autora comenta que o pai-de-santo Edson Centranini e a colunista viajarão para entrevista com o Grão Mestre do Supremo Conselho Sacerdotal de Umbanda e Nações Africanas o Embaixador dos cultos afro-brasileiros Tola Malembe, tendo em vista ser o Dr. Edson Centamini ministro de Xangô e membro efetivo do Supremo Conselho Sacerdotal. A coluna “Ilê de Omulu”, como tantas outras, demonstra o grande envolvimento da colunista com personalidades importante das duas religiões, com grande apoio também da Federação Paranaense de Umbanda e Candomblé, para qual muitas vezes divulga eventos e realiza viagens em conjunto.

1.3 Sobre o jornal

De acordo com Carlos Danilo Costa Cortês autor do livro “*O Diário do Paraná na imprensa e sociedade paranaenses*”²³, a imprensa paranaense teve dois momentos distintos: antes do Diário do Paraná e depois do surgimento do jornal, um dos integrantes da cadeia dos Diários e Emissoras Associados, cujo proprietário era Assis Chateaubriand. Antes do Diário do Paraná, só havia existido, com expressão, o 19 de Dezembro. Durante a vida do Diário existiu também o jornal Última hora de Samuel Weiner que durou um curto período e O Estado do Paraná, ambos com grande potencial de informação.

Após o funcionamento da sucursal, no Paraná, dos Diários e Emissoras Associados, nasceu o Diário do Paraná, chamado de “Jornal da Família Paranaense”, tendo como responsável o jornalista Adherbal G. Stresser. A primeira sede do Diário do Paraná foi o edifício do Clube Curitibano, na Rua Barão do Rio Branco, em Curitiba, que era também a sede dos representantes da Agência Meridional, uma agência de notícias da cadeia de Assis Chateaubriand. Por solicitação de Chateaubriand, formou-se um grupo de empresários e cafeicultores paranaenses, a fim de organizar a fundação do Diário do Paraná. Na época de sua fundação, mais de 40% dos acionistas do Diário do Paraná eram cafeicultores paranaenses, demonstrando a força que o café tinha no Brasil, ainda em meados de 1950.²⁴

O Diário foi o primeiro jornal paranaense a ter todas as suas páginas diagramadas, fato inédito na época, por isso, consideradas as mais modernas da imprensa brasileira. Toda esta

²³CÔRTEZ, Carlos Danilo Costa. **O Diário do Paraná na Imprensa e Sociedade Paranaenses**. Editora Paranaense, 2000. pp. 13-15.

²⁴*Idem*, pp. 13-15.

inovação provocou, mais tarde, uma reciclagem dos concorrentes do Diário, os jornais O Estado do Paraná, O Dia e a Gazeta do Povo.

Após todo o preparo, foi escolhido o dia 22 de Março (aniversário de Curitiba) do ano de 1955, para a inauguração do Diário do Paraná. Na primeira sede do jornal, estiveram presentes Assis Chateaubriand, o comandante do então chamado “Império Associado”, o Governador do Paraná, Bento Munhoz da Rocha Neto e as mais altas autoridades de todo o Estado, bem como os representantes dos meios políticos, de comunicação, econômicos e sociais.²⁵ O Diário circulou até 26 de janeiro de 1983, após a morte de Assis Chateaubriand e da decadência de seu império formado pelos Diários e Emissoras Associados – o grupo de jornais era capitaneado pelo jornal do Rio de Janeiro, e o das rádios, pela Rádio Tupi, também do Rio, foram divididos por disputas internas de poder e interesses.

De acordo com CORTÊS (2000) através dos depoimentos e das matérias, é possível qualificar o Diário como um veículo de orientação conservadora e de postura de direita. Carlos Danilo Costa Cortês iniciou sua carreira como repórter de setor, permanecendo no jornal até o seu fim, tendo ocupado a diretoria em 1981. Em entrevista para a TV educativa, transcrita no final de seu livro, se declara de acordo com os princípios da “Revolução” de 1964, tendo sua vida toda pautada no “combate ao comunismo.” Estas considerações sobre o jornal conservador, notadamente destinado à classe média curitibana, que circulava na grande imprensa no contexto repressivo da ditadura militar, valem ressaltar e discutir a relação entre essa classe média curitibana e a ditadura no Brasil. Isso pode ser percebido na ação dessa grande imprensa problematizando, em seguida, o porquê do aparecimento da coluna nesse veículo no final de década de 1970, não deixando de ressaltar, como pano de fundo, as modificações que vinham acontecendo com a Umbanda no âmbito nacional, e isso descreveremos no próximo subcapítulo.

1.4 Classe Média e Ditadura no Brasil

Segundo Luis Felipe Nunes de Alves, a maior parte da chamada *classe média* brasileira referendava as medidas tomadas pelos novos dirigentes após o golpe de 1964.²⁶ Nas

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ ALVES, Luis Felipe Nunes de. **Os anos 50 e 60 nas páginas de panorama e Paraná em Páginas: O conservadorismo da Imprensa paranaense no contexto da guerra fria**. Dissertação História UFPR 2009. P 5.

redações, a opinião do editorialista, às vezes cooptados pelo regime, pautava os textos da maioria dos jornalistas e colunistas. Num clima de intenso conflito ideológico, não se poderia exigir uma neutralidade da imprensa, uma vez que ela era condicionada pelas exigências dos anunciantes; pela concepção do mundo do leitor – invariavelmente de *classe média* e alta; e certamente pela pressão do *establishment*. É inegável para o autor, que havia um matrimônio político-ideológico entre a mídia de um modo geral e a ditadura militar. No Paraná, como em outros Estados, a grande imprensa se posicionou politicamente favorável ao regime militar, bem como com seus apaniguados no estado, tanto na esfera pública quanto na esfera privada. Algumas publicações de alcance limitado serviram de verdadeiros porta-vozes dos interesses dessa burguesia. Esses meios de comunicação (jornais e revistas) formaram, em certa medida, a opinião do paranaense de classe média, num dado momento histórico. Os acontecimentos cotidianos de toda ordem passam pela imprensa, e ela sempre foi importante para que a sociedade se interessasse aos acontecimentos e formulasse opiniões sobre as notícias veiculadas. A despeito de se mostrar imparcial ao publicar determinadas matérias, a mídia, sempre, de forma subliminar, se posicionou ideologicamente.²⁷

No interior do movimento maior de direita, uma série de movimentos menores que tinham como palco redações de jornais e revistas, seja de circulação nacional ou regional, alimentavam e davam estofo ideológico para as ações políticas mais radicais desse período. Esses movimentos eram sustentados financeiramente e/ou ideologicamente por pessoas físicas ou jurídicas de credibilidade e de reputação ilibada que, aos olhos dos mais incautos, tinham como único objetivo fornecer a população informações e esclarecimentos dos acontecimentos que ocorriam no país e no mundo.

É bastante provável, segundo Luis Felipe Nunes, que as ações políticas de *direita*, que agiam na ilegalidade e de caráter extremista tenham se manifestado em vários lugares do Estado. Entretanto, aquele que obteve um maior êxito, foi a que agiu dentro da legalidade e teve maior penetração da sociedade: a *ação da imprensa*. A grande imprensa posicionou-se contra a esquerda, no entanto, como tinham um público mais plural, não procurava fazer grandes debates sobre temas de interesse nacional, isso ficaria a cargo de outros periódicos de circulação dirigida. Apoiados pelo empresariado paranaense que comungava da ideologia dos que assumiram o poder na esfera federal em 1964, reforçado pelo apoio financeiro de

²⁷ *Idem*, pp. 9-10.

empresas estatais, determinados meios de comunicação, em particular revistas, buscavam atingir um público mais restrito, contudo de forte inserção na sociedade. A *classe média* foi o público privilegiado desses periódicos, pois as matérias jornalísticas buscavam trazer esse segmento para o debate ou fazer dele correia de transmissão do pensamento e da ideologia que se instalara no poder.²⁸ Apesar de o Estado do Paraná não ter se situado no centro das articulações políticas golpistas de 1964, era, sem sombra de dúvidas, uma unidade da federação importante, pois possuía um perfil conservador.²⁹

1. 5 - Contextualização da Umbanda

Para a justificativa deste trabalho, é necessário contextualizar as modificações que vinham acontecendo com a Umbanda em nível nacional - um processo de abertura e mudança no conceito de cidadania para uma visão multiculturalista de sociedade no Brasil.

Reginaldo Prandi descreve o processo através de dois ciclos das religiões afro-brasileiras em São Paulo. O primeiro ciclo acontece dos anos 30 aos anos 60 e que ele chama de “primeiro movimento: do Candomblé à Umbanda”. A Umbanda crescia com um discurso de branqueamento da religião do culto aos Orixás, que deixava tudo mais “limpo” e aceitável, como já analisado na revisão bibliográfica sobre a Umbanda.

