

Espíritos de Índios na Umbanda Esotérica: uma complexa teia de representações

Indigenous Spirits in Esoteric Umbanda: a complex web of meanings

*Daniela Cordovil**

*Luis Paulo dos S. de Castro***

Resumo

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a imagem dos caboclos na Umbanda Esotérica e compreender como o movimento umbandista entende os espíritos de índios presentes na religião. Analisamos esta questão por uma perspectiva histórica e literária, através das obras dos escritores umbandistas mais conhecidos na atualidade, como W. W. Mata e Silva, Rivas Neto e Rubens Saraceni. No estudo destes textos foi possível verificar que os índios são compreendidos como primitivos, porém, dotados de uma moralidade no estilo cristão exemplar, além de serem especialistas em cura. Nota-se que este imaginário foi construído durante o século XIX, nos movimentos espiritualistas tanto de dentro como de fora do Brasil e permaneceu forte nos séculos XX e XXI, apresentando poucas modificações.

Palavras-chave: Brasil. Espiritualismo. Índios. Umbanda.

Abstract

This article aims to reflect about the representation of *caboclos* in Esoteric Umbanda. The text discuss how the Indigenous spirits are understood in Umbanda, through the study of some works of Umbanda writers best known today, analyzing them within a literary and historical perspective. It was possible to check that those works understands the Indians as primitive, but they have an exemplary Christian morality, and are experts in healing techniques. Apart from that, this imaginary was built during the nineteenth century, in spiritualist movements both inside and outside Brazil, reaching the twentieth and twenty-first century just with a few modifications.

Keywords: Brazil. Indians. Umbanda. Spiritualism.

* Professora da UEPA. Investigadora da Universidade Nova de Lisboa. Doutora em Antropologia (UnB). Email: daniela.cordovil@gmail.com

** Mestrando em Ciências da Religião (UEPA), especialista em História Contemporânea e Licenciado em História (FIBRA). Email: prof.castro89@gmail.com

Introdução

Este artigo pretende refletir sobre as representações de ameríndios em religiões afro-brasileiras ou afro-indígenas e como essas representações se construíram ao longo do tempo. O recorte desta análise foi feito nas práticas umbandistas, principalmente da produção literária desse grupo que por muitos é chamada de Umbanda Esotérica. Utilizamos como fontes algumas obras literárias de umbandistas, espíritas e espiritualistas, observando a complexa teia de significados que constroem essas práticas religiosas de diferentes tradições ao longo da história do Brasil e que formaram (e transformam) a Umbanda nos dias de hoje.

As obras espíritas estudadas foram: a *Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos* (1859) e *O Livro dos Espíritos*, do fundador do espiritismo Allan Kardec. Sobre o espiritualismo moderno do século XIX nos Estados Unidos, estudamos as obras: *People From The Other World* (1875), de Henry S. Olcott; e a revista *Gallery of Spirit Arts*, em seus volumes I e II (1882 e 1883). Já no século XX, sobre a literatura umbandista estudamos: *Umbanda: sua eterna doutrina*, de W.W. da Matta e Silva; e *Fundamentos Herméticos de Umbanda e Umbanda: a proto-síntese cósmica*, ambas de Rivas Neto; *O Cavaleiro da Estrela Guia* e *Os Arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás*, ambas de Rubens Saraceni; *Sermões de um mestre Pena Branca aos filhos da terra*, de Lurdes de Campos Vieira; e *Umbanda Pé no Chão*, de Norberto Peixoto. Algumas dessas fontes nos levaram a certos periódicos extras como *Two Worlds: the monthly magazine for spiritualists* (nº 4402 de 2010 e nº 4412 de 2011), revista inglesa fundada em 1887.

Utilizamos um aporte teórico da historiografia, a noção de apropriação e representação de Roger Chartier. Dividimos este artigo em três tópicos específicos. Primeiro abordaremos o século XIX como um período importantíssimo na formação de um imaginário e de uma literatura espiritualista internacional que influenciou fortemente o Brasil. No segundo tópico abordaremos como tudo isso influenciou a formação da Umbanda no século XX e como os índios estão sendo representados dentro do panteão espiritual da Umbanda, principalmente na sua produção literária contemporânea. No terceiro tópico será feita uma reflexão mais abrangente a respeito da incorporação de crenças e espiritualidades de povos nativos nos movimentos espiritualistas surgidos no ocidente a partir do século XIX.

