

RELIGIÃO E MAGIA NA OBRA DOS INTELECTUAIS DA UMBANDA

Artur Cesar Isaia*

Resumo

Este artigo tem como objeto de estudo a umbanda, mais precisamente a presença da magia nas racionalizações religiosas de seus intelectuais, na primeira metade do século XX. A presença da magia na obra dos intelectuais umbandistas é discutida a partir da sociologia das religiões tributária de Max Weber. A presença simultânea de exegese religiosa e magismo nas fontes aqui trabalhadas (obras doutrinárias dos intelectuais e dirigentes umbandistas), provoca-nos a pensar a religião para além das oposições (como religião versus magia) a partir das quais, durante muito tempo, a sociologia das religiões marcou posição. Propomos uma reflexão, justamente sobre a possibilidade de transpormos essas oposições, a partir da contribuição da reflexão weberiana.

Palavras-chave

Umbanda; Magia; Religiões Mediúnicas.

Abstract

The object of the present article is the study of umbanda, more precisely the presence of magic in the religious rationalizations of their intellectuals, in the first half of the XXth. Century. The presence of magic in the work of umbandist intellectuals is discussed from the point of view of sociology of religions, tributary to Max Weber. The simultaneous presence of the religious exegesis and the magicism in the sources herein studied (doctrinaire works of umbandist intellectuals and guides), incites us to evaluate religion as beyond the oppositions (like religion versus magic), from which, for a long time, the sociology of religions has marked its position. We propose a reflexion exactly about the possibility of bridging over these oppositions, from the contribution of the Weberian reflexion.

Keywords

Umbanda; magic; mediunistic religions.

Introdução

Em seu estudo clássico sobre a umbanda no Brasil, Renato Ortiz¹ analisa a afirmação da mesma na sociedade brasileira, a partir da noção weberiana de legitimidade racional. Em Max Weber, a idéia de legitimação aparece intimamente ligada às formas de dominação: racional, tradicional e carismática. Ortiz vai dedicar o seu trabalho à análise da legitimação da umbanda em uma sociedade urbana e de classes, inserida em um capitalismo relativamente recente. Sua análise vai privilegiar as estratégias capazes de aproximar a nova religião de exegeses teológicas e de um processo de burocratização o mais próximo possível das religiões cristãs:

A análise da religião umbandista nos permite distinguir dois movimentos secularizados complementares: a racionalização da empresa sagrada umbandista, e a racionalização das crenças e práticas religiosas. Pode-se comparar o primeiro movimento à passagem da mentalidade dos capitães de indústria à mentalidade do *manager*. O domínio em questão é justamente aquele onde o espírito de cálculo tem uma importância primordial, e a ação deve ser regulamentada por um tipo de “racionalidade por finalidade”, segundo a expressão de Max Weber. Vamos assim encontrar no seio da empresa umbandista operações do tipo codificação das crenças e dos ritos, normatização do produto religioso, centralização e burocratização do culto. Entretanto, estes elementos se vinculam estreitamente a uma estratégia religiosa que enfrenta uma situação de um mercado pluralista. Como o *manager*, no exemplo das mentalidades capitalistas, os agentes religiosos devem se organizar para afrontar uma concorrência do tipo religioso.²

A questão que colocamos quando inquirimos as fontes escritas relativas ao processo descrito por Ortiz é o da especificidade desta legitimação, que, a princípio, para Weber, deveria ter como pressuposto a negação, tanto da ruralidade quanto dos vestígios mágicos. A presença dos vestígios mágicos opunha-se à formação de uma religião ética, protagonizada por elementos oriundos de camadas privilegiadas da sociedade. Ora, as fontes escritas da umbanda indicam que este empreendimento ético-racionalizante proposto por Ortiz aos primeiros umbandistas não é estranho ao convívio da magia. A magia aparece nessas fontes, não como força irracional oposta à obra dos intelectuais da umbanda, mas justamente pensada, ela mesma sendo sujeita a um esforço exegético, o que, em um primeiro olhar, pode parecer estranho à idéia de legitimidade racional weberiana.³ O próprio Ortiz reconhece esta presença “atípica” às idéias de Weber ao mostrar que no bojo do processo racionalizador da umbanda encontrava-se a “reinterpretação das práticas mágico-religiosas”, “numa direção que inexiste para o pensamento weberiano”.⁴ A partir desta idéia, o que propomos pensar aqui é a simultaneidade da magia e das racionalizações éticas nas obras dos intelectuais da umbanda,⁵ assinalando possíveis caminhos teóricos de abordagem. Para isso vamos partir de autores que advogam a oposição religião/magia

para, em um segundo momento, retermos Weber enquanto referencial analítico, procurando nele, aprofundar a ultrapassagem entre ética religiosa e práticas mágicas.

Para Renato Ortiz, “a morte branca do feiticeiro negro”, ou seja, o processo de legitimação racional da umbanda provém de uma “inteligentsia” oriunda da cidade e que usa o livro como forma básica de socialização ideológica. Refazendo o elo weberiano entre racionalização e comportamento político, Renato Ortiz vai defender que o processo de legitimação proposto pelos setores intelectualizados e burocratizados da nova religião vem acompanhado do projeto de uma dominação racional. Assim esta legitimação “não será mais a simples justificativa de um mundo, mas o exercício de uma dominação, no caso racional, que tende a perpetuar as práticas religiosas”.⁶ Até aqui, portanto, o uso do esquema weberiano aparece na sua integralidade pelo autor. As peculiaridades no uso da teoria weberiana para o estudo da umbanda surgem, para Ortiz, quando o mesmo constata que as racionalizações dos seus intelectuais são racionalizações das práticas mágico-religiosas afro-brasileiras. Na leitura weberiana de Ortiz as oposições religião/magia longe estão de articular-se a uma oposição estrutural entre modernidade e tradição, entre urbano e rural. Ao contrário, para o autor, religião e magia, assim como modernidade e tradição tenderiam a uma dialética de sobrevivência histórica, marcada antes por ressignificações do que por oposições estanques:

No domínio dos símbolos, o tradicional, longe de se transformar em moderno, estabelece, com este último setor, relações bem mais complexas. Nosso estudo sobre a umbanda recoloca o problema abordado pelo dualismo que considera as sociedades latino-americanas divididas em dois setores estanques, sendo que um se desenvolveria num ritmo mais acelerado do que o outro. Mesmo que a sociedade brasileira se urbanize, se industrialize e consolide sua divisão em classes, observam-se na esfera cultural operações que não são meros reflexos da infra-estrutura. A ideologia umbandista conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros dentro de uma sociedade moderna; desta forma existe ruptura, esquecimento e reinterpretação dos antigos valores tradicionais.⁷

Para Ortiz, as fontes relativas à umbanda mascarariam a presença da magia nas suas racionalizações, através do que o autor identifica como uma “operação ideológica”, que tentaria ocultar a presença de algo julgado não moderno, não religioso:

Apesar de a racionalização dos valores religiosos se processar paralelamente à racionalização da empresa do sagrado, trata-se, entretanto de fenômenos diferentes. O mecanismo de reinterpretação mostra a que ponto valores não seculares se confundem com novos valores modernos. Consideraremos, por exemplo, a magia, caracterizada nos trabalhos weberianos, como rural e tradicional. Vimos que na umbanda, a magia se disfarça sob a forma de um novo discurso, cultivado e pseudocientífico. Nesse sentido podemos afirmar que ela se torna mais eficaz, uma vez que é concebida nos termos de um discurso socialmente legítimo. É claro que as práticas mágicas se transformam, mas

sua essência permanece a mesma. Apesar da operação ideológica que se realiza para distinguir a magia branca da magia negra, não resta dúvida de que em nenhum momento o elemento mágico é colocado em questão.⁸

Magia e Religiões: nexos possíveis

Nos limites da sociologia tradicional das religiões, herdeira de Durkheim, as abstrações ético-religiosas se opunham ao mundo mágico, essencialmente afirmador da dimensão individual, em conflito com os valores sociais, internalizados pelos homens. Para Durkheim haveria uma tensão entre, por um lado, os fundamentos religiosos, que tinham origem na própria sociedade e a magia, vista como afirmação do indivíduo, portanto como incapaz de colaborar na edificação do “nomos”. O mago estava em oposição a todo um sistema de crenças que tinha sua gênese na sociedade. Para Durkheim as crenças, religiosas ou não, provêm da sociedade. Os fundamentos sociais da vida moral e sua relação com a religião aparecem em Durkheim quando este mostra as semelhanças e as peculiaridades entre as crenças coletivas religiosas e não religiosas. Após reconhecer a semelhanças entre ambas, Durkheim chega a seguinte definição de fenômenos religiosos: “consistem em crenças obrigatórias, unidas a práticas concretas que se vinculam aos objetos destas crenças”.⁹ Em outras palavras Durkheim mostrava as semelhanças e peculiaridades entre a moral laica e as representações coletivas que faziam parte integrante do culto. A religião, que se mostrava como a forma abreviada de vida em sociedade, opunha-se à atividade puramente individualizante do mago, em tudo avessa à noção da gênese social da razão, da moral, da cultura: “Se a razão é apenas uma forma de experiência individual, não existe mais “razão”.¹⁰ Assim as representações coletivas “traduzem antes de tudo estados da coletividade: dependem da maneira pela qual esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc.” Portanto, para o estudo da presença ético-mágica nas exegeses dos intelectuais da umbanda, temos que recorrer a outro referencial analítico, já que este opõe religião e magia, como o voluntarismo individual opõe-se às coerções sociais.

Coube a um discípulo de Durkheim, Marcel Mauss, pensar a magia, não em oposição à sociedade, como um componente anti-social, aético, mas totalmente integrada à noção de representações coletivas. Embora continue a tratar magia e religião como fenômenos diferenciados, Mauss já encarava a magia enquanto fato social. Neste sentido, Mauss aproximava-se da análise de Lehmann, que, a partir da psicologia individual, explicava a gênese da magia a partir de percepções ilusórias, alucinatórias e estados emotivos de excitabilidade:

Somos, portanto, levados a pensar que na raiz mesma da magia, há estados afetivos, geradores de ilusões, e que esses estados não são individuais, mas resultam da mistura dos sentimentos próprios do indivíduo com os sentimentos de toda a sociedade. [...]

Mesmo nos ritos mais vulgares, que se efetuam maquinalmente, são sempre acompanhados de um mínimo de emoções, de apreensões e, sobretudo, de esperanças. A força mágica do desejo é tão consciente que uma boa parte da magia consiste apenas em desejos: a magia do mau olhado, a dos pães bentos, a dos eufemismos, a dos votos e, em suma, quase toda a das encantações [...]

Admitimos, portanto, como Lehmann, que a magia implica a excitabilidade mental do indivíduo, e que no descobridor de água, por exemplo, desenvolve uma espécie de hiperestesia. Mas negamos que o mágico possa chegar sozinho a esse estado e que ele próprio se sinta isolado. *Por trás de Moisés apalpando a pedra, há Israel inteiro*, e, se Moisés duvida, Israel não duvida; por trás do pesquisador de nascentes que segue seu bastão, está a ansiedade da aldeia em busca de água. Para nós, o estado do indivíduo é sempre condicionado pelo estado da sociedade. O que a teoria de um psicólogo como Lehmann nos explica, é que parte da sociedade, na magia moderna, é quase inteiramente subconsciente.¹¹

Para Mauss, tanto a religião quanto a magia recorriam a ritos e o rito, para Durkheim, aparecia como uma prática sempre relativa ao sagrado, sendo este sagrado sempre remetido à sociedade. Tributário e crítico de Durkheim, Mauss via, ao mesmo tempo, a magia alicerçada na crença, freqüentando a noção de sagrado (portanto, irremediavelmente ligada à sociedade) e separada da religião pelas peculiaridades do seu rito. Em Mauss a magia, como a religião eram fenômenos sociais. Religião, técnica e magia, coabitavam socialmente, desenvolviam, a partir de suas peculiaridades, um parentesco social:

A magia só tem parentesco verdadeiro com a religião, de um lado, e as técnicas e ciências, de outro.

Acabamos de dizer que a magia tendia a assemelhar-se às técnicas, à medida que se individualizava e se especializava na busca de seus diversos fins. Mas, entre essas duas ordens de fatos, há mais do que uma similitude exterior: há identidade de função, pois como vimos em nossa definição, uns e outros tendem aos mesmos fins. Enquanto a religião tende à metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia escapa por mil fissuras da vida mística, onde vai buscar suas forças, para misturar-se à vida leiga e servi-la. Ela tende ao concreto, assim como a religião tende ao abstrato. Trabalha no mesmo sentido em que trabalham nossas técnicas industriais, medicina, química, etc. A magia é essencialmente uma arte do fazer, e os mágicos utilizaram com cuidado seu “savoir-faire”, sua destreza, sua habilidade manual.¹²

Se para Mauss, tanto a religião quanto a magia alicerçavam-se e reiteravam-se em ritos, o rito religioso continuava remetendo a algo a mais, inexistente na magia. Desta forma o rito mágico mostrava-se como auto-referente. Sua eficácia centrava-se em si mesmo, ao contrário do rito religioso, sempre voltado para forças que a sociedade acreditava existir além do rito. Por exemplo, deuses a quem se ofereciam sacrifícios e tinham