Segundo Prandi, em 1930 surge o primeiro terreiro denominado de centro espírita, e só no ano de 1952 eles vão aparecer com o nome umbanda. No final dos anos 40, a Igreja Católica se declara abertamente contra a Umbanda, reconhecendo-a como religião inimiga. Até o final da ditadura Getulista tanto a umbanda como o Candomblé passa por sistemáticas perseguições policiais. No final dos anos 50, as festas populares de maior participação são as festas de Iemanjá. Essa década foi marcada por fatores endógenos à Umbanda e ao campo religioso. Trata-se do momento do surgimento das federações de terreiros de Umbanda e da campanha antiespírita promovida pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Apenas em 1953 foram fundadas as duas primeiras federações legalizadas em São Paulo.³⁰

O segundo ciclo descrito por Prandi, chamado de “segundo movimento: da Umbanda ao Candomblé” a partir dos anos 1960, é caracterizado pela revalorização do

²⁸*Idem*, pp. 11-12.

²⁹*Idem*, pp. 13.

³⁰NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo. Edusp, 1996, pp. 81.

Candomblé por intelectuais e pessoas de classe média. Nesse quadro de dupla legitimação torna importante avaliar a variedade dos discursos legitimadores do culto. A idéia defendida era que a religião brasileira tinha que ter a pureza dos Candomblés da Bahia. Porém, se muitos Pais e Mães-de-Santo vieram da Bahia para São Paulo, onde abriram as suas casas de culto, a clientela da classe média e alta não chegava a se tornar adepta, mas apenas fazia consultas aos búzios, muitas vezes às escondidas. Mas a legitimidade ou a suposta originalidade dos Orixás baianos é aceita aos poucos pela sociedade umbandista paulista.

Os anos iniciais da década de 60 foram marcados por intensa atividade organizativa por parte do movimento federativo. O ápice foi o ano de 61, em que se realizaram dois importantes congressos de Umbanda, o II Congresso Nacional e o I Congresso Paulista. A campanha empreendida contra ela por dois adversários de peso, a Igreja e parte da imprensa, começara a frutificar e a antiga repressão torna a se concretizar numa ameaça iminente. Urgia legitimar a Umbanda e as federações mobilizaram-se no sentido de torná-la respeitável como uma alternativa religiosa.

Em meados dos anos 60 o Candomblé chega a São Paulo e se estabelece. Nos primeiros anos dos anos 70, se expandindo de diversas maneiras: Pais-de-Santo que vem do Rio de Janeiro e da Bahia para iniciarem seus filhos na cidade; Pais-de-Santo que migram para a cidade já iniciados e abrem seu terreiro de Umbanda para depois retornar ao Candomblé e, por fim, Pais-de-Santo já iniciados na cidade. Segundo Prandi, é no fim dos anos 1960 e início de 1970 que são abertos muitos Terreiros de Candomblé e que muitas casas de Umbanda passam a ser Umbandomblé, um misto dos rituais Umbanda e Candomblé na mesma casa.

Em Curitiba esse fenômeno começou um pouco depois no fim da década de 1970 como permite notar nas colunas encontradas no jornal Diário do Paraná. Esse fenômeno veio então tomando força, porém a Umbanda ainda é prevalecente. Nas casas de Umbanda pesquisadas pelo Projeto “Pra ver a Umbanda Passar: do esquecimento à lembrança”, sabe-se que mais de 30% das casas de Umbanda levantadas praticavam a Linha Cruzada, ou seja, a presença de características dos cultos de Umbanda e Candomblé em um mesmo terreiro. Dados da pesquisa também revelam que o maior crescimento do número de casas de religiões

afro-brasileiras em Curitiba ocorreram na década de 1970, tendo um desenvolvimento de mais de 24%.³¹

Lísias Nogueira Negrão (1996)³² faz comentários sobre a Umbanda em São Paulo que se assemelham muito aos dados conhecidos sobre a Umbanda curitibana. Têm-se notícias de alguns seminários realizados em São Paulo por federações umbandistas e candomblecistas a fim de reunir os membros dessas religiões, homenageá-los e também as casas que se destacaram e ainda criar estatutos para a Umbanda. Em Curitiba, a coluna Umbanda veio anunciando desde começo de setembro um evento interestadual que aconteceria. Aproxima-se a data para a realização da 1ª Convenção Interestadual de Umbanda e Nações Africanas no Estado do Paraná que será efetuada nos dias 29 e 30 de setembro no Clube dos Subtenentes e Sargentos do Exército de Curitiba, e a gira de confraternização, no dia 1º de outubro de 1978 no ginásio de esportes do Clube Atlético Paranaense. Tem-se a afirmação deste desenvolvimento pela própria criação da Coluna Umbanda/Candomblé, com apoio da Federação Paranaense de Umbanda e Candomblé.

1.6 Os processos de legitimação da Umbanda na década de 1960 e 1970

Este subcapítulo irá focar suas reflexões nas modificações que ocorriam com a Umbanda especificamente entre as décadas de 1960 e 1970, contexto em que surge a coluna no Diário do Paraná. SANTOS (2005)³³ analisa matérias referentes às religiosidades afro-brasileiras em jornais de grande circulação na Bahia e no Rio de Janeiro na década de 1960, e percebe, ao compará-las com as da década seguinte, que estas revelam as transformações que ocorriam na sociedade brasileira naquele momento. A imprensa, nesse sentido, aparece como um “termômetro” para a análise dessas mudanças mais profundas que estavam ocorrendo em âmbito nacional e se refletiam também em Curitiba. Se nos períodos anteriores, as matérias tinham explicitamente um caráter discriminatório, a partir dos anos de 1960 ocorrem, além de um aumento no número de matérias destinadas as religiões de matriz africana, uma forte

³¹PARA VER A UMBANDA PASSAR: *do esquecimento à lembrança*. Levantamento e mapeamento dos terreiros umbandistas em Curitiba, como elementos constitutivos da memória cultural da cidade. – Projeto de Pesquisa: Fundação Cultural de Curitiba. Edital 016/2006 do Fundo Municipal da Cultura, Seleção do projeto na área de patrimônio imaterial.

³²NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo. Edusp, 1996

³³SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador/BA. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2005.

tendência na apresentação de conteúdos positivos. Na década de 1970, na coluna Umbanda/Candomblé, aparecerem matérias que elevariam as religiões afro-brasileiras à condição de símbolo nacional. Para SANTOS (2005), essas matérias constituem “provas cabais”³⁴ do que ocorria em espaços oficiais e públicos, assim como no pensamento das camadas médias e das elites brasileiras, indícios esses que teriam sido incorporados pela mídia. Nos anos 1970, aparecerão nos jornais baianos matérias reveladoras de discursos oficiais sobre a relação dos líderes da Umbanda, mas principalmente do candomblé, com o poder público. Sua definição como seita ou folclore, a obrigatoriedade da licença policial para o funcionamento dos terreiros e o crescente estímulo ao candomblé como atração turística, ajudava a fundamentar a união de raças, em outras palavras a ideologia da mestiçagem brasileira.

O Candomblé, que na mentalidade de alguns ainda era considerado uma seita composta por pessoas semi-analfabetas e com costumes primitivos, passava a se constituir um símbolo, por excelência, de baianidade. Junto com a capoeira e a culinária, ele foi incorporado pela mídia, por órgãos públicos, e por empresas privadas como uma das marcas registradas da Bahia. Essas releituras do Candomblé devem ser consideradas em um ambiente sociopolítico e cultural através de um quadro de construções discursivas sobre a redescoberta do continente africano no Brasil. Nessas reinterpretações, que abrangiam também outros contextos como as músicas de compositores baianos, a produção cinematográfica e a produção acadêmica da década de 1960, havia uma absorção da imagem de uma Bahia mística e mítica. Sua antiguidade histórica, sua beleza arquitetônica, natural e, principalmente, sua originalidade cultural, passam a ser veículos de informação sobre a autêntica representação da origem africana da sociedade baiana e também brasileira³⁵. Pois os signos do Candomblé, basicamente dos orixás e suas insígnias são vistos através da cultura; através de uma glorificação artística - matéria-prima de uma nova política externa e desenvolvimento do país. Essa articulação entre cultura e política, já verificada no final dos anos 1950 no governo Juscelino Kubitschek, haveria em se desdobrar, no período autoritário, através de novos discursos e práticas.

Para Lísias Negrão, a década de 1970 também marca, em nível nacional, o ápice do crescimento da umbanda em números de casas (terreiros) e de seu fervor federativo. A

³⁴ *Idem*, pp. 65.