Trabalhamos aqui com duas visões sobre cultura: a primeira é proposta por Clifford Geertz (2008) que a compreende como uma teia de significados, onde suas ligações criam padrões próprios de significância que podem ser interpretados por um observador e na qual os valores ou significados dos símbolos podem ser herdados historicamente e expressos simbolicamente. Para compreendermos melhor essa expressão simbólica herdada, em contexto literário, utilizamos a noção de cultura como representação e apropriação, proposta por Roger Chartier (1990), onde podemos compreender que todo discurso apresentado sobre algo, alguém, ou alguma coisa, não é neutro, pois possui uma intenção e um repertório para ser construído.

É desta forma que notamos o discurso dos europeus colonizadores que, possuindo uma cultura cristã medieval e interesses mercantilistas, utilizaram-se da imagem do bárbaro e/ou do selvagem em suas cartas e crônicas para descrever os povos do Novo Mundo, os índios (Freitas, 2011). A partir destes processos, analisaremos como estas representações são incorporadas nas espiritualidades esotéricas surgidas no decorrer dos séculos XIX e XX.

1. O espiritualismo no século XIX

Os processos de colonização imperialista sobre os continentes africano e asiático produziram uma série de justificativas civilizatórias para este empreendimento. Dentre as mais relevantes podemos citar o positivismo e darwinismo social, correntes científicas influenciadas por um imaginário de supremacia da civilização europeia sobre os povos colonizados. A revolução industrial no século XIX trouxe também um incremento nos discursos científicos ou paracientíficos que compreendiam a modernização e a industrialização como um “progresso humano necessário”. O processo de formação das ciências e indústrias foi corolário da produção de discursos que justificavam a suposta supremacia ideológica europeia sobre os outros continentes, o que ficou muito visível no eurocentrismo cientificizado.

Foi neste contexto que surgiu o Espiritismo na França do século XIX. *O Livro dos Espíritos* e *O Livro dos Médiuns*, do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, conhecido como Allan Kardec, foram publicados em 1857 e 1861 (Gil, 2010, p. 208-210). Kardec estava interessado em compreender alguns fenômenos que vinham ocorrendo entre as classes burguesas dos Estados Unidos da América, na

Inglaterra e França, fenômeno este conhecido como “mesas girantes” ou “mesas falantes”, que ganharam forte repercussão com o caso das *Irmãs Fox* em 1848, em Rochester, Nova York, quando estas afirmaram terem recebido mensagens de pessoas mortas, através de batidas nas paredes e nos móveis de casa (Goodrick-Clarke, 2008, p. 186-187).

Na versão brasileira de *O Livro dos Espíritos*, capítulo VIII, nas questões 792, 793 e 794 (p. 370-371), discute-se o progresso humano através de sucessivas reencarnações e nesse processo o indivíduo e a coletividade (sociedades) progredem de estágios primitivos para estágios avançados ou puramente civilizados. Nestas teorias pode-se ver já reflexos das ideias evolucionistas, muito em voga neste período.

Na Revista Espírita de 1859 (p. 208) foram apresentados alguns trechos da carta de um assinante da revista que se encontrava no Peru e dizia ter lido *O Livro dos Espíritos*, ficando muito impressionado com a compreensão sobre a existência dos espíritos entre os indígenas daquela região, além de apresentar uma representação um tanto romântica sobre esses ameríndios, classificando-os como humildes por natureza, desprendidos de cobiça material.

Já nos EUA, em 1874, Henry Steel Olcott, um advogado nova-iorquino e colunista de alguns periódicos interessados nos fenômenos espiritualistas, foi à fazenda dos irmãos Eddy em Chittenden, Vermont. Olcott levou consigo um desenhista para realizar ilustrações dos fenômenos de materialização dos espíritos, o que resultou na obra *People From The Other World*, publicado em 1875. Esse livro descreve em detalhes o ocorrido nas reuniões e discute tudo que acontecia na época, como fenômenos das mesas falantes, Allan Kardec, materialização e investigações científicas sobre os médiuns e espíritos, nas quais os convidados mensuravam os membros dos espíritos, pesavam, colhiam amostras de cabelo e roupas. O que nos interessa aqui são as manifestações de espíritos de índios norte-americanos, que ocorriam juntamente com vários outros, tais como espíritos de europeus, asiáticos e africanos.