poderes reconhecidos pelos homens que os cultuavam. Aqui, Mauss parece ser tributário, não só de Durkheim, mas de Robertson Smith, que, antes fez a diferenciação entre rito destinado aos deuses e ritos mágicos, definindo os últimos como aqueles que estão à margem da comunhão da igreja, podendo hostilizá-la.¹³ Apesar desta diferenciação, Mauss vai mostrar a possibilidade da coexistência entre magia e religião, opondo-se à tese de Frazer, o qual sustentava que a religião nascera dos fracassos da magia.¹⁴ Para Mauss, a religião poderia conviver com ritos mágicos, assim como a magia poderia estar impregnada de ritos religiosos. Essa idéia também já aparecia em Robertson Smith. Este traçava um paralelo entre a forma como os hebreus viam seus vizinhos politeístas e a maneira como os protestantes viam o catolicismo, como um culto eivado de superstição, aspectos mágicos, que subestimava a conversão interior.¹⁵ Vemos assim, que o diferencial buscado por Mauss centrava-se exatamente no estudo dos ritos. É a partir do seu estudo que o autor chega às diferenciações buscadas entre religião e magia. Se a proposta de Mauss derrubava a oposição entre religião, afirmadora da ética social e magia, afirmadora do domínio individual, continuava havendo o reconhecimento de diferentes objetos empíricos e permanecia, portanto, o nosso problema inicial em relação à umbanda brasileira: nossas fontes apontavam para um esforço exegético no qual, não apenas a magia estava presente, como se mostrava inseparável da religião. A magia freqüentava o rito umbandista e este era objeto de reflexão das exegeses de seus intelectuais. Por exemplo, na obra de Jota de Oliveira,¹⁶ à qual faremos menção mais adiante, o autor buscava um fundamento ético para a figura do mago e da magia da umbanda, opondo-os ao que considerava o caráter aético do camdomblé.

Umbanda: a exegese da magia

A compreensão da magia na umbanda é vista neste trabalho a partir de um “corpus” documental específico, formado por uma literatura publicada com o fim de demarcar os princípios rituais, morais e doutrinários da religião. Livros de espiritualidade, de condução dos trabalhos, de compilação de orações e “pontos” cantados, etc. Esta literatura fez parte de um esforço não só doutrinário, mas identitário, da umbanda em formação. É nesta literatura, que Ortiz vai identificar a origem do processo de racionalização da umbanda, segundo a ótica weberiana. Como Ortiz, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Paula Montero¹⁷ insistiram na função do livro e dos intelectuais como inerentes à umbanda. Conforme já nos referimos em trabalhos anteriores, não consideramos a obra dos intelectuais da umbanda e, portanto, essas fontes, como suficientes para a compreensão do sagrado umbandista. Em estudo publicado no final dos anos 1990, escrevíamos:

...adotamos uma postura relativizante, tanto no que concerne ao papel normatizador dessas exegeses e desses intelectuais na umbanda, como em se tratando da função do livro na nova religião. Sendo assim, encaramos o ‘fazer-se’ umbandista como dotado de força inventiva suficiente para bloquear a obra dos intelectuais da umbanda como matriz da nova religião. Evidenciamos aqui apenas seu esforço em dialogar e afirmar-se frente a significações historicamente reconhecidas como capazes de nomear a realidade.¹⁸

A discussão que fazemos remete, ao mesmo tempo, ao reconhecimento dessas fontes como evidências empíricas insuficientes para a compreensão da umbanda e à tentativa de compreendê-las, dialogando com a já apresentada tese da legitimação racional. A presença da magia nessas fontes é o ponto principal da inquirição que fazemos às mesmas, procurando nexos possíveis de inteligibilidade entre magismo e o processo de legitimação racional descrito por Ortiz. Assim, lemos nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, celebrado no Rio de Janeiro em 1941:

As tendências da umbanda, pelo menos na forma pela qual a vemos praticada, no nosso meio, são francamente para a magia e isto lhe denuncia as origens. Todos esses atos e atitudes, todas essas situações e circunstâncias na evolução de um terreiro, não obstante a falta de uma seqüência lógica que lhes estabeleça um laço e lhes dê a precisa unidade, sem o que lhes faltará a necessária força para atingir os colimados fins, todos esses atos e atitudes...nos fazem pensar no ritual observado nos santuários antigos, nos templos de antanho, nos lugares onde os gênios das civilizações que se foram praticavam a santa ciência dos elementos, evocando os princípios sob a proteção dos deuses.¹⁹

O autor acima reconhece na umbanda a presença de uma magia “empírica”, não sistematizada, o que se subentende deva ceder lugar ao estudo e aplicação dos tratados de magia, capazes de dar aos trabalhos da nova religião a “força necessária para atingir os colimados fins”. O reconhecimento da magia na umbanda e a necessidade de sistematizar suas práticas levaram Jota Alves de Oliveira a apelar para a magia européia, mais precisamente para os ensinamentos de Eliphaz Levi em seu “Dogma e ritual de alta magia”. Para Eliphaz Levi, o poder do magismo revela o mago como um homem dotado de “onipotência relativa”, podendo agir de modo que “ultrapasse a capacidade comum dos homens”.²⁰

Em Matta e Silva a magia aparece, não apenas na dinâmica dos trabalhos da umbanda, mas na proposta de um conhecimento iniciático, capaz de possibilitar ao médium a manipulação das forças e elementos mágicos. O médium umbandista passa a ser visto também como mago, remetendo os trabalhos de desenvolvimento da mediunidade, também para uma clara noção de iniciação. Colocando a oposição entre a umbanda e o candomblé, Matta e Silva já adverte o leitor no início de sua obra:

Se você deseja conhecer e entender muitos dos nossos segredos de alta magia, então leia... Se você, leitor, tem sede de saber alguma coisa de certo e prático sobre a magia, em relação à lua, à mulher e à iniciação, então leia... Mas se você pensa que aqui vai encontrar uma doutrina bizarra, patética e fetichista, não leia ... isso você encontrará nas obras que dissertam sobre “africanismo, pajelança, catimbó, candomblé, comida de santo, camarinha, ebó, etc., apresentados como umbanda.”²¹

Matta e Silva propõe um conhecimento de molde totalmente inicático para os umbandistas, fazendo uma clara distinção entre o mundo profano e o detentor destes conhecimentos. Assim, fornece alguns exemplos, nos quais se vê a presença protagonista do magismo nessas iniciações. Quando fornece o significado de algumas palavras, estabelece claramente a diferença entre aquilo que é dado a conhecer ao mundo profano e o que é ensinado ao iniciado pelo do que chama de “arcano”. Nesta obra, o autor diz que esse sentido oculto, inicático, foi revelado a ele mediunicamente e o que dá publicidade é apenas uma pálida noção do real e sistematizado conhecimento a que se tem acesso na formação do médium umbandista. Por exemplo, quando define a palavra criador, remete a duas definições, uma profana, outra iniciática, provinda do “arcano”: Criador: ensina-se (para o grande público profano) como: s.m. – Aquele que cria ou criou; Deus.... Criador. Já na definição iniciática Deus seria: “aquele que pode operar com a natureza das coisas; *produzir por via de seus elementos...*”.²² Ora, a magia remete para uma tentativa de (re) criação do mundo, através da busca do domínio humano das forças naturais. Para Ernesto de Martino esse empreendimento criador é essencialmente dramático na magia, uma vez que nela a própria noção de individualização, típica da razão ocidental, está ausente. Para o autor, inexistindo no magismo a noção de uma essência individualizada, é necessária uma construção, na qual se busque, através de elementos e técnicas, garantir a presença do sujeito no mundo. Por isso o autor evidencia que o mago é visto pelo magismo, como o “herói da presença”. Ao invés de caótico e simplesmente anti-social, o magismo, para Ernesto de Martino, seria capaz, para os que o praticam e nele acreditam, de resolver crises pessoais e sociais e restabelecer a ordem perdida.²³