³⁵ *Idem* Pp. 66.

evidência desse crescimento foi uma maior visibilidade que as casas de umbanda passaram também a ter na imprensa. Em Salvador, as lideranças umbandistas teciam relações com as instancias do poder em busca de legitimidade numa sociedade marcada pela presença do Candomblé, fazendo ressonância do que ocorria em outros estados. No Rio de Janeiro, por exemplo, havia sido apresentado pelo deputado Átila Nunes, vice-presidente da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro eleito pelo MDB, líder umbandista, um projeto de lei obrigando escolas publicas a ensinarem o espiritismo e umbandismo às crianças de famílias que professassem as duas religiões. Dirce Alves aponta em sua coluna as reações por parte de personalidades do mundo científico brasileiro contra essa reivindicação informando que um grande número de porta-vozes de associações científicas, profissionais, católicos ou não, revelavam grande preocupação com o crescimento da Umbanda.

Conforme SANTOS (2005), apesar da liberdade de culto ter sido incluída desde a Constituição Federal de 1946, é recente a adoção de medidas por parte do Estado no sentido de eliminar os mecanismos legais de repressão sobre as religiões afro-brasileiras. É apenas nas décadas de 1960 e 1970, com a aproximação dos representantes oficiais com o “povo-de-santo”, que secularmente perseguidas pelo Estado, a Umbanda e o Candomblé passavam a ter relações positivamente publicizadas pelo poder publico. Exemplos disso pode ser notado no destaque dado pela imprensa aos cinquenta anos de liderança religiosa de Mãe Menininha do Gantois em 1972. Assim como uma matéria de capa da revista VEJA, do ano de 1971 intitulada “O Brasil baiano: a redescoberta do Brasil”, um convite ao “reconhecimento das origens”. E, em 1977, a condecoração da ialorixá Olga de Alaketu pelo então Presidente da Republica Ernesto Geisel, fatos que demonstram a elevação da religião afro-brasileira à condição de símbolo nacional e a presença oficial no seu reconhecimento e legitimação, inseridos num projeto de ação governamental de conservação e desenvolvimento, com base na consolidação da nacionalidade brasileira.

Segundo Lísias Negrão, a convergência dos interesses políticos dos grupos do poder e das demandas por legitimação da Umbanda conduziu a formação das redes clientelísticas, alcançando a Umbanda uma maior aceitação de toda a sua história, tanto por parte do governo, como por parte da opinião publica, expressa na profusão e na simpatia das matérias jornalísticas da época e até mesmo por alguns setores da própria Igreja Católica. Ao longo dos anos de 1960, mas e, sobretudo nos anos 1970, a Umbanda cresce explosivamente. Obtém cobertura e proteção por parte do Estado, tornando-se visível e conhecida através de suas

festas e promoções levadas a locais públicos com ampla cobertura jornalística. Em 1973 foi realizado o III Congresso Brasileiro. Em 1975 e 1976, realizaram-se os Seminários Paulistas, eventos centrados ainda na problemática da unificação do movimento em termos de único comando nacional, com ramificações pelos Estados, da codificação doutrinária e da padronização do ritual.

Ao final da década de 1970, parecia que a Umbanda estava, segundo o autor, a um passo da ansiada legitimidade, decididamente apoiada pelo Estado, tolerada pela Igreja e divulgada pela imprensa. Apenas os setores mais conservadores destas duas últimas instituições pareciam dar-se ao trabalho de combatê-la, ainda assim de forma episódica e sem a virulência de antes. Se, não se chegara à codificação pretendida, haviam sido dados passos importantes nesta direção, com a definição das sete linhas da Umbanda e a crescente moralização e racionalização de seu universo mítico-ritual.

O aparecimento da coluna Umbanda/Candomblé nesse contexto, num veículo da grande imprensa curitibana como o jornal O Diário do Paraná, destinado a classe média e com forte tendência conservadora, remete-nos a questão colocada por Jocélio Santos e Lísias Nogueira Negrão que se referem ao aparecimento da coluna (1970) como a década da intensificação dos vínculos políticos da umbanda com o governo militar, destacando que nos primeiros meses de 1979, além da coluna Umbanda/Candomblé encontramos no jornal três cadernos especiais dedicados à coluna onde se destaca o aniversário de um ano e o envolvimento da coluna com a equipe de produção do jornal. Na época essa equipe participava de uma pesquisa de opinião publica acerca dos terreiros e sacerdotes de Curitiba que seriam premiados no jantar de aniversário da coluna do referido ano. Em outras colunas, aparecem também referências ao programa que na época, passava no Canal 6, produzido por Joaquim Alves: Em Busca da Verdade. O programa passava às 24h, e tinha como objetivo “revelar os mistérios” da Umbanda, Quimbanda e Candomblé. Na coluna Umbanda, datada de 21 de março de 1978, com a matéria intitulada “Qual é a verdade: Quimbanda ou Candomblé”, Dirce Alves descreve as atrações do programa nesse dia: Tata Ti Inkice Fernando da Costa, o Papa do Candomblé e Luiz Shaffer, famoso por seus trabalhos com os exus. Esses defenderiam a Quimbanda, narrando os seus trabalhos *na arte negra da magia*, esculpidas pelos *mágicos exus nos trabalhos de desmancha e amarração*, “relevando os mistérios dos chamados pelos leigos de Satanás que na verdade são os *“empregados dos Orixás.”* Segundo ela, seriam aspectos importantes decorridos de perguntas e respostas, indo ao encontro com o que “nós e

muitos queremos saber, numa narrativa discorrida com detalhes impressionantes sobre os feitos místicos”, premiando os telespectadores com as definições do Candomblé e também da Quimbanda, que deixaria em todos uma tensão e uma indecisão, por não sabermos, o que e quem é na realidade, Exú. De acordo com a colunista, todas as noites o Pai de Santo Dr. Edson Centanini, Ministro de Xangô e o Produtor de TV Joaquim Alves, estão percorrendo os terreiros de umbanda e candomblé da Capital, a procura de ensinamentos e notícias, além de observar o trabalho realizado nesses terreiros, com a finalidade de “engrandecer e divulgar cada vez mais o espiritismo em nossa terra”.

Como já comentado por Lísias Negrão, a década de 60 e 70, principalmente, é marcada pelo ápice do crescimento, em números, de terreiros e do fervor federativo da Umbanda. Na coluna de Dirce Alves, podemos notar exemplos disso. Além de noticiar inúmeras vezes inaugurações de terreiros na cidade, na coluna do dia 02/04/1978 afirma que brevemente será fundado, organizado e instalado o Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos de Umbanda e Nações Africanas, onde estariam reunidos as maiores autoridades e expoentes religiosos da Umbanda e do Candomblé de nosso Estado do Paraná. A exemplo e diretamente ligado a esse Órgão de caráter interfederativo existente agora no Brasil. O referido órgão se constituiria na “maior e mais poderosa personalidade jurídico religiosa espírita do Paraná, a quem deverão filiar-se a quase totalidade dos terreiros.”

1.7 Umbanda: religião universal?

Este subcapítulo visa introduzir o conceito de “universal” que será analisado no discurso de Dirce Alves, dentro da literatura específica sobre a Umbanda.

De acordo com ORTIZ (1987), afirma-se geralmente que a Umbanda é uma religião popular, significando com isto que seus adeptos seriam quase exclusivamente provenientes da classe baixa. A relação religião-classe aparece evidente em BASTIDE (1971), onde descreve a Umbanda como uma religião proletária em oposição ao kardecismo; a luta de classes entre uma classe proletária emergente e as classes médias se reproduziria no nível simbólico. Esse “baixo-espiritismo” ao desenvolver-se, para Bastide, não permanecerá adstrito à classe dos homens de cor; os brancos nele ingressarão e frequentemente se tornarão seus chefes. Nem por isso os negros e mulatos deixarão de constituir a grande maioria dos seus adeptos. E isso porque, em conjunto, a “estratificação das classes sociais corresponde, com pouca diferença, a

estratificação de cores”.³⁶ Contrariamente ao Candomblé, que se divide em nações, a Umbanda quebra os laços étnicos para substituí-los por uma “solidariedade de cor.”

O elo entre a religião e classe baixa aparece de forma dominante também para ORTIZ (1987), quando se observa a disposição geográfica de terreiros por uma cidade e verifica uma maior disposição entre os bairros de classe social mais baixa, mas não é exclusivo, pois o autor constata que no caso paulista, por exemplo, os terreiros se distribuem por toda a metrópole.

Para Candido Procópio Ferreira de Camargo, a Umbanda é entendida como religião para as massas, incluindo-a no quadro das religiões de caráter universal, aceitando o transe como expressão ritual socialmente controlada e, por conseguinte, fora do alcance das antigas explicações médico-psiquiátricas para elas. A Umbanda seria capaz de dar sentido à vida, à ação e valorizar a personalidade dos homens e mulheres da imensidão da metrópole que se forma com o próprio capitalismo das grandes indústrias e dos serviços especializados. Onde as diferenças culturais trazidas pelos imigrantes e pelos migrantes nacionais se borram; onde a etnicidade se desfaz com rapidez, onde a memória se apaga às vezes para sempre.³⁷

Já em PRANDI (1991), o Candomblé iorubano e angolano, viria se instalar em São Paulo não mais como uma religião de preservação de um patrimônio cultural negro, (religião étnica), mas sim como religião universal, aberta a todos, independente de cor, origem e extração social. Competirá portanto, no mercado religioso com outras religiões universais importantes em São Paulo. De acordo com o autor, se o Candomblé estava circunscrito até então à Bahia e a outros Estados como religião de populações negras, parecia que à sua herdeira universalizada, a Umbanda, caberia ocupar os espaços sagrados das grandes cidades do sul, onde a etnicidade está perdida, onde os deuses estão envolvidos na trama das relações sociais de um capitalismo já em plenitude, onde o tempo que controla o trabalho e o ócio já é o tempo do regime do assalariamento, onde as edificações e o asfalto eliminam o espaço do mato e do chão batido dos deuses à moda antiga baiana.