Primeiramente se materializaram três índias: “Honto”¹; “Brigth Star” (Estrela Luminosa) e “Daybreak” (Aurora ou Amanhecer). Depois foram três índios: um se chamava “Oyyanda” (figura 1), o outro não possui identificação por nome, e outro chamado “Santum”². Este último foi visto em várias reuniões. A índia “Honto” era a mais solícita às verificações e curiosidades dos convidados, além de

ser descrita como brincalhona (Olcott, 1875, p.140-141). No decorrer da obra, vários outros índios aparecem, como “Black Swan’s Mother” (Mãe de Cisne Negro) e “White Feather” (Pena Branca); alguns outros aparecem fumando cachimbo e outros dançando, ocorrendo até uma manifestação coletiva de índios dançando e pulando num grande círculo (Olcott, 1875, p. 221).



Figura 1: Índios presentes nas reuniões de materialização

Fonte: People from The Other World, 1875, p. 165 e 360.

Foi em uma dessas reuniões, na casa dos irmãos Eddy, que H. Olcott conheceu a russa Helena Petrovna Blavatsky, famosa personalidade do mundo esotérico que, em 1875, fundou em Nova York a Sociedade Teosófica, com Olcott e outro advogado, William Quan Judge. Neste mesmo ano, Helena Blavatsky lançou seu primeiro livro sobre temas esotéricos e místicos, *Ísis sem Véu*, alegando que este foi redigido com orientações de seus mestres orientais, via fenômenos paranormais, e também com a ajuda de Olcott. O livro causou muita polêmica nas comunidades espiritualistas e científicas da época (Blavatsky, 1995).

A revista *Gallery of Spirit Art*, publicada em 1882 e 1883, em Nova York (não foi possível encontrar outros números e nem saber se existiram), foi uma revista que pretendia expor os trabalhos artísticos de vários médiuns que produziam pinturas, desenhos ou fotografias de espíritos, acreditando que esta era uma espécie de classe mediúmica específica. Existem nos documentos alguns textos e várias ilustrações de processos de materialização de espíritos ou entidades que foram vistas por clarividentes e registradas através de desenhos. As que gostaríamos de destacar aqui são de dois índios. Um deles é “Santum”, o mesmo índio da fazenda dos irmãos Eddy, sendo identificado como um dos guias espirituais de W. M. Eddy. Desta vez “Santum” está com roupas típicas de grupos

indígenas norte-americanos, diferente da ilustração feita na obra de Olcott, na qual o índio usava vestimenta mais ocidentalizada (figura 2). O outro índio, chamado “Iron Cloud” (Nuvem de Ferro) é apresentado em um breve texto.

A mensagem dada por este espírito é muito interessante. Ele acompanha Jay C. Taylor, que pede à entidade que relate sua vida como índio. Ele diz estar desconfortável ao falar sobre isso, usando uma linguagem que lembra as frases soltas dos índios em filme de faroeste, que tem dificuldade de falar a “língua dos brancos”, usa termos como “chief” (chefe) para se referir ao médium e usa o termo “Me” no lugar de “I”, que seria o gramaticalmente correto para a língua inglesa, como no trecho *“Me was a big brave; me did many things me don’d like to think of now, me was only a savage who love cruelty more than kindness, and me was so cruel to some of my tribe...”* (1883, p. 102).

Nota-se de forma clara como o espírito do índio se entende na condição de selvagem e ignorante, coisa que se repete ao longo do texto, dizendo que admira o “Chefe Taylor” por ter um coração bom e que o acompanha desde a infância. “Iron Cloud” fala também sobre sua esposa, uma índia chamada “Shonohosko”, filha de um antigo “chefe” de sangue indígena puro e que é muito destemida, além de estar disposta a ajudar nos processos mediúnicos (p. 102). Outra coisa que se destaca é o uso do termo “squaw” ou “red squaw” que é utilizado para se referir a uma índia, um termo genérico, usado tanto no *Gallery of Spirit Art* quanto no *People From The Other World*.