O trabalho de (re) criação do mundo pelo magismo, obviamente, que não poderia ter acontecido sem a oposição da instituição que se colocava como a guardiã de uma verdade localizada plenamente fora da experiência humana: a igreja católica. Assim, Paolo Rossi compreende a oposição da igreja aos magos durante o medievo e a renascença:

... o mago é combatido, caçado e perseguido, uma vez que ele aparece como o ímpio subvertor de uma racionalidade e de uma ordem perfeitas que remontam a Deus e é portanto considerado como aquele que se move por baixo da ordem racional, em contato com as potências demoníacas, nos limites do reino do mal. A esta condenação e a esta recusa corresponde a transformação da magia em necromancia ou magia ritual e a iden-

tidade que veio a se estabelecer entre astrologia judiciária e astrologia matemática, entre alquimia ritualista e alquimia “experimental”. Apenas uma avaliação radicalmente diferente do significado do homem no mundo e das tarefas que ele deve assumir diante da realidade natural podia permitir ver na magia uma ciência humana, digna dos homens, que pudesse ser cultivada sem escândalo. E a magia não parece mais subversora ... justamente quando aquela ordem e aquela harmonia de estruturas são colocadas em discussão ou recusadas ... Por isso, na renascença, a magia se torna um fato social.²⁴

A partir desta herança cultural, podemos entender melhor o esforço dos intelectuais da umbanda, em um país majoritariamente católico e no qual a igreja aparecia como força legitimadora muito considerável do estado e sociedade, em pensar a magia não de forma marginal, mas a integrando à nova religião. Vemos na obra dos intelectuais da umbanda o elogio simultâneo a diferentes formas de o homem postar-se frente à realidade social. Isto, tanto se levarmos em conta, a afirmação da identidade do intelectual, do médium e do dirigente umbandista como mago ou sacerdote, quanto os pensando a partir da proposta weberiana, no qual os mesmos poderão assumir legitimações assentadas na racionalidade, na tradição ou no carisma. Um exemplo da coexistência do reconhecimento da magia como constitutiva da umbanda e o esforço racionalizador dos seus primeiros intelectuais, podemos ler nas teses do já citado Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda. Assim, ao mesmo tempo em que salienta o papel constitutivo da magia e do mago como inerentes à umbanda, insiste em separar uma magia “bárbara”, ágrafa e sem doutrina, das exegeses da magia pensadas pelos intelectuais da umbanda:

Tudo nas práticas costumeiras de umbanda nos mostra a sua irresistível tendência para a magia, da terminologia que lhe é própria, à indumentária que se preconiza para as funções, das atitudes aconselhadas aos circunstantes aos banhos de descarga que se aplicam nos médiuns. Os pontos riscados ou cantados, a guia e a marafa, o defumador, o ponteiro e a pomba são verdadeiros apetrechos de um arsenal de mago, rústicos é bem verdade, pela aspereza do acabamento e pelo barbarismo da nomenclatura que lhes deram, mas tão expressivos como os exemplares reais por ele representados[...] A natureza das suas práticas, revestidas todas elas de tão grosseiros aspectos, assim como a rudeza de vocabulário com que se processam os atos da sua estranha liturgia, tudo isto lhes justifica a paternidade: umbanda veio do continente negro. Também sou desta opinião, muito embora discorde num detalhe.

Umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África Oriental, ou seja do Egito, da terra milenária dos faraós, do Vale dos Reis e das cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo.

O barbarismo afro de que se mostram impregnados os ecos chegados até nós, dessa grande linha inicitica do passado, se deve às deturpações a que se acham naturalmente sujeitas as tradições verbais, melhormente quando, além da distância a vencer no tempo e no espaço, têm elas de atravessar meios e idades em absoluto inadaptados à grandeza e à luz refulgente dos seus ensinamentos. Com umbanda foi isto o que se deu.²⁵

À involução ágrafa e “bárbara” dos ensinamentos egípcios, ao serem apropriados pelas tribos negras, credita o autor a persistência de práticas tão “grosseiras” na umbanda brasileira. Daí o trabalho dos homens de letras da nova religião, capazes de restituírem, tanto o antigo brilho inicático, quanto o verdadeiro sentido do ritual e da magia, separando-os do “primitivismo” a que as circunstâncias históricas os impregnaram:

Imagine o que se poderia resultar do contato da alta ciência e da religião dos egípcios, uma e outra tão profundamente precisas nos seus conceitos e tão expressivas na sua forma representativa dos sentimentos de um povo grandemente civilizado, com os povos semi-bárbaros, senão bárbaros, do ocidente africano, das regiões incultas de onde, por infelicidade nossa, se processou o tráfico de escravos para o Brasil, de uma escória que nos trouxe com suas mazelas, com seus costumes grosseiros e com seus defeitos étnicos e psicológicos, os restos desses oropéis (sic) abastardados já por seus antepassados e de uma significação que ela mesma não alcançava mais.

Tais foram as tradições orais que nos chegaram de todo o vasto saber acumulado dos egípcios, através dos elementos afros que os navios negreiros, no exercício de um comércio infamante, transportaram para as terras brasileiras, nos primórdios da nossa formação nacional.²⁶

Na umbanda, a presença da magia, dessa tentativa de (re) construção do mundo por alguém que detém as técnicas de manipulação de dados sensíveis, acena para uma tensão constituinte da obra dos seus intelectuais. Ao mesmo tempo em que alguns intelectuais umbandistas procuram aproximar-se do ideal sacerdotal, que pressupõe a aceitação de uma desigual familiaridade com o sagrado, a umbanda socializa práticas que relativizam ou questionam as bases éticas, axiológicas que embasam a leitura cristã do sacerdócio.

É aí que voltamos para Weber e vemos em suas idéias uma possibilidade muito interessante de tratamento da presença da magia, não só na umbanda, mas na religião como um todo. Como Mauss, Weber defende a existência de conteúdos mágicos na religião. Contudo, Weber, ao contrário de Mauss não tem como preocupação central o estudo dos ritos. Sua preocupação está endereçada para a construção das idéias religiosas, das formas diferenciadas pelas quais as abstrações e práticas religiosas influem no comportamento humano. É neste contexto que vamos assinalar que muitas vezes Weber está mostrando a presença da magia em crenças e racionalizações religiosas. A obra de Weber não pode ser lida de forma a extrair fórmulas simples, resumos didáticos e abrangentes demais. Sempre que fazemos isso corremos o risco de desfigurar suas propostas e empalidecer a extrema complexidade com que o autor debruçou-se sobre uma realidade, já por ele julgada incapaz de ser vista a partir de um olhar redutor e macro-explicativo. Assim, as oposições religião/magia; culto/conjuro; ética/práticas propiciatórias devem ser relativizadas ao lermos Weber. A partir deste ponto de vista, podemos compreender uma religião como a umbanda, na qual a magia aparece nas tentativas racionalizadoras de seus primeiros in-

telectuais. Na análise weberiana, a magia aparece muitas vezes, não só nas práticas religiosas estudadas, como, em muitas passagens o autor chega a não as colocar em oposição frontal à racionalização e à ética, como, por exemplo, ao referir-se a uma racionalização da coerção divina, referindo-se à religião hindu. A tendência weberiana parece ser opor religião e magia enquanto tipos ideais, mas procurar captar as intensas situações em que ambas coexistem historicamente. Neste sentido a obra de Weber estabelece também um diálogo interessante com Robertson Smith, contudo indo muito além da diferenciação e oposição por ele buscada entre magia, como não dotada de um fundamento ético e religioso, como essencialmente configurada como “comunidade moral”.²⁷ Isto fica muito evidente em Weber, quando o mesmo diferencia e aproxima a idéia de um deus cultuado ou forçado, ou seja, quando o autor evidencia as aproximações e afastamentos simultâneos entre a idéia de “serviço divino” e “coerção divina”:

Naturalmente, também os elementos específicos do “serviço divino”, a oração e o sacrifício, são inicialmente de origem mágica. No caso da oração, os limites entre a fórmula mágica e a súplica são fluidos, e precisamente a prática tecnicamente relacionada da reza, com moínhos de oração e semelhantes aparelhos técnicos, com fitas de orações penduradas ao vento ou pregadas nas imagens dos deuses ou dos santos ou com a realização de determinado número de voltas do rosário, contando-se somente a quantidade (*quase todos eles produtos da racionalização hindu da coação sobre os deuses*), é por toda parte mais próxima da primeira do que da última. Não obstante, também as religiões indiferenciadas nos demais aspectos praticam a oração autêntica individual, como súplica, na maioria das vezes numa forma racional, puramente comercial: o rezador apresenta ao deus os serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes.²⁸

Vemos bem que Weber está mostrando as possíveis conexões entre magia e serviço divino e a possibilidade de uma transformação na idéia de uma divindade a quem se cultua ao invés de coagir. Oração e práticas propiciatórias mágicas poderiam conviver historicamente, embora religião e magia continuassem como tipos ideais, sem vinculação com a realidade empírica. Essas reflexões articulam-se, na proposta weberiana, com preocupações de ordem política. As formas de legitimação existem em Weber em íntima conexão com o exercício da dominação e ambas, legitimação e dominação não existem sem a crença. A partir dessa associação é que podemos ver que a idéia e a crença em uma racionalidade pura (nas dominações e legitimações racionais) é restrita aos tipos ideais. Desta forma, “a probabilidade de encontrar obediência para ordens”²⁹(28) assenta-se, antes de qualquer coisa, na crença no caráter legítimo dessas obediências e dessas ordens. Toda a forma de dominação repousa na crença na legitimidade desta dominação. Assim, a legitimidade racional assenta-se na crença do caráter legítimo “das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens estão nomeados para exercer

a dominação (dominação legal)”.³⁰ A questão da legitimidade, portanto, repousa, tanto na crença, quanto na confiança no valor da obediência e no reconhecimento das ordens estatuídas. Mais do que o reconhecimento por Weber de uma racionalidade intrínseca é a crença nas virtudes do estado, das leis, da burocracia, que torna possível uma dominação de tipo racional. A crença tem para Weber um papel primordial, não só para edificação de uma ordem política, como na configuração do que o autor entende por sociedade e cultura. Weber é muito claro quando afirma que nem o costume, nem motivos puramente afetivos, nem justificações racionais “poderiam constituir fundamentos confiáveis de uma dominação. Normalmente, junta-se a esses fatores um outro elemento: a crença na legitimidade”.³¹

Portanto, Weber coloca a crença na legitimidade como condição “sine qua non” para que se perpetue qualquer tipo de distinção entre dominantes e dominados. Por outro lado, Weber está insistindo no caráter histórico e humano com que as formas de dominação são constituídas. Diz o autor que devemos compreender os vários tipos de dominação distinguindo “as classes de dominação segundo suas pretensões típicas à legitimidade.” Se o autor fala em “pretensões à legitimidade”, obviamente que se refere, no caso da legitimidade racional, à busca pela consolidação e disseminação de crenças, na confiança das virtudes intrínsecas à obediência às leis do estado, às autoridades constituídas. Ou, segundo suas palavras, à crença na obediência “a ordem impessoal, objetiva e legalmente instituída”.³² O significado da expressão “pretensão à legitimidade” articula-se com sua crença na inexistência de racionalidade pura, existente somente enquanto tipo ideal. A própria formulação do conceito de tipo ideal é o reconhecimento de que, para Weber, a realidade social não se dá a ler de forma puramente racional, exatamente porque é intrínseco à ordem social a presença de fundamentos irracionais. Nas proposições teóricas de Weber a irracionalidade é fundamental para a compreensão mesmo da cultura ocidental, do capitalismo ocidental, que para o autor representam experiências racionalizantes por excelência. Para Weber, os homens inserem-se e endossam uma ordem social sem necessariamente refletirem sobre ela. No caso da dominação racional, confiam e submetem-se a uma ordem impessoal e às suas virtudes, obedecendo. Para tornar mais claro o caráter não racional deste processo, basta ater-se ao que a obediência significa para Weber: “a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se estivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta e isso unicamente em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem enquanto tal”.³³ Este caráter auto-referencial da ordem é o maior atestado das tensões entre o racional e o irracional em sua obra, mesmo quando se refere ao ocidente, ao capitalismo e às fórmulas políticas liberais. A ordem implícita na noção de obediência

aparece tão auto-referente quanto os ritos mágicos, cuja eficácia estava centrada, justamente na repetição de fórmulas ou gestos dados, não passíveis de reflexão.

Referindo-se às possibilidades de dominação/legitimação (racional, tradicional e carismática), Weber mostra a impossibilidade de pensá-las de maneira essencialista, justamente por não corresponderem as abstrações sobre as mesmas, totalmente à realidade empírica:

O fato de que nenhum dos três tipos ideais ...costuma existir historicamente em forma realmente “pura”, não deve impedir em ocasião alguma a fixação do conceito na forma mais pura possível. Mais adiante será considerada a transformação das formas de dominação empíricas. Mas ainda assim vale para todo fenômeno histórico empírico de dominação que ele não costuma ser um “livro bem raciocinado”. E a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem ...de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, o que há nele de “carismático”, de “carisma hereditário”, de “carisma institucional”, de “patriarcal”, de “burocrático”, de “estamental” etc., ou seja, em que ela se aproxima de um destes tipos, além de trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos. *Nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade histórica pode ser “encaixada” no esquema conceitual desenvolvido.*³⁴

O papel prévio da crença como instituidora de um ordenamento social aproxima Weber de Mauss. A análise de Mauss sobre a eficácia da magia repousa, antes de mais nada, na anterior crença social da última:

Convém evitar aqui confundir o mágico verdadeiro com os charlatães de nossas feiras ou os brâmanes trapaceiros ... O mágico simula porque lhe pedem para simular, porque vão procurá-lo e exigem-lhe que aja: ele não é livre, é forçado a representar, seja um papel tradicional, seja um papel que satisfaça a expectativa do seu público. O mágico não pede para ser concebido como um indivíduo que age por interesse, a seu favor e por seus próprios meios, mas como uma espécie de funcionário investido, pela sociedade, de uma autoridade na qual ele próprio é obrigado a crer [...] Assim, a crença do mágico e a do público não são duas coisas diferentes; a primeira é o reflexo da segunda, já que a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública.³⁵

Voltando novamente para a obra dos intelectuais da umbanda, a questão de uma legitimidade racional nos moldes propostos por Weber poderia ser repensada, trazendo-a para a arena das lutas políticas. Não apenas como esforço exegético-racional, mas como um projeto político, ligado historicamente às escolhas e às disputas humanas. Projeto para criar a crença na racionalidade das exegeses dos intelectuais da umbanda, crença no direito que esses homens e mulheres, que essas federações e órgãos deliberativos tinham de interpretar, prescreverem, ordenarem a nova religião. Contudo, pensamos que, a partir de Weber, este é apenas um dado da questão. Se a legitimidade racional proposta por Weber existe apenas na sua inteireza na noção de tipo ideal, esses intelectuais da umbanda poderiam desenvolver, histórica e simultaneamente, estratégias de legitimação

não restritas de maneira excludente a cada componente da tríade weberiana (racional, tradicional e carismática). Ou estratégias de legitimação assentadas na crença e no valor moral da ordem impessoal e racional; ou no respeito às normas cristalizadas pela tradição; ou nas qualidades pessoais dos que se arvoravam no direito de responderem, em última instância, pela umbanda. A inexistência de uma leitura processual, linear e progressiva das formas de dominação/legitimação, na qual a racionalidade representasse, de forma irreduzível, o estatuto de convivência e fundamentação do poder é apresentado por Weber, quando o autor analisa a formação da burocracia ocidental. Ao mesmo tempo em que a burocracia exerce e atesta a presença da racionalidade, esses funcionários poderiam desenvolver apetites de poder subversores, arvorando-se o direito de titulares do domínio político. Nesse caso, a saída proposta por Weber, poderia residir no chamamento a uma liderança de tipo carismático, que prescindisse do poder dos burocratas, que se fundamentasse diretamente na adesão popular aos seus poderes pessoais. Nesta ocasião, enquanto a burocracia estatal estaria interessada na manutenção de formas de legitimação que a credenciasse enquanto grupo familiarizado com a racionalidade do estado, sua oposição estaria propensa ao chamamento de legitimações baseadas no carisma do titular do poder. Isto atesta claramente que no pensamento weberiano os conteúdos irracionais são possíveis e estão presentes mesmo em um mundo racionalizado, desencantado. A irracionalidade em Weber parece ser algo que ameaça, a racionalidade do mundo, mesmo onde a última desenvolveu-se e impôs-se.

No “corpus” por nós trabalhado, temos muitas vezes a coexistência de projetos de legitimações racionais com tipicamente carismáticas. Isto acontece, por exemplo, nas narrativas sobre o surgimento da umbanda, em escritos sobre um dos mitos fundantes mais conhecidos da nova religião: o que remete à figura de Zélio de Moraes.³⁶ A tentativa em estabelecer uma exegese racional, inclusive da magia, vem junto com o trabalho em tentar afirmar essas racionalizações a partir da familiaridade com o detentor da mensagem fundante da umbanda. A autoridade e a legitimidade de Zélio na umbanda vêm de uma narrativa biográfica na qual o mesmo aparece como um ser privilegiado, dotado de poderes mediúnicos fabulosos, de uma intimidade com o “outro lado”, realmente notáveis. Ele é um escolhido pelo “astral superior” como seu intermediário para difundir a mensagem fundadora de uma nova religião, tipicamente nacional. O 15 de novembro de 1908 aparece nessa narrativa como o marco inicial da nova religião, quando, em uma sessão espírita “manifestou-se”, através de Zélio de Moraes, pela primeira vez, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Zélio teria sofrido uma grave doença que o tornara paraplégico. A sua cura e a “manifestação” de Sete Encruzilhadas, revelando a missão de Zélio de trabalhar pela nova religião, forma o que Diana Brown³⁷ chama de “mito de origem” da umbanda, o

que é relativizado, como vimos, por Giumbelli. O que podemos ver é que a partir dessa narrativa, muitos intelectuais da umbanda vão reivindicar um papel proeminente na nova religião, apelando para a sua filiação e proximidade à “verdadeira umbanda”, aquela trazida pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através da mediunidade de Zélio de Moraes. Os poderes de Zélio confundiam-se nas diversas narrativas, com o poder do espírito que ele recebia e que trazia a mensagem fundante da umbanda. Leal de Souza, chega a dizer que o Caboclo das Sete Encruzilhadas, através de Zélio de Moraes, “reproduziu o milagre do Divino Mestre, fazendo voltar à vida, uma moça, cuja morte fora atestada pelos médicos”.³⁸ A figura de Zélio ocupa um lugar central neste “mito de origem” da umbanda e a forma como ele é narrado, com seus acréscimos e ressignificações aponta claramente para a tentativa de firmar a crença nos poderes e na missão excepcionais deste homem. Pensamos que mais importante que o exercício de uma autoridade e supremacia históricas na umbanda por Zélio, esse “mito de origem” revela o que é essencial na noção weberiana de legitimidade: a pretensão historicamente apresentada por aqueles que desejam fruir do exercício da sua autoridade e que, por isso, tentam inculcar e socializar a crença a “crença na legitimidade” a que se refere Max Weber. Se há a tentativa de fundar a legitimidade da autoridade de um grupo na sua proximidade com o líder e na crença do seu carisma (o que perpetuaria ou criaria³⁹ a ascendência de Zélio e do grupo de intelectuais a ele ligado), há também simultaneamente, na umbanda, o projeto tendente à socialização da crença em valores racionais, desencantados segundo a ótica weberiana e capazes de submeterem a própria magia ao esforço exegético.

Logicamente que ao pensarmos a possibilidade de simultaneidade das formas de legitimação weberiana, devemos pensá-las histórica e relativamente. Agentes religiosos específicos tenderiam a desenvolver estratégias de legitimação diferentes na ordem religiosa, a partir dos interesses que desenvolvem na arena da luta político-religiosa, como no caso pensado por Weber, no qual a racionalidade “traída” pela burocracia estatal poderia sofrer as investidas da liderança carismática. Por outro lado, um mesmo agente religioso poderia desenvolver diferentes buscas de dominação/legitimação, conforme interagisse com a realidade histórica. Um exemplo do segundo caso podemos ter na obra dos intelectuais da umbanda, nos quais as exegeses racionalizantes não estão sempre opostas a tentativas de fundamentarem sua legitimidade na proximidade a uma liderança carismática.