Segundo Lísias Negrão, o projeto de institucionalização da Umbanda, elaborado pelos líderes do movimento federativo, foi colorido pela ideologia da miscigenação racial como um dos seus sustentáculos da brasilidade. Assumiu-se a Umbanda como “sincretismo nacional afro-aborigene”. Esta sua característica plurirracial a colocaria, por consequência, em

³⁶ *Idem*, pp. 434 e 435.

³⁷ *Idem*, pp. 20-22

situação muito especial dentro do campo religioso brasileiro: não uma simples religião a mais, mas a única religião genuinamente brasileira. O que chegou a gerar especulações em torno não só de sua futura predominância, em decorrência de seu intenso crescimento, mas também de sua destinação a religião oficial. O caráter nacional da Umbanda como sua principal característica distintiva é motivo de orgulho para os líderes federativos que não perderiam a oportunidade de proclamá-la.

1.8 Dirce Alves e a “brasilidade” ou “universalidade” da Umbanda

No dia 22 de Janeiro de 1978, Dirce Alves começava a delinear o que seria a Umbanda, baseando-se em entrevistas realizadas com membros da Confederação Nacional. Na terceira coluna da série, intitulada “Umbanda é uma religião brasileira”, a Umbanda aparece como a única religião brasileira, sincrética, que para aprimorar o seu preceito usa o sincretismo religioso para fugir do primitivismo, visto pela autora principalmente como os rituais africanos de sacrifício de animais.

Na coluna de Dirce Alves do dia 31 de Janeiro de 1978, a coluna apresentada é intitulada “A Umbanda, o milagre sócio-religioso”. Nesta coluna, a autora descreve paralelamente dois cultos de Umbanda em lugares diferentes: o primeiro em uma mansão de um bairro residencial, onde as velas e os defumadores são importados e as plantas orientais e o outro em uma casinhola num bairro pobre. A mesmas entidades da mansão são cultuadas no casebre humilde e paupérrimo. Após essa comparação, afirma que “isto tudo é Umbanda”, a religião que paulatinamente vai tomando conta de todas as camadas sociais que formam a população brasileira. “Ela é o Brasil com a sua miscigenação social religiosamente acentuada (...). É a junção de toda doutrina num único sistema filosófico religioso, com dosagem diferente..., porém todas dentro dos mesmos princípios encaçados no Evangelho introduzido pelo catolicismo e pelo espiritismo através do - amai-vos uns aos outros. Umbanda é amor, unindo todas as classes sociais.” Dirce Alves, portanto destaca o caráter genuinamente brasileiro da Umbanda. Ela seria o Brasil com toda a sua diversidade étnica e sócio-cultural atravessando assim todas as classes sociais. Com uma origem genuinamente brasileira e, portanto, sincrética, a Umbanda também uniria em seu culto, as características de todos os outros cultos praticados no Brasil.

Em outra coluna, entretanto, Dirce Alves afirma que o progresso da Umbanda não é só brasileiro. Segundo a colunista, na Califórnia já funcionariam três terreiros de Umbanda, baseados em práticas brasileiras. Na Argentina, no Uruguai e no Paraguai seriam mais dezenas de terreiros formados segundo o modelo brasileiro de Umbanda. A Umbanda para ela, não tardaria se tornar uma “religião universal”.

O discurso de Dirce Alves, portanto, se assemelha ao discurso de Reginaldo Prandi onde a Umbanda seria uma religião “universal” por não se prender a grupos sociais de qualquer ordem, sejam eles étnicos ou não. O sentido de “universal” nessa última coluna analisada também assume um sentido mais geográfico, pois a Umbanda, além de ser a religião brasileira por excelência, sincrética, teria certas características que a diferem de outras religiões, que permitem seu sucesso para fora do país, encaminhando-se para ser uma religião “universal” no sentido de “mundial”. A Umbanda, tendo sua característica distintiva das demais religiões, responde às demandas por multiculturalismo definido por Stuart Hall, num discurso de miscigenação. Por unir culturas diferentes em um mesmo sistema sincrético, a Umbanda não tardaria se tornar a religião “Universal”, ultrapassando os limites de símbolo nacional, como analisado por SANTOS (2005).

2. CAPÍTULO

A importância do pai-de-santo na sociedade. O processo de individualização da Umbanda e a função do médium e dos guias espirituais na Umbanda por Dirce Alves

Neste capítulo, descreveremos como a Umbanda, na visão de Dirce Alves, tendo sido gestada em e para uma nova sociedade brasileira através de um contexto de secularização e individualização, legitimada em meio às idéias emergentes de cidadania e democracia no Brasil. Para tanto, é necessário também analisar na historiografia a respeito da cidadania no Brasil; a inclusão da pluralidade, notadamente da pluralidade religiosa, nas demandas por ampliação dos direitos no país. Em seguida, serão analisadas as concepções de Dirce Alves a respeito da função do médium e dos guias espirituais dentro da religião, sua aproximação com as outras religiões e a razão do “sucesso” da Umbanda.

2. 1 O processo de secularização e individualização da sociedade e a inclusão da pluralidade religiosa no Brasil

As grandes teorias que surgem no século XVIII, a partir do ideário iluminista, para chegar às teorias liberais, socialistas e comunitaristas do século XIX, aliadas ao surgimento dos Estados Nacionais, do Estado de direitos e da sociedade civil, as primeiras análises sociológicas, são, em suma, mudanças profundas em direção a uma visão de mundo secularizada e centrada no indivíduo.³⁸ Essa mudança profunda, de uma visão cosmocêntrica para uma visão antropocêntrica de mundo, implica em uma série de transformações nas relações sociais, e o fator religioso representa um importante componente desse processo.³⁹ Os Direitos humanos e a cidadania são concepções que surgiram nesse momento, em que o indivíduo passou a ser o fundamento ontológico para a organização dos diversos Estados Nacionais do mundo ocidental; quando valores como liberdade e igualdade deixam de ser apenas idéias filosóficas e passaram a estar presentes nas diversas constituições nacionais que foram elaboradas nos dois últimos séculos no Ocidente.

³⁸PAIVA, Ângela Rondolpho. **Católico, protestante, cidadão: Uma comparação entre o Brasil e os Estados Unidos**, Editora da UFMG. 2003. pp. 23

³⁹*Idem*, pp. 24.

De acordo com PAIVA (2003), a partir de então, as concepções de cidadania e direitos humanos passam ser referências para novas reivindicações; orientação constante na luta por mais direitos. A cidadania pode ser pensada, na visão da autora, como a possibilidade que os membros de qualquer comunidade política têm de usufruir através dos diversos tipos de direitos disponíveis.⁴⁰ As grandes teorias que surgem a partir do século XVIII são grandes narrativas seculares que traduzem novas formas de organização social do mundo ocidental, cujo referencial passa a ser o indivíduo portador de direitos. Tal secularização é entendida pela autora, como a passagem da religião para o mundo subjetivo, que passa a ser uma das diversas interpretações de vida que o indivíduo tem a seu dispor.

Dada às referentes mudanças da vida religiosa, torna-se importante analisar de que maneira a religião convive com a crescente secularização do mundo e, de que forma aporta para o enriquecimento da nova esfera pública. Como ela se relaciona com as outras esferas, e como, se tornando uma importante instância que leva a participação do indivíduo no mundo, a religião está presente nas visões de mundo, que ainda costuma nortear. A esfera religiosa passa a promover um movimento em direção ao mundo secularizado, que passa a ser a sua própria força.

Entretanto, quando se tenta utilizar a extensa argumentação teórica existente a respeito de direitos humanos e cidadania na análise da sociedade brasileira, fica sempre a sensação de que esta anda por caminhos tortuosos, quando não incoerentes. Isso porque as propostas e reflexões mais pertinentes sobre cidadania sempre esbarram na profunda desigualdade da sociedade brasileira. No seu artigo intitulado “Cidadania: tipos e percursos”, José Murilo de Carvalho mostra que a formação da cidadania no Brasil constituiu um longo processo relacionado à formação do Estado; que fez várias tentativas de trazer a população para dentro da esfera de sua atuação e que a população reagiu de maneira variada.