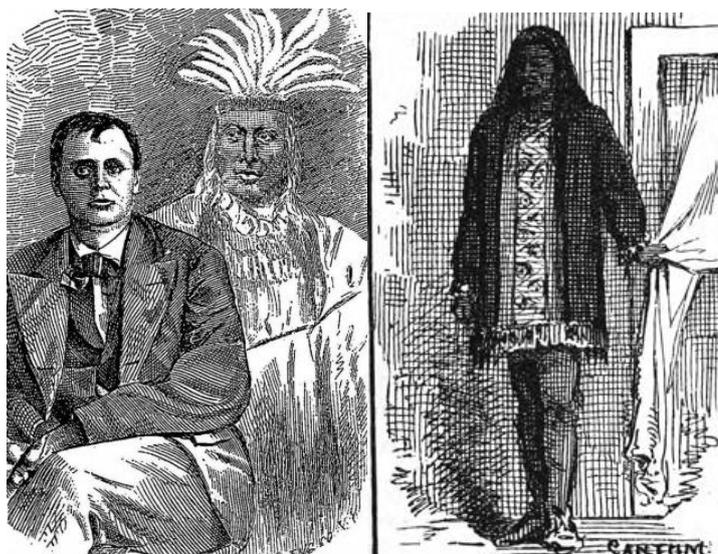


Figura 2: Índio Santum.

Fonte: *Gallery of Spirit Art*, 1882, p. 56. *People From The Other World*, 1875, p. 190.

O periódico inglês *Two Worlds: the monthly magazine for spiritualists*, foi fundado em 1887 e funciona até hoje, com o objetivo de divulgar e debater a temática espiritualista de forma ampla. Nota-se nas mensagens transmitidas pelos espíritos de indígenas um forte fundo cristão, até mesmo em um dos espíritos mais famosos dessa região, que teria escrito vários livros no Reino Unido por meio da psicografia, um índio chamado “Silver Birch” (nome de uma árvore do Reino Unido). Trata-se de uma entidade que prega a bondade, profere mensagens de autoajuda e vegetarianismo, defensor dos animais, além de evocar uma divindade parecida com o deus cristão, porém o chama de “Great Withe Spirit” (Grande Espírito Branco), com certa conotação “naturalista” ou “animista”. Uma pintura representa a entidade famosa como um índio genérico norte-americano de pele clara (2011, p. 5).

Em seguida, veremos como estes tipos de representações a respeito dos espíritos dos indígenas influenciou a maneira como estes foram caracterizados em uma religião brasileira com forte influência do Espiritismo, a Umbanda.

2. A formação da Umbanda

A formação da Umbanda já é tema bastante discutido na academia e até mesmo entre os seus adeptos, parecendo haver um consenso em relação ao mito fundador, o da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes, em 15 de Novembro de 1908, no Rio de Janeiro (Ortiz, 1999; Rohde, 2009; Santo, 2014)³. Segundo conta o mito fundador desta religião, o médium teria decidido abandonar o centro espírita que frequentava para fundar uma nova religião devido à intolerância dos dirigentes deste centro quanto às manifestações de caboclos (espíritos de índios brasileiros) e pretos velhos (espíritos de negros africanos escravizados no Brasil), considerados espíritos inferiores.

O contexto social e político da passagem do século XIX para o XX, no Brasil, era propício ao surgimento de uma nova religião. Trata-se de um momento de consolidação dos centros urbanos, com o fim da escravidão e início do processo de industrialização do país, e a chegada em massa de imigrantes europeus empobrecidos. Estes grupos sociais constituíram uma nascente classe média que serviria como alicerce para a constituição da Umbanda. Estes grupos mostravam-se atraídos pelas práticas mágicas e de cura oferecidas pelas religiões de matriz

africana. No entanto, também sentiam necessidade de ascender socialmente e encontrar uma religião que se adequasse a estes anseios.

A Umbanda surge como uma religião que argumenta ser autenticamente nacional em um momento em que diversos grupos sociais começam a amalgamar-se social e culturalmente nos grandes centros urbanos. A construção da Umbanda se firma no imaginário das três raças do Brasil, como se a religião fosse uma síntese da cultura europeia, indígena e africana, destacando-se inicialmente algumas classes de espíritos agrupados em falanges ou legiões. Dentre esses espíritos, os principais são os caboclos, que seriam os índios; pretos-velhos, que marcam a presença africana; e as crianças ou erês, uma adaptação dos ibejis, orixás gêmeos da nação jêje-nagô (Ortiz, 1999, p. 17). Com o passar dos anos esse panteão da umbanda foi crescendo, sendo acrescentados os exus, pombagiras, ciganos e outros, dependendo da região, como a falange dos boiadeiros, o povo de légua boji, famosos no Norte e Nordeste do Brasil.