Para pensarmos apenas nos jogos inerentes às figuras do mago e do sacerdote e sua simultaneidade nas obras dos intelectuais da umbanda, uma contribuição da crítica literária pode servir de interessante chave analítica. Referimo-nos à obra do holandês André Jolles, praticamente contemporâneo de Max Weber. Se, por um lado, Jolles apresenta uma clara influência do estruturalismo, por outro, como Weber, aposta na compreensão. Busca

na obra literária os “vínculos e conjunção de articulações internas”,⁴⁰ algo muito próximo das idéias de analogia, parentescos espirituais, atrações eletivas estudadas por Weber. Para Jolles há na linguagem e no universo uma “divisão de trabalho”, resumidas quase idealmente nas figuras daqueles que cultivam, dos que fabricam e dos que interpretam. Assim, a partir da inserção e cultivo da linguagem grupal, o homem desenvolveria três posições básicas frente à realidade social: ele pode ser circunstante (se ele cultivar), obstante (se ele fabricar) e intérprete (se ele der sentido à realidade). A figura do circunstante é a daquele, inserido em uma linguagem grupal com endereçamento claramente conservador, aceitando a obviedade do mundo e contentando-se com essa conservação. O circunstante pode ser identificado no seguidor tranqüilo e ingênuo das religiões, dos princípios da ética social, do gosto e do pensar da maioria que o rodeia. Para ele a realidade sócio-cultural é óbvia, natural, já dada e a ela submete-se fatalistamente. Este homem é identificado por Jolles na figura do camponês, sujeito a uma ordem natural e aos atos repetitivos que denotam sua sujeição a ela: “O agricultor semeia o grão em sulcos bem ordenados, brota uma seara; semeia grãos num horto e brota uma floresta; conduz a vaca ao touro, a égua ao garanhão e nascem vitelos e potros.”⁴¹ A essa figura que perpetua a conservação opõe-se a figura do obstante, marcado pela vontade de mudar a “obviedade” e o caráter apriorístico da realidade. Identificado por Jolles no artesão, seu papel é o de “mudar a ordem das coisas dadas na natureza, de modo que elas deixam de ser naturais”.⁴² Assim, o obstante subverte a realidade, (re) cria um mundo ao qual não quer se submeter, e nessa (re) criação impõe sua vontade, podendo interromper processos naturais e perturbar uma realidade dominada por superiores que se querem inquestionáveis (essa é a função da cultura na vida humana, mas pode ser também aproximada com o trabalho subversor e criador do mago, para quem não existe conformação a uma realidade “óbvia”, ao contrário, ela pode ser transformada a qualquer momento). Aqui, por outro lado, Jolles e Mauss aproximam-se, ao revelar o último, a similitude entre técnica e magia.⁴³ A terceira posição desenvolvida na linguagem grupal por Jolles é a do intérprete, aquele que confere sentido, que interpreta a vida. Quem interpreta, dá sentido a essa subversão á ordem natural processada pela cultura é o intérprete. É ele que, nessa interpretação, vai decidir pelo caráter lícito ou ilícito da produção cultural, pela conformação ou não das produções culturais ao que é considerado bom, justo, belo, às perguntas básicas que norteiam as tensões entre a liberdade humana e as noções éticas: posso, devo, quero? Segundo Jolles: “é necessário adicionar ao trabalho que vincula as coisas a uma ordem, bem como àquele que altera a ordem das coisas, um terceiro trabalho, que é a prescrição da ordem”.⁴⁴ Nas formas simples estudadas por Jolles esta é uma tarefa eminentemente sacerdotal: dotar o mundo de sentido, interpretar, sancionar ou negar o que, por não ser mais considerado natural,

não se impõe por si só ao homem. É o sacerdote que, não apenas sanciona ou condena o mundo da cultura, mas transforma o profano em sagrado, os acidentes geográficos em hierofanias, a profecia em revelação, os costumes sociais em normas ético-religiosas. Para Jolles todo esse trabalho é feito na linguagem. É pela linguagem que o mundo é nomeado e a realidade é interpretada. Aí está o processo pelo qual a linguagem “apodera-se” da realidade, nomeando-a. Aí reside a função mágica da linguagem. Como na magia, a linguagem evoca, ela “chama (vocare) uma coisa de tal modo que ela nasce...”,⁴⁵ mas ao mesmo tempo a linguagem interpreta, atribui sentidos, valores e aí reside o a função sacerdotal da linguagem.

Na obra dos intelectuais da umbanda vemos, assim, uma tensão entre a inconformidade frente a um mundo que se pode transformar pela magia e a aceitação de um poder considerado maior do que a vontade das criaturas. Por outro lado, esses intelectuais da umbanda arvoravam-se dotados de uma missão claramente sacerdotal, segundo a concepção de Jolles. São eles que tentam dar sentido, interpretar, decidir pelo lícito e ilícito, pelas origens da religião, pelas normas rituais, pelos fundamentos éticos num esforço prescritivo, capaz de firmar a sua autoridade frente à massa dos seguidores. São vários os nomes dos intelectuais da umbanda que tentaram codificá-la, interpretá-la, sistematizar um código de ética e aproximá-la do ideal sacerdotal judaico-cristão. Um dos intelectuais da umbanda que mais a sério levou a idéia de uma formação sacerdotal e da necessidade de uma padronização ritual e doutrinária na religião foi Jerônimo Vanzelotti, fundador do Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros (CONDU) e ex-seminarista católico. Vanzelotti fundou no Rio de Janeiro a Confraria Nossa Senhora do Rosário, que seguia um ritual extremamente elaborado e minucioso. Apresentando-se sempre como sacerdote, Vanzelotti sistematizou uma série de informações destinada à formação sacerdotal na umbanda. Foi o “Seminário Primeiro de Formação Sacerdotal de Umbanda”, publicado posteriormente.⁴⁶ Outra tentativa, fora do eixo Rio-São Paulo, deu-se no Rio Grande do Sul, com Laudelino Manoel de Souza Gomes, que fundou nos anos 1930 a Congregação dos Franciscanos Espíritas de Umbanda, com evidente inspiração nas Ordens Terceiras, criadas por São Francisco de Assis no século XIII, para leigos de ambos os sexos. Na Congregação o ideal sacerdotal é explícito, havendo uma rígida hierarquia, que culmina na autoridade máxima, denominada “Irmão” ou “Irmã Maior”. Sua autoridade no terreno doutrinário não deve ser posta em discussão pelos congregados, que são sujeitos a um rígido código de conduta, principalmente em relação às mulheres (uma congregada teria sido expulsa por ter sido fotografada em bloco carnavalesco).⁴⁷ A umbanda praticada ainda hoje pelos “Franciscanos” segue um ritual próprio, considerado “recebido” mediunicamente pelo fundador e denominado de “ritual de semiromba”.

Este ritual busca pontos de contato com o catolicismo, a começar pelo burel, inspirado nas vestes franciscanas usadas pelos congregados. O esforço sacerdotal em sancionar ou proscrever as produções culturais proposto por Jolles, pode ser exemplificado na exegese que Laudelino elaborou em relação à correspondência sincrética entre Iemanjá e a Virgem Maria. Laudelino reelabora o mito iorubano de Iemanjá, segundo o qual ela foi violentada por seu filho Orugan. Em 1948 Laudelino ensinava que Iemanjá teria sido levada aos céus por Oxalá, a fim de não sucumbir ao intento incestuoso de seu filho. Essa reelaboração é extremamente significativa ao contextualizá-la e relacioná-la com as discussões na hierarquia católica, que levaram, dois anos após, à proclamação do dogma da assunção de Maria pelo papa Pio XII.