Uma vasta transformação aconteceu no campo da cidadania durante o século XIX. De acordo com o autor não é difícil apontar razões sociológicas para explicar a diferença brasileira das demais formas de evolução da cidadania. Entre elas, a escravidão, que negava a cidadania, mesmo civil, a boa parte da população; o patriarcalismo, que a negava às mulheres; e o latifúndio que fazia o mesmo com seus dependentes. Os membros mais esclarecidos da elite política e da burocracia queixavam-se constantemente dos obstáculos à operação das

⁴⁰*Idem*, pp. 15 – 16.

instituições importadas. Referiam-se aos costumes, ao estado moral do país, à falta de luzes e à ilustração; ao baixo nível de educação e civilização; à influência dos potentados locais; à ausência de uma opinião pública. Referiam-se, enfim, a uma sociedade que mal começava a engatinhar na vida civil e política. Boa parte da elite dividia-se entre um iluminismo esclarecido, de olho nos modelos europeus, e a necessidade de se adaptar a uma realidade muito mais intratável. Diante dessa realidade, as elites ilustradas, agentes da modernização de cima para baixo, se mostraram muito mais eficientes em cooptar setores dominantes do que em atrair a população para dentro do sistema. A maioria da população, excluída do voto em 1881, viu a cara do Estado e, neste sentido, o que se poderia chamar de fraco, passou à condição de súdita. No episódio da guerra é possível mesmo que o Estado, ou pelo menos os símbolos nacionais que ele administrava, tenha exercido alguma atração. Mas, pelo resto, a cara do Estado que a população viu era pouco atraente como exemplo no serviço da Guarda, na exigência de registro civil, no recenseamento. Em alguns casos, sobretudo no recrutamento, ela era repulsiva. As leis reformadoras e os novos deveres cívicos introduziam na vida cotidiana mudanças cujo sentido não era compreendido. Não havia por essas leis nem o “respeito alemão” nem a “adesão inglesa”. Nesse sentido é que foi usada a expressão de cidadãos em negativo. Havia um potencial de participação que não encontrava canais de expressão dentro do arcabouço institucional e que, também, não tinha condições de articular arcabouço alternativo. O brasileiro foi obrigado a tomar conhecimento do Estado e das decisões políticas, mas de maneira a não desenvolver lealdade em relação às instituições. O caminho para uma cidadania ativa era para ele muito mais longo.⁴¹

Tendo em vista as reflexões sobre a desigualdade na sociedade brasileira e o processo de formação da cidadania no Brasil, é importante apontar como a religião é capaz de gerar processos que levem a mudanças na sua orientação. E que fatalmente vão influir na possibilidade de atuação na própria sociedade, analisando as religiões nos contextos específicos onde vão sofrer as influências da própria formação social que são então construídas.⁴²

A esfera religiosa foi fundamental para as novas propostas de participação cidadã no século XX, especialmente porque vai propiciar que grupos excluídos na sociedade passem a

⁴¹CARVALHO, José Murilo de. “Cidadania: Tipos e percursos”. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 18, 1996, pp. 14 e 15.

⁴²PAIVA, Ângela Rondolpho. **Católico, protestante, cidadão: Uma comparação entre o Brasil e os Estados Unidos**, Editora da UFMG. 2003 pp. 18 – 19.

contar com novas condições, tanto em termos de recursos quanto em termos de valores. Passam a ter como fundamento a participação na transformação das estruturas sociais que oprimem e limitam. Dessa maneira, ela passa a ocupar um lugar de preeminência para a inclusão de grupos historicamente marginalizados do contexto sóciopolítico.⁴³

No final da década de 1950, PAIVA (2003) analisa uma modificação na prática religiosa católica brasileira: sai de cena a ética paternalista cristã com a necessidade de fazer a caridade individual e, a partir desse momento, passa ser importante o exercício da solidariedade cristã na promoção do cristão enquanto pessoa. A substituição da caridade por solidariedade não é simplesmente uma questão semântica, segundo a autora. É a substituição da ação de caráter assistencialista para a ação que busca a autonomia do ser humano, trazendo a idéia de ação generalizada e impessoal que visa emancipação dos indivíduos daquelas situações que o levam à exclusão ou à marginalização.⁴⁴ A solidariedade cristã tem o potencial de levar a libertação das estruturas que aprisionam e que não proporcionam quaisquer chances de vida para uma maior igualdade, enriquecendo a esfera social. Nesse processo, a solidariedade cristã se confunde com a solidariedade social: era ser católico num mundo em mudança e a concepção religiosa desse novo católico o motor propulsor para a participação.⁴⁵ É a idéia de justiça social que vai levar esse cristão a ser solidário. Se não há amor ao próximo por qualquer motivo, é muito difícil ter cidadania. “Passa pela solidariedade e o catolicismo promove essa solidariedade.”⁴⁶

Para a autora, este foi o momento em que novos valores – principalmente os valores de igualdade, liberdade e justiça – passaram a ser norteadores de uma ação católica específica e inusitada. A naturalização das relações sociais cultivada na cosmologia católica se ajustou como uma luva para a manutenção de relações sociais também autoritárias e hierárquicas, numa “afinidade eletiva” bem distinta. Os valores da liberdade e igualdade na concepção individualista eram incompatíveis com o sistema hierárquico e centralizador da Igreja Católica.⁴⁷ Pela primeira vez, a Igreja Católica passou a *estar-no-mundo*, quando, ao fim, estava em condições de conviver com as sociedades secularizadas existentes. A igreja se autodenominou a “Igreja do povo”, a “comunidade dos fieis”, com uma inserção do laicato

⁴³ *Idem*, pp. 20.

⁴⁴ *Idem*, pp. 191.

⁴⁵ *Idem*, pp. 192 - 193.

⁴⁶ *Idem*, pp. 197.

⁴⁷ *Idem*, pp. 35.

sem precedentes e uma mudança no foco das alianças tradicionais, passando da classe dominante para a dominada.

De acordo com PAIVA (2003), a afinidade entre seitas e democracia é o início de uma nova ordem social na relação entre religião e sociedade e de novas possibilidades de construção do espaço público. O pluralismo religioso se harmoniza com o pluralismo político das práticas democráticas.⁴⁸

2.2 Dirce Alves e a importância do pai-de-santo na sociedade

“A umbanda não é somente espiritismo. É religião divina, humanitária e pura: Solução dos problemas para a humanidade.” (Dirce Alves)

Na coluna intitulada “A importância do pai de santo dentro da sociedade”, Dirce Alves afirma que, ser Pai de Santo ou Babalorixá vem acompanhado de grande poder e responsabilidade e que devem ser dosados e bem aplicados com “sabedoria e amor ao próximo”.⁴⁹ Apesar de serem nada mais do que sacerdotes da religião, devido à posição que ocupam dentro da seita, eles são procurados constantemente pelos leigos e desesperados, e podem influenciar várias pessoas ao mesmo tempo. Embora sujeitos ao erro, como qualquer pessoa, devem ser prudentes e de boa vontade, caritativos e sem interesses financeiros.

Os guias espirituais da Umbanda para a colunista devem trabalhar sempre em benefício da humanidade, da prática do bem e da caridade. A Umbanda está sempre de portas abertas para, através de seus guias, proteger seus filhos e resolver os problemas de pessoas aflitas; que dela necessitam e a procuram para a sua salvação e estão cansados de bater em outras portas. Então a Umbanda é cognominada acolhedora, “como mãe carinhosa lhes abre os braços e os levanta, retirando-os da podridão humana em que foram lançados.”⁵⁰

Segundo a colunista, o Brasil já seria uma nação preponderantemente espírita, umbandista explicitando porque o povo acorreria cada vez mais numerosos aos terreiros. Para Dirce Alves, a Umbanda teria duas características básicas: a resposta ao sofrimento moral e físico e, com isso, teria a característica de fonte de atração para a alma humana e a liberdade

⁴⁸ *Idem*, pp. 173.

⁴⁹ ALVES, Dirce. **O pai de santo dentro da sociedade**. Coluna Umbanda. In Diário do Paraná 07-04-1978.

⁵⁰ Coluna “Umbanda”

da religião, que não cerca o homem de proibições absurdas inconcebíveis ao mundo moderno, além de oferecer a quem procura a possibilidade de liderar o culto.

A prática da caridade aparece na coluna, em seguida, como um meio ou um recurso para que os médiuns alcancem a evolução e tenham os seus erros perdoados. E afirma: “Nós espíritas, mais do que qualquer outro ser humano devemos aprender e ensinar o caminho da verdade, da lealdade, do amor ao próximo, da luz, enfim, porque através de nossas boas ações podemos ter nossos erros perdoados e nosso karma aliviado.” Os espíritos dariam paz e tranquilidade para que o médium tenha a fé necessária para trabalhar em favor dos que, no sofrimento do dia a dia, lhe procuram em busca de um pouco da verdade da fé e da esperança, e para os atender em os seus problemas materiais e espirituais. O médium precisa de uma grande preparação, pois o fracasso de muitos terreiros derivam do médium tentar a sua independência espiritual e tornar-se um sacerdote, sem estar perfeitamente preparado, cabendo, portanto, ao pai-de-santo ser prudente e dizer se o médium está pronto. (O médium - 14/03/1978) “Só a fé e caridade podem nos levar para perto de Oxalá. Que seu lema seja sempre a fé e o amor ao próximo, como tem sido sua peregrinação terrena, que você possa ver e distinguir o certo do errado.”