Apesar das práticas sincréticas envolvendo elementos das religiões de matriz africana e do catolicismo remontarem ao período colonial, o grande diferencial para a estruturação da Umbanda foi a disseminação do Espiritismo no século XIX. Toda produção literária umbandista se estruturou a partir da literatura de Kardec, além das publicações de espíritas do século XX, principalmente de Chico Xavier (Isaia, 2016, p. 216-229).

Porém, o episódio de Zélio de Moraes demonstra um processo de ruptura dentro do espiritismo brasileiro do início do século XX, onde fica claro o preconceito dos intelectuais espíritas contra a aparição de espíritos de caboclos e negros em reuniões mediúnicas, muitas vezes se atribuindo a classificação de “baixo espiritismo” para estas reuniões. Este tipo de exclusão faz parte da construção do Espiritismo e da formação da Umbanda, um processo que foi classificado por Ortiz como movimento de “empretecimento do espiritismo”, pois este incorporou elementos de origem africana em suas práticas (Ortiz, 1999, p. 40-45). Por outro lado, a umbanda também representou um embranquecimento das espiritualidades de matriz afrodescendente e indígenas, pois sua doutrina de forte base cristã e espírita afastou-se bastante da ritualística e cosmovisão das religiões de origens mais próximas da africana, como o Candomblé.

Dentro desse processo de embranquecimento, que consistia em incorporar elementos africanos sob uma roupagem mais aceitável para a sociedade de classes,

é que os espíritos de indígenas também surgiram como parte constitutiva do panteão desta nova religião. Para compreender melhor qual o lugar do imaginário sobre o indígena no interior da Umbanda, caracterizaremos em que consiste a Umbanda Esotérica e identificar como se apresenta as entidades indígenas ou caboclas na literatura dos autores umbandistas em questão.

3. A Umbanda Esotérica

O termo Umbanda Esotérica surge inicialmente: nas obras e discursos de Diamantino Coelho Fernandes, em 1941; na obra *O Esoterismo de Umbanda*, de Osório Cruz, em 1954; *Umbanda de Todos Nós*, de W.W. da Matta e Silva, em 1956; e *Umbanda Esotérica e Iniciática*, de Oliveira Magno, em 1962 (Solera, 2014, p. 15-20). Tudo indica que o diferencial desses umbandistas é a forte afinidade de suas doutrinas com o esoterismo ocidental, exemplificados nos grupos de práticas iniciáticas baseados no hermetismo como os rosacruzianos e maçons, que afirmam serem ramificações ou resgates de religiões da Grécia Antiga, Egito Antigo, Índia e China.

Muitos destes umbandistas também apresentam bases filosóficas da Sociedade Teosófica, principalmente inspirados nas obras de Helena Petrovna Blavatsky como, *Ísis sem Véu* e *A Doutrina Secreta*, publicados originalmente nos EUA no século XIX. Renato Ortiz já havia observado isto, indicando a leitura que tinham os umbandistas das obras de Anne Besant, uma discípula de Blavatsky (Ortiz, 1999, p. 17). Nas obras de W. W. da Matta e Silva é possível visualizar a genealogia das raças, inspiradas em Blavatsky e até o título de um dos livros de Silva faz referência à obra da teosofista, *Doutrina Secreta da Umbanda* (1967). Os teosofistas também acreditam na real existência do continente de Lemúria e Atlântida.

W. W. da Matta e Silva, na obra *Umbanda: sua eterna doutrina*, apresentou um alinhamento interessante dos conceitos afro-brasileiros e espíritas com a Cabala ou Kabbalah. Essa relação se deu para explicar as práticas mágicas gráficas que foram herdadas das tradições religiosas Bantu (Angola-Congo) onde os Nganga (categoria de adivinho e ou curandeiro) eram autoridades religiosas. Acreditava-se que essa tradição foi herdada como a categoria de ponto riscado ou Lei de Pemba, sendo os pretos-velhos na Umbanda uma herança da imagem dos Nganga. O escritor também se utilizou de conceitos de raça-raiz, sub-raça e rondas

cósmicas, retirados das obras de Helena Blavatsky, afastando-se das tradições africanas. Mas como explicar o uso das velas, símbolos riscados no chão⁴, o uso de bebidas e fumos nas práticas rituais sem associar-se a práticas africanas? A solução foi interpretar essas práticas através de obras esotéricas europeias e cristãs. Como exemplo, nota-se a associação da cruz africana à cruz cristã, coisa que já ocorria no século XVII em África, com missionários cristãos portugueses (Sousa, 2005).