Se pensarmos como Jolles, os intelectuais da umbanda desenvolveram tanto o trabalho sacerdotal em interpretar as produções culturais, quanto o trabalho criador do mago, capaz de colocar em xeque a perenidade dos significados sociais. Se pensarmos próximos a Weber, poderemos identificar na obra desses intelectuais simultâneas tentativas de desencanto e encantamento; de exegeses racionalizantes, carisma e tradição.

Recebido em março/2008; aprovado em maio/2008.

Notas

* Professor Doutor na Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de História/Programa de Pós-Graduação em História. E-mail: artuci@uol.com.br

¹ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1991. p. 212

² No caso específico dos terreiros, Lísias Nogueira Negrão, mostra, por um lado o caráter “predominantemente mágico” da umbanda e seu convívio com as idéias de moralidade e com o controle dos comportamentos individuais. NEGRÃO, Lísias, Nogueira. *Magia e religião na umbanda*. *Revista USP*. São Paulo, USP, n.31, set./nov., 1996, pp. 76-89.

³ ORTIZ, op. cit., p. 166.

⁴ A expressão “intelectuais de umbanda” é usada para referirmo-nos aos homens e mulheres que se lançaram ao esforço exegético-organizativo da nova religião a partir da primeira metade do século XX.

⁵ ORTIZ, op. cit., p. 187.

⁶ Idem, pp. 211-212.

⁷ Idem, p. 213.

⁸ DURKHEIM, Émile. Sobre la definición de los fenómenos religiosos. In: DURKHEIM, Émile. *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona, Editorial Ariel, 1996, p. 128.

⁹ DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: DURKHEIM, Émile. *Textos Escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1978, pp. 215-216.

¹⁰ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naufy, 2003 [1950], pp. 162-163. (o grifo é nosso)

¹¹ MAUSS, op. cit., p. 174

¹² Tanto Robertson quanto Durkheim vão opor à prática solitária e a ética da magia a uma “religião primiti-

va”, vista como uma comunidade moral que exprimia os valores da comunidade, expressa em deuses que exprimem os valores desta comunidade. Ver: SMITH, William Robertson. *Lectures on the religion of the Semites*. New York: Ktav, 1969; DURKHEIM, op.cit.,

¹³ FRAZER, James. *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹⁴ Sobre o assunto, ver os comentários de J.S. Black e G. Chrystal, citados por Douglas. DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa, Edições 70, 1991.

¹⁵ OLIVEIRA, Jota Alves de. *Magias da UmBanda (Livro Doutrinário)*. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d.

¹⁶ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Évolution et création religieuses: les cultes afro-brésiliens*. Diogenes. (115):3-24, 1981. Também, da mesma autora, ver Identidade nacional, religião, expressões culturais. In: SACHIS, Viola (org.). *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988. MONTERO, Paula; ORTZ, Renato. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. *Ciência e Cultura*. 28(4): 407-17, 1976.

¹⁷ ISAlA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*. Porto Alegre, UFRGS, v.11, 1999, pp. 97-120.

¹⁸ REGO, Alfredo Antonio. Umbanda e os sete planos do universo. In: FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro, Jornal do Comércio, 1942, pp. 112-113.

¹⁹ LEVI, Eliphaz. Apud. OLIVEIRA, op. cit., p. 22.

²⁰ MATTA E SILVA, W.W. *Doutrina secreta da Umbanda*. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1985. [1967], p. 6.

²¹ Idem, p. 32. (grifo nosso)

²² DE MARTINO, Ernesto. *Le monde magique*. Paris, Institut Sanofi-Synthélabo, 1999, p.157.

²³ ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina, Eduel, Curitiba, Editora da UFPR, 2006, p. 112.

²⁴ OLIVEIRA, Baptista de. Umbanda, suas origens – sua natureza e sua forma. In: Federação Espírita de Umbanda. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*, pp. 113-114.

²⁵ Idem, p. 116.

²⁶ SMITH, op. cit., p.

²⁷ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos de Sociologia Compreensiva. Brasília, Editora da UnB, 2009, p. 292 (o grifo é nosso).

²⁸ Idem, p.139.

²⁹ Idem, p. 141

³⁰ Idem, p. 139.

³¹ Idem, p. 141.

³² Idem, p. 140

³³ Idem, p. 143 (o grifo é nosso).

³⁴ MAUSS, op. cit., pp. 130-131.

³⁵ As investigações de Emerson Giumbelli apontam para a emergência recente da figura de Zélio de Moraes e da narrativa a ele imputada como “pioneiro” da umbanda: “Se observarmos os textos – acadêmicos e umbandistas – que destacam e singularizam, de certo modo, a figura de Zélio de Moraes, podemos notar que datam de um período relativamente recente: todos são posteriores à década de 1960. De fato, ao perscrutar registros anteriores, jamais localizei referências da mesma natureza a Zélio de Moraes. Seu reconhecimento como uma figura seminal da constituição da umbanda encerra uma dupla ironia: a maioria das referências é contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 83 anos de idade; e aponta para um interesse pela ‘fundação’ e pela ‘origem’ de ‘uma religião’ exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável.” GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: GONÇALVES, Wagner. *Caminhos da alma*. São Paulo, Summus. 2002, p. 189.

³⁶ BROWN, Diana. Uma história da umbanda no rio. In: BROWN et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.

³⁷ APUD TRINDADE, Diamantino F. *Umbanda e sua história*. São Paulo, Ícone, 1991, p. 56.

³⁸ Perpetuaria se aceitarmos que havia a liderança de Zélio de Moraes e o reconhecimento de seus poderes pessoais, como é propalado no respectivo “mito de origem”, repetido por alguns intelectuais da umbanda. Criaria se aceitarmos a opinião de Giumbelli, segundo a qual esta narrativa refere-se a um posterior esforço no sentido de marcar a ascendência de Zélio e seu papel fundante na nova religião.

³⁹ JOLLES, André. *As formas simples. Legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste*. São Paulo, Editora Cultrix, 1976.

⁴⁰ Idem, p. 21.

⁴¹ Idem, Ibidem.

⁴² MAUSS, op. cit., p. 174.

⁴³ JOLLES, op. cit., p. 22.

⁴⁴ Idem, p. 25.

⁴⁵ VANZELOTTI, Jerônimo Huberto. *Umbanda. Corpo de doutrina e código de ética*. Rio de Janeiro, Confraria Nossa Senhora do Rosário, 1983.

⁴⁶ VALDOVINO, Adelina. Entrevista ao autor. Porto Alegre, 27 de abr. de 1997.

⁴⁷ O ORIGINAL CULTO DA UMBANDA NO RIO GRANDE DO SUL. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 04 de fevereiro, 1948, p. 20.