Na coluna “Mediunidade Positiva” (22/03/1978), Dirce Alves afirma que a mediunidade está presente seja qual for o rito afro-brasileiro, em suas várias formas. Transe ou possessão, a mediunidade aparece ou se apossa no crente servindo-se dele como instrumento para a comunicação com os mortais. E caracteriza que “não é o fenômeno da possessão que caracteriza os cultos de origem africana, mas a circunstância de ser a divindade o agente da possessão.” Segundo ela, as origens da mediunidade se perdem no tempo, tendo sido conhecidas por muitos povos diferentes em qualquer ramo do espiritualismo: Umbanda, Candomblé, pajelança e espiritismo. Chama-se mediunidade positiva aquela mediunidade em que as possessões são realizadas pelos espíritos que praticaram o bem e a caridade em suas reencarnações. Certas áreas dos ritos afro-brasileiros cometem o erro comum de não submeterem os médiuns a teste de sua atividade mediúnica. Daí nos Candomblés tradicionais, uma longa iniciação de preparação dos médiuns.

No dia 02/04/1978 em sua coluna, Dirce Alves aconselha os umbandistas a conhecer tanto as opiniões de outros adeptos quanto as opiniões de “escritores do gênero”. Se for Kardecista, continua a autora, ela o aconselha conhecer melhor a Umbanda para não incorrer no erro de dizer que a religião trabalha com entidades da baixa esfera espiritual, por se tratar

de pretos velhos e caboclos. Porque na realidade esses guias são de grande luz espiritual e trabalham sempre em benefício da humanidade. Se for quimbandista, Dirce Alves aconselha a procurar aperfeiçoar os conhecimentos sobre exus e quiumbas e sobre os guias de luz da umbanda, a fim de poder facilmente diferenciar um trabalho do outro e, também através dos exus, praticarem o bem e a caridade.

Em 02/04/1978 na coluna A Umbanda é salvação, Dirce Alves aponta: Não há dúvida que a umbanda esteja sempre de portas abertas para, através de seus guias espirituais, protegerem seus filhos e resolverem os problemas de pessoas aflitas que dela necessitam e a procuram para sua salvação. Sobre ela foi dito: para a umbanda correm somente os desgraçados já cansados de bater em outras portas, e que não obtendo em outros lugares o lenitivo para suas desgraças, são como verdadeiros farrapos humanos. E, a Umbanda acolhedora, “Como mãe carinhosa lhes abre os braços e os levanta. Retirando-os da podridão humana em que foram lançados.” Por esse motivo é que a cada dia que passa aumenta consideravelmente o número de umbandistas porque a umbanda é prática desinteressada da caridade, pois os nossos guias e protetores espirituais que de Deus recebemos a Graça, também nos deu fluidos protetores de graça que o damos em favor dos que necessitam.

Para colunista a Umbanda que se consolidará a partir de então na presença da entidade, no transe ritual volta-se mais para a cura, limpeza, aconselhamento dos fieis e clientes, afastando-se de outro ideal kardecista: o de comunicação com os mortos com o fim de estender ao mundo dos espíritos atrasados e sofredores a doutrinação evangélica caridosa e, com isso, receber dos espíritos de luz orientação para o desenvolvimento de virtudes na Terra - curas do corpo e da alma, evolução espiritual dos vivos e dos mortos.

2.3 Conclusões parciais

Tendo como referência as análises da coluna de Dirce Alves, é possível dizer que além desse processo de individualização pautado na “ética secular” descrito nesse novo modelo de catolicismo estudado por PAIVA (2003), a análise das mudanças no catolicismo brasileiro - a extrema desigualdade brasileira e os valores de igualdade, liberdade e justiça social passam a nortear a prática católica, até então profundamente conservadora, centralizadora e hierárquica. Estava ocorrendo com a Umbanda, outro processo de individualização que é esotérico – isto é, a busca no além do atendimento às necessidades

intimas e imediatas. A Umbanda de Dirce Alves se legitima como gestada para essa “nova” sociedade, atravessando todas as classes sociais e agindo para atender os anseios individuais.

O catolicismo, como analisado anteriormente, tinha como base o conservadorismo, a centralização e a hierarquia. Na década de 1950, sofre modificações, não somente devido ao processo de secularização e individualização da sociedade, mas por estar inserido em meio a uma profunda desigualdade da formação social brasileira, onde não havia estabilidade para as práticas democrática. A Umbanda deve ser analisada tendo em vista essa mesma formação que modificou as práticas católicas brasileiras.

A Umbanda para Dirce Alves, seria a religião “universal” que atinge todas as classes sociais e, portanto, a religião brasileira por excelência que consegue “dar conta” das suas profundas desigualdades sociais presentes na contradição da cidadania brasileira. A Umbanda seria uma religião não conservadora, não centralizadora e não hierárquica – voltada pra uma sociedade em que os ideais são aqueles de liberdade e justiça. Na coluna intitulada “A importância pai-de-santo dentro da sociedade”, vemos a dimensão “solidária” do médium e o papel da religião para atender as necessidades e os anseios individuais.

CAPÍTULO 3

“O mundo mágico do Candomblé”. As vias de legitimação da umbanda no sincretismo religioso umbandista em Dirce Alves

Nesta última parte do estudo, serão analisadas as concepções de Dirce Alves acerca do Candomblé, da Quimbanda, do Espiritismo e Catolicismo e como ela entende o “sincretismo religioso umbandista” e sua relação com essas religiões. Para ORTIZ (1987) existem três formas legitimadoras que concorrem para integração da Umbanda na sociedade brasileira: a antiguidade da religião (aproximação com o candomblé), o discurso científico (aproximação com o kardecismo) e o discurso cultivado. É importante analisar os caminhos de legitimação da Umbanda que a autora percorre e seu diálogo com alguns intelectuais.

3.1 As vias de legitimação da Umbanda

Retomando as ideias de Bastide, a etimologia do termo Umbanda deriva do Banto, *Quimbanda* (raiz: *ymbanda*), identificada com a *macumba*, que em Angola designa o chefe supremo de culto. Segundo Bastide, trata-se, para responder às críticas dos kardecistas, de provar a origem iniciática da religião, de ligá-la às mais antigas e às mais altas civilizações.⁵¹

Passando da classe baixa dos brancos para a classe baixa dos homens de cor, o espiritismo voltaria a se modificar. Os espíritos que agora vão encarnar pertencem ao mundo dos índios e dos negros, como se a divisão racial continuasse no além. O espiritismo então, prolongando a religião do primitivo, leva o animismo a uma justificação científica. Uma tentativa de se igualar ao branco e fazer o animismo passar para a linha da civilização. O sucesso dessa nova seita para Bastide, a primeira no Rio, em seguida a nos outros Estados do Brasil – Minas, Rio Grande do Sul, São Paulo, Recife –, prova que ela correspondia à nova mentalidade do negro mais evoluído, em ascensão social, que compreendia que a macumba o rebaixava a olhares brancos, mas que, entretanto, não queria abandonar completamente a tradição africana. A “*Umbanda* é uma valorização da *macumba* através do espiritismo.”⁵² Existe, para Bastide, uma valorização branca e uma valorização negra que se cruzam, devido

⁵¹ *Idem*, pp. 441.

⁵² *Idem*, pp. 439.

a esse contingente de adeptos. A luta racial prosseguirá ainda sob uma forma mais sutil e mais disfarçada.

O sincretismo funciona, assim, como uma forma de adaptação entre o enquistamento cultural (candomblé) e a assimilação definitiva (umbanda). No entanto este momento de desagregação social é substituído por outro, o da consolidação da sociedade de classes. Aparece assim um movimento de reinterpretação das práticas africanas. O que é afro-brasileiro torna-se negro brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo.

Os agentes deste processo de ideologização do mítico, conforme vimos, se iniciou no Rio de Janeiro na década de 1930 e posteriormente espalhou-se por outros Estados. Em São Paulo, onde se desenvolveu a partir de inícios da década de 1950, foram os indivíduos de classe média, grande parte dos quais originalmente kardecistas, que adentraram os cultos afro-brasileiros por cuja pujança espiritual se sensibilizaram. Mas tentaram conformá-los à sua imagem e semelhança: branca, cristã e racionalizada. Apesar das resistências iniciais, os próprios negros ligados ao movimento federativo passaram a reforçá-lo, pois era o único caminho possível para o tão ansiado reconhecimento da Umbanda nascente como uma religião legítima, protegida pelo Estado e respeitada pelas demais religiões.