Sobre os indígenas, Matta e Silva explica que os nativos já possuíam a referência religiosa da cruz, entre os “tupy-guarany” que enxergavam simbolicamente uma divindade chamada “Curuçá” no cruzamento de dois pedaços de madeira e deixa transparecer que a língua antiga dos indígenas era o nheengatu. Além de citar Tupã e Jurupari, este último seria filho da “virgem Chiúcy” (Silva, 1998, p. 123-124), interpretações essas muito distantes das tradições indígenas brasileiras.

Francisco Rivas Neto foi discípulo de W.W. da Matta e Silva e publicou os livros *Fundamentos Herméticos de Umbanda*, em 1996, e *Umbanda: a proto-sítese cósmica*, em 2002. Ele fundou uma Faculdade de Teologia de Umbanda em São Paulo, aprofundando os aspectos do esoterismo ocidental na umbanda através de uma dinâmica inter-religiosa. Tanto este como seu mestre dialogavam em suas obras com os romances espíritas de Chico Xavier, apropriando-se da ideia de que o Brasil seria uma “pátria do evangelho”, o país do futuro que abrigaria muitos espíritos sábios e iluminados, além de reconhecer em Chico Xavier uma autoridade espiritual, mesmo não sendo estes os primeiros a fazerem esta relação com as obras de Chico dentro da umbanda (Isaia, 2016, p. 221-223).

O sacerdote Rivas Neto, na obra *Fundamentos Herméticos de Umbanda*, apresenta uma influência forte do bhramanismo, hermetismo e da teosofia. Também deixa clara a sua reprovação aos sacrifícios de animais, recorrendo a “lei de ação e reação”, baseada em Allan Kardec, utilizando várias nomenclaturas da física mecânica e do eletromagnetismo como, “polos magnéticos positivo e negativo”, “imantação”, “polo emissor e receptor”, “fluxo de corrente” e o termo “irradiar” (Rivas Neto, 1996, p. 100-104), referências comuns no Espiritismo.

Sobre os índios ou caboclos do Brasil, Rivas Neto explica que os líderes de falanges, ou grandes guias espirituais, são da pura raça vermelha, originada de Lemúria e Atlântida, referência esta retirada das obras de Helena Blavatsky

(1995c, p. 179). Acredita que estes espíritos podem se apresentar na forma de “aborígenes” para se adaptarem ao nível de entendimento do povo simples brasileiro (Rivas Neto, 1996, p. 120-121). Diz que as entidades conhecidas como caboclos são mestres da Lei de Pemba, grandes curadores que se utilizam das energias etéreas dos elementares da natureza. Cita rapidamente o espírito do Sr. Urubatão, entendido como um velho pajé (Rivas Neto, 1996, p. 133). Também cita uma lista de caboclos com seus mantras, ligados ao orixá Oxóssi, pois este possui a referência africana de divindade caçadora que anda nas matas, o que foi associado com os indígenas na Umbanda. Os nomes destes caboclos são “Arranca Toco”, “Cobra Coral”, “Tupynambá”, “Pena Branca”, “Jurema”, “Arruda” e “Araribóia” (Rivas Neto, 1996, p. 136).

Na obra *Umbanda: proto-síntese cósmica*, Rivas Neto procura elaborar uma gênese de Umbanda. Dentro desta obra o Brasil se torna a “terra primordial”, sendo os ameríndios os primeiros habitantes deste mundo e que formaram a raça vermelha, explicando que tal gênese já era conhecida pelos antigos egípcios, indianos, persas, hebreus e outros (Rivas Neto, 2002, p. 85), seguindo a mesma lógica de raças e sub-raças dos teosofistas.

Algo que chama atenção nesse autor e também em seu “mentor” é a recorrente estratégia de explicar algo a partir das palavras. A problematização começa na semântica, porém é completamente confusa e não corresponde aos contextos históricos e linguísticos, como a explicação para a origem da palavra Brasil, que seria uma corruptela de Bratzil, que por sua vez deu origem a Tupã, Tembetá e Tao (referente ao taoísmo), que teriam origem numa língua ancestral dos primeiros humanos chamada abanheenga, que por sua vez teria dado origem ao nheengatu. O autor também explica que a raça vermelha se desmembrou em dois grupos: os “Tupy-Nambá” e “Tupy-Guarany”, onde um grupo guardou a tradição dos pajés e o outro foi perdendo-a com o tempo, espalhando-se pelo mundo. Explica o surgimento da “Ordem do Tembetá”, “culto a Guaracy”, “culto a Yacy” e ao “Muyrakitam”, e que toda essa cosmologia e raças influenciou no surgimento dos povos asiáticos e africanos (Rivas Neto, 2002, p. 87-115). Portanto, nota-se uma estratégia de apresentar o Brasil como uma terra cosmologicamente importante, assim justificando o valor da Umbanda como uma religião verdadeira e antiga, legitimamente brasileira, que tem sua origem muito além do processo de colonização português.