Para Lísias Negrão, há uma ambigüidade no movimento federativo, no que se refere à definição de uma identidade umbandista. Ela transpareceu nas resoluções do I Congresso Paulista, na medida em que se aceitaram as suas raízes africanas (o próprio termo Umbanda seria etimologicamente ligado a língua africana), mas, por outro lado, se reafirmaram os seus componentes ocidentais, via Cristianismo e Kardecismo. Esta não é uma ambigüidade nova. Roger Bastide já havia chamado atenção para ela, em sua análise do I Congresso Nacional de Umbanda em 1941. Contudo, naquele momento mais remoto, em que a Umbanda carecia completamente de legitimação, reprimida pelos aparelhos judiciário e policial do Estado, a necessidade de traição à sua herança negra era imperativa. Criaram, os intelectuais umbandistas da época, uma Umbanda pura ou branca, cuja origem estaria na imaginária Lemúria ou na milenar Índia, tendo sido a África apenas uma fase intermediária de degradação, na qual a Umbanda representaria uma fuga e regeneração dos calores primordiais. No momento em que estamos considerando, com o término da repressão e com alguns ganhos de legitimidade, a Umbanda podia, mesmo retoricamente, afirmar sua raiz negra. A matriz negra, ao lado da indígena e da européia, é condição essencial da

especificidade pretendida pela Umbanda, por lhe conferir a condição muito cara aos umbandistas: de ser a sua religião a única genuinamente brasileira, fruto da fusão dos cultos das três raças que constituiriam a nacionalidade. Tem ela de ser lembrada e afirmada, mesmo quando a nega na prática, na medida em que a cristianiza e kardeciza o culto.

Segundo o autor, se, de um lado, a afirmação das raízes negras do culto constituía-se em argumento indispensável à brasilidade pretendida, de outro lado, a persistência de elementos negros ao culto, sobretudo rituais, consubstanciava-se no maior obstáculo: à legitimação ansiada. Desde seus inícios, em seus esforços para fugir a repressão e afirmar sua condição religiosa, vinha, a umbanda, de certa forma, renegando suas próprias raízes, extirpando do culto seus componentes mais evidentemente negros, ocultando-os ou ainda os reinterpretando a partir de códigos que lhes eram estranhos.⁵³

De acordo com PRANDI (1991), a literatura antropológica e sociológica sobre as religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé, as tem tratado como manifestações da cultura negra ou de populações negras, sobretudo no Nordeste e especialmente na Bahia, sendo interpretadas como religiões de preservação de patrimônio cultural de grupos étnicos. Talvez por isso a maior parte das investigações sobre as religiões dos deuses negros no Brasil seja de estudos etnográficos, em geral monográficos, tendo como referência privilegiada a Bahia, onde os autores tem procurado como objeto empírico preferencial um candomblé denominado jeje-nagô, em virtude da predominância, neles, de elementos da cultura dos antigos escravos.

Deste candomblé da Bahia, segundo o autor, algumas casas têm merecido atenção especial, desde o final do século passado até os nossos dias: aquelas que os primeiros autores consideraram de maior “pureza”, posto que suas preocupações enfocavam a busca, no Brasil, de uma “africanidade elemental” que permitisse entender o negro brasileiro através de seus cultos. Os próprios registros etnográficos que se fizeram dessas casas podem ter sido elemento de sua preservação institucional até os dias de hoje. Igualmente, essas escolhas legitimaram a “pureza” buscada por seus pesquisadores.⁵⁴

Os estudos desse candomblé, que foi em seu início religião de uma confraria negra fechada e escondida, mesmo porque muito perseguida, “publicizam-no” como algo que o

⁵³NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo.** São Paulo. Edusp, 1996, pp. 146-148.

⁵⁴PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo.** São Paulo: HUCITEC/Edusp, 1991.15-16.

branco intelectual julga digno de sua atenção. Essa publicização para Reginaldo Prandi seria legitimadora. E não é a toa que Mãe Senhora fez cercar-se no Opô Afonjá de pesquisadores e outros homens ilustres pela visibilidade que ocupavam no espaço público da sociedade de sua época, espaço que é branco numa cidade de negros. Mais que isso, a produção etnográfica sobre esses candomblés prestigiados por sua publicidade passará também, em anos recentes, a oferecer modelos legitimamente puros da religião dos orixás para aquelas casas de criação mais recente, ou de origem de memória perdida.⁵⁵

De acordo com ORTIZ (1987), derivando em parte do Kardecismo, a Umbanda vai conservar e modificar a relação ciência-religião. O autor argumenta que para compreendermos essa relação, é necessário retornar às fontes do espiritismo kardecista, pois esta religião, influenciada pelo racionalismo francês, já havia estabelecido, desde meados do século passado, uma associação particular entre essas duas instâncias. Para Kardec, o espiritismo não é somente uma religião; “ele revela as leis que regem o mundo dos espíritos, relacionando-o com o Universo dos homens, (...) é uma revelação divina e revelação científica, observa os fatos, os compara, os analisa e, partindo do efeito à causa, chega às leis que o regem, para em seguida deduzir as conseqüências e procurar explicações úteis.”⁵⁶ O método científico confere desta forma, a cientificidade à religião, separando-a nitidamente da magia e feitiçaria, onde também se dá a invocação dos espíritos. A Umbanda, mais modesta, diferenciando-se do espiritismo, utilizaria a ciência como fundamento de seu mundo religioso, transformando-a em um argumento de legitimação do sagrado. O discurso religioso aparece desta forma sobrecarregado de uma vontade pseudo-científica procurando justificar de qualquer maneira os rituais mágico-religiosos. O autor cita como exemplos: a utilização da bebida pelos espíritos é explicada pelas leis de atração e repulsão de Newton. No mesmo sentido, a ciência serve de justificação para os defumadores, charutos e cachimbos fumados pelos espíritos. Explica-se ainda pela física por que certos indivíduos dançam nos terreiros com os pés descalços. A demonstração da sobrevivência do espírito é feita através da lei de conservação da energia de Lavoisier. O resultado, segundo o autor, é que a Umbanda poderia, assim, demarcar seu campo de atuação, distinguindo-se nitidamente das outras práticas afro-

⁵⁵ *Idem*, pp. 17.

⁵⁶ ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1987. pp. 168-170.

brasileiras. Na medida em que a Umbanda integra a linguagem científica, ela “se separa das superstições que constituem os cultos de candomblé e usa a ciência como força legitimadora.”

3.2. As vias de legitimação por Dirce Alves

No dia 22 de Janeiro de 1978, Dirce Alves começava a delinear o que seria a Umbanda, baseando-se em entrevistas realizadas com membros da Confederação Nacional. Na terceira coluna da série, intitulada “Umbanda é uma religião brasileira”, a autora faz menção ao *marco-mito* da fundação da religião, datado de 15 de Novembro de 1908, dia em que houve a primeira manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas na mesa espírita em que o jovem Zélio de Moraes havia sido levado. Os dirigentes da reunião tentaram afastar a entidade, momento em que seria fundado por Zélio na noite seguinte, um novo culto onde essas entidades poderiam exercer seus trabalhos e passar suas mensagens. A Umbanda aparece nessa coluna como a única religião brasileira, sincrética, que para aprimorar o seu preceito usa o sincretismo religioso para fugir do primitivismo, visto pela autora principalmente como os rituais africanos de sacrifício de animais.

Tal *marco-mito* já foi narrado ou mencionado inúmeras vezes nos mais diversos contextos, como livros de umbandistas, estudiosos da religião, revistas umbandistas, sites diversos além de apostilas formuladas por terreiros e federações. É difícil encontrar um texto, acadêmico ou não, sobre a Umbanda, que não faça referência direta ou indireta a ele tratando como mito propriamente dito ou como marco histórico. Além disso, foi realizado em novembro de 2008 em São Paulo, um grande evento de comemoração pelos 100 anos de Umbanda, o 1º Congresso de Umbanda do século XXI, demonstrando a importância consensual desse relato.

De acordo com Bruno Rohde, esse fato em si só demonstra a preocupação existente na fixação do surgimento da Umbanda num período histórico determinado, ou então o ápice de um período embrionário que resultou no anúncio da nova religião, quando teria sido nominada e definida ritualisticamente. A história da anunciação é uma “construção tardia” e é atribuído a esse fato um interesse pela “fundação” e pela “origem” de “uma religião” exatamente quando a dispersão doutrinária ritual e a divisão institucional pareciam se impor de modo inexorável. Na época em que foi empreendida essa articulação política e identitária-discursiva para legitimar socialmente a Umbanda, um dos principais desafios aos intelectuais

envolvidos era afastar física e simbolicamente da religião todas as práticas que se assemelhassem aos rituais *bárbaros* e *primitivos* de origem Africana.