Outro umbandista que se destacou em São Paulo foi Rubens Saraceni, que publicou vários livros teológicos e romances umbandistas semelhantes as obras de Chico Xavier. Ao final dos anos 1990 e início de 2000. Criou a Doutrina de Umbanda Sagrada, fundando em 2001 o Colégio Tradição da Magia Divina. Liderou o Colégio de Umbanda Sagrada: Pai Benedito de Aruanda, também fundou a Associação Umbandista e Espiritualista de São Paulo. Os livros mais famosos de Saraceni são *O Guardião da Meia Noite*, *O Cavaleiro da Estrela-Guia*, *Código de Umbanda* e *Magia Divina das Velas: o livro das sete chamas sagradas*.

Rubens Saraceni publicou *O Cavaleiro da Estrela Guia* pela primeira vez em 1993, sendo reeditado em 2006. O autor-médium diz ter sido instrumento de um preto-velho, Pai Benedito de Aruanda, para escrever este livro, no sentido de revelar alguns mistérios místicos. Nele, narra a vida de Simas de Almoeda, um jovem jesuíta espanhol que viveu no século XVII. O personagem rapidamente sai da Europa e chega ao Brasil colonial, transita em vilarejos de portugueses e de negros, faz amizade com um padre e parte em uma aventura para salvar um cacique e um pajé, feridos por feitiçaria. Este, ao curá-los, ganha a confiança dos indígenas e passa a viver com eles, chegando a casar com a filha do cacique.

Nesse capítulo, o espanhol usa uma “técnica” muito comum entre os xamãs, a saída do corpo em espírito, o que Mircea Eliade (2002, p. 519) chama de “o voo mágico”, que define como o poder de um xamã ou feiticeiro de sair voluntariamente do corpo em espírito ou em forma de pássaro, podendo se deslocar nos “céus”, mundo dos deuses ou nos “infernos”, mundo dos demônios, prática esta muito difundida em várias religiões do mundo. Dentro do contexto da Umbanda, essa prática de saída em espírito do corpo é entendida como desdobramento ou projeção astral, porém a metamorfose em formas animais não é bem vista, tanto pelos espíritas como pelos umbandistas, que acreditam tratar-se de uma condição infeliz do indivíduo. A exemplo dessa interpretação, muitas vezes Saraceni atribui a forma de serpentes a espíritos humanos caídos no mundo das trevas ou nos infernos, sendo estes classificados como “magos negros”.

A vida de Simas de Almoeda é uma verdadeira epopeia iniciática, pois o personagem se constitui como um “mago da luz”, sendo treinado por africanos, índios, persas e chineses. Com isto notamos que a cosmovisão construída procura abranger vários tipos de práticas mágicas ocidentais e orientais, mas sempre de fundo cristão, pois mesmo com a forte presença dos orixás, o monoteísmo e a

moralidade cristã prevalecem, mesmo com o nome de deus sendo substituído por Olorum, um único deus criador. Essa obra também traz fortes críticas aos católicos, protestantes e aos cientistas ou intelectuais, que são criticados por suas hipocrisias materialistas e falta de fé⁵.

Já na obra teológica intitulada *Os Arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás*, Rubens Saraceni procurou estabelecer didaticamente os orixás cultuados e os grupos de espíritos que participam da cosmologia da Umbanda Sagrada, lembrando que na teologia de Saraceni os orixás são entendidos como qualidades divinas emanadas do deus criador Olorum, que são energias que regem o universo e dentro dessas energias se alinham várias categorias de entidades cósmicas, planetárias, elementais, etc. Mas, queremos destacar aqui como este autor entende os caboclos ou índios.

A obra possui um capítulo para explicar quem são os índios na Umbanda, iniciando com uma contextualização sobre o estilo de vida comunitário dos indígenas no período pré-colonial e no momento do contato. Logo fica claro o discurso do “bom selvagem”, de que os índios de forma generalizada eram bondosos, não tinham apego por terras ou bens materiais, que não possuíam hierarquias e eram livres de ganância, de egoísmo ou vergonha, dando bastante destaque à condenação que os europeus atribuíam a nudez dos nativos (Saraceni, 2014, p. 89-90).

O autor explica que quando havia a prática de poligamia entre esses povos era por motivos nobres, para o bem do grupo, proteção das mulheres viúvas e crianças órfãs. O autor ataca ferozmente a Igreja e noções cristãs quando condenavam as práticas religiosas nativas comparando-as com idolatria e alianças com o diabo mas, ao mesmo tempo, aplica seus conceitos cristãos aos indígenas. como “as sociedades tribais aqui existentes eram a utopia de Jesus Cristo” (Saraceni, 2014, p. 91). Em outro trecho diz: “o fato e a verdade é que para o céu, se crerem realmente em Cristo, foram os índios...”, e “os índios (os nossos Caboclos!) são mais cristãos que os falsos prosélitos de Cristo!” (Saraceni, 2014, p. 92).

Outra obra nos chamou atenção, a de uma discípula de Rubens Saraceni, Lurdes de Campos Vieira. O livro se chama *Sermões de um Mestre Pena Branca aos Filhos da Terra*, publicado em 2011. Aqui o caboclo Pena Branca, um nome comum nos meios espiritualistas, até mesmo nos EUA do século XIX, é

apresentado como um membro de uma hierarquia espiritual responsável por coordenar o nosso mundo. Seu nome iniciático ou secreto é Mahi Mehi Or Yêé, possui o título de Mestre Mago da Luz Cristalina e faz parte da Ordem Xamânica Astral do Divino Mestre Jesus. O livro inteiro possui mensagens de alerta sobre o fim do mundo devido à poluição, maldade e egoísmo das pessoas. Algo interessante é a pintura mediúmica feita desse espírito exposta na capa do livro. O Sr. Pena Branca é retratado como um homem branco, de feições delicadas e cabelos compridos, possuindo apenas uma pequena pena branca por cima da orelha. Isto podemos observar também numa das imagens mais comuns na internet sobre a mesma entidade, um homem branco de olhos claros, com penas brancas na cabeça e roupas de índios norte-americanos. Esta imagem se diferencia um pouco das estatuetas comerciais que circulam nos mercados e pontos de venda umbandistas, onde o caboclo Pena Branca possui pele escura, cocar branco, usando calças e sem camisa, com uma estética mais semelhante ao imaginário sobre os indígenas do Brasil.

Em Porto Alegre há o Grupo de Umbanda Triângulo da Fraternidade, liderado pelo sacerdote e escritor Norberto Peixoto, que teve sua primeira publicação em 2001, a obra *Chama Crística*. Estudaremos aqui a publicação de 2008, *Umbanda Pé no Chão*. O umbandista possui uma considerável quantidade de obras que são mais populares na internet, até porque este possui um canal na plataforma audiovisual YouTube, onde ministra cursos e palestras sobre umbanda. Suas obras possuem maior proximidade com o espiritismo kardecista, tendo como guia o espírito Ramatis, entidade popular no meio espiritualista brasileiro e polêmico no meio kardecista, por afirmar ter tido sua última encarnação em uma civilização antiga do Oriente e também por ter abordado em seu primeiro livro, com outro médium, relatos de como era a vida no planeta Marte. Peixoto aproxima Ramatis da Umbanda afirmando que este se apresenta, muitas vezes, como um preto-velho que compartilha sua sabedoria milenar.

Os caboclos, dentro da linha doutrinária de Peixoto, são entendidos como espíritos de antigos índios de conduta simples, especialistas em tratamentos de cura com ervas, citando os antigos pajês, porém reprovam o uso de bebidas alucinógenas e oferendas de animais, práticas relacionadas aos indígenas de fato e aos candomblecistas, mas acredita que “obviamente temos muito da herança silvícola na umbanda” (2008, p. 24), afirmando que as práticas de sacrifícios, de feitiços de amor e a prática de cobrar dinheiro por trabalhos mágicos são coisas

que se afastam da “real umbanda”. De resto, a obra de Norberto Peixoto muito reproduz dos outros umbandistas como Saraceni e Rivas Neto, além das obras de Chico Xavier e as psicografias de Ramatis, publicadas por Hercílio Maes e outros médiuns.

Para entender um pouco mais sobre a imagem dos índios na Umbanda podemos