Segundo ROHDE (2009), não é difícil entender o porquê do discurso intolerante e profundamente marcado por uma lógica identitária empregado para diferenciar o que fazia parte da chamada *Umbanda branca* ou *pura* do resto de práticas *bárbaras*, *fetichistas* ou *primitivas* ou outros cultos chamados genericamente de *magia negra*. Para a religião que estava sendo organizada passasse a existir socialmente, sendo percebida como distinta, num contexto maior, era preciso demarcar suas fronteiras e atribuir suas características diferenciais. Alguns autores analisam os discursos que surgem entre os intelectuais umbandistas caracterizando suas práticas e diferenciando-as das demais. O discurso de integração e de embranquecimento adotado pelos intelectuais umbandistas aos valores correntes da sociedade no período varguista, além da identificação da Umbanda como religião absolutamente brasileira é entendida como uma jogada política do movimento que buscava uma maior liberdade de culto. ROHDE (2009) afirma que o discurso do grupo que buscava ordenar a umbanda sob o viés mais próximo ao kardecismo, *mais branco*, reproduziu os aspectos fundamentais do discurso racial oficial brasileiro ao longo do tempo, ao fazer uma constatação da lógica racista, mesmo que silenciosa. O desenvolvimento interno da Umbanda no século XX, sua capacidade de reproduzir e ao mesmo tempo negar os jogos hierárquicos de *raça* e *cor* da sociedade brasileira através de discurso de miscigenação, da mistura harmônica das *três raças*. A Umbanda verdadeira e pura seria a branca, que aceita o mestiço, em oposição aos cultos de *magia negra*, expressão que se tornou uma ofensa entre os adeptos.

As leituras obtidas com a coluna demonstram que Dirce Alves não parece usar a ciência como via de legitimação. Não há preocupação da autora em fundamentar a Umbanda com argumentos científicos, nem afirmar a religião como “monoteísta”. Ao contrário disso, a autora procura sempre pautar a sua argumentação em preceitos místicos, falando muito sobre magia, quimbanda, Exú e como eles podem ser usados para prática da caridade.

Na coluna “Orixás e Definições” (14/04/1978), Dirce Alves define os orixás como “divindades” e os caracteriza a partir das “lendas”, apresentando-os com base nas suas características de personalidade e como são simbolizados nessas lendas e no ritual umbandista. Apenas Oxalá recebe uma definição diferente de “divindade”; ele seria o “Senhor

Supremo”. A colunista também define com que santos são sincretizados os orixás. No caso de Ifá, por exemplo, afirma que este corresponde ao espírito santo.

Em “Noite da Quimbanda” (16/03/1978), a autora afirma que já houve em tempos atrás quem combatia e ainda combate a quimbanda e diminui o *trabalho mágico* de Exu, que é considerado pela Umbanda e pelo Candomblé como “o empregado do Orixá”. Os “mais entendidos, os professores” da religião acreditavam e diziam em voz alta: “Sem exu não se faz nada”. Nessa coluna, Dirce Alves aponta que a sexta-feira é entendida como um dia de azar, mas para o quimbandeiro é o dia apropriado para a realização de trabalhos de *magia e descarga*. “Que Exus venham sempre com a sua falange poderosa na prática da caridade e poder para contribuir para a evolução espiritual dos que chamamos Kiumbas ou espíritos atrasados e que assim possam amenizar a vida terrena dos que por aqui estão passando mais uma encarnação.” Segundo a autora, muitos trabalhos na magia negra (Quimbanda) não são na realidade para matar, mas para ajudar nos negócios e atrapalhões conjugais. E afirma: “Você que nos acompanha há algum tempo, sabe o que é Quimbanda? Muitos condenam Exu por não saberem tudo ou quase nada sobre essa entidade maravilhosa que é nada menos, como já dissemos, o elo entre nós e os orixás.” Exus atuariam principalmente nas encruzilhadas, nas matas e principalmente nos cemitérios. O guia que trabalha no cemitério teria que ter muita firmeza na sua incorporação, pois seria um lugar de muito respeito, que jamais deve ser “profanado”.

É interessante analisar outra coluna em que Dirce Alves parece se contradizer, levando a palavra “magia” num sentido extremamente negativo. Na coluna “A magia, a feitiçaria e superstição” (28/04/1978), a autora se refere a Alister Crowley, famoso feiticeiro inglês e a feitiços praticados em todos os lugares do mundo, como o feitiço da boneca. A magia funcionaria e poderia acontecer se o alvo acreditar nela, porque o feiticeiro canaliza o ódio no feitiço e isso é capaz de afetar a vítima. “Mas hoje em dia, nós que estamos em 1978, tudo isso deve ser apenas lendas de magia, não podemos dar vazão à feitiçaria e superstição, porque devemos tão somente elevar nossas preces, nosso espírito e nossos destinos, à prática de boas ações para que venhamos a nos orgulhar depois.”

CONCLUSÃO

O aparecimento da coluna Umbanda/Candomblé no jornal O Diário do Paraná, em Curitiba, demonstra um processo de legitimação que ocorria com a Umbanda na década de 1970, e que testemunha uma abertura na visão de sociedade e de cidadania no Brasil.

Um primeiro aspecto que pode ser destacado nesse processo, e que permitiu o aparecimento da coluna no Diário do Paraná, um jornal da grande imprensa conservadora, é que Dirce Alves defende a Umbanda como sendo “universal”, ou seja, não pertencente a nenhum grupo social ou étnico, lembrando as análises da Umbanda como sendo uma religião universal de Reginaldo Prandi e as análises da “nacionalização” da religião de Jocélio Teles dos Santos. A Umbanda de Dirce Alves, através das suas concepções da função do médium e dos guias espirituais da religião, se manifesta como caritativa. Que atende às necessidades individuais de cada um, independente da sua religião, expressando a aproximação da Umbanda com a sociedade e apontando um processo de “individualização” que se manifesta na máxima da religião: a caridade.

A Umbanda de Dirce Alves aponta uma característica muito mais “esotérica”, ou seja, se legitima tendo como base preceitos místicos, antiguidade e tradições míticas, reiterando como a magia e a feitiçaria; os exus e a quimbanda servem à máxima da caridade e do atendimento às mazelas individuais de corpo e de espírito. A Umbanda de Dirce Alves, no seu sistema sincrético, se aproxima mais do Candomblé do que do Espiritismo, não sentindo a necessidade de usar um discurso científico para embasar a religião, necessidade verificada no embranquecimento/degradação da Umbanda presentes nas análises de BASTIDE (1971) e ORTIZ (1987). O aparecimento da coluna Umbanda/Candomblé, através desse cruzamento de um processo de universalização, que permite que ela apareça em um jornal de postura conservadora e por outro lado, de um processo de individualização e de aproximação com o Candomblé, que se manifesta numa característica caritativa da Umbanda de resposta aos anseios individuais e da retomada da magia e da feitiçaria como componentes da religião, demonstram um processo de abertura na visão de cidadania e sociedade no Brasil. Em alguma medida de resposta às demandas de multiculturalismo definida por Stuart Hall, que se manifesta num discurso de mestiçagem, conformando culturas que estão destinadas a conviver e a diferenciar-se frente a uma tradição mais ocidental.

FONTE

Coluna Umbanda/Candomblé, publicada diariamente no jornal O Diário do Paraná, nos anos de 1978 e 1979, dispostas em micro-filme na Biblioteca Pública do Paraná.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Luiz Felipe Nunes de. **Os anos 50 e 60 nas páginas de Panorama e Paraná em Páginas: o conservadorismo da imprensa paranaense no contexto da guerra fria**. Dissertação de História pela Universidade Federal do Paraná, 2009.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. Editora da Universidade de São Paulo, 2ª Edição, 1971.
- CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Pallas, 2004.
- CARVALHO, José Murilo de. **“Cidadania: Tipos e Percursos”**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n.18, 1996.
- CORTÊZ, Carlos Danilo Costa. **O Diário do Paraná na Imprensa e Sociedade Paranaenses**. Editora Paranaense, 2000.
- ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1987.
- PAIVA, Angela Randolpho. **Católico, Protestante, Cidadão. Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos**. UFMG, 2003.
- PARA VER A UMBANDA PASSAR: *do esquecimento à lembrança*. Levantamento e mapeamento dos terreiros umbandistas em Curitiba, como elementos constitutivos da memória cultural da cidade. – Projeto de Pesquisa: Fundação Cultural de Curitiba. Edital 016/2006 do Fundo Municipal da Cultura, Seleção do projeto na área de patrimônio imaterial.
- PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC/Edusp, 1991.
- HALL, Stuart. **Dá Diáspora. Identidade e Mediações Culturais**. Org. Liv Sovik: trad. Adelaine la Guardia Resende. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2009.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo de Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- NADALINI, Ana Paula. **Comida de Santo na Terra dos Homens: Um estudo da ponte entre alimentação e religião**. Dissertação de História pela Universidade Federal do Paraná, 2009.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo. Edusp, 1996.
- ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista**. In: Revista de Estudos da Religião. Rever. PUC-São Paulo, n.9. 2009.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador/BA. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2005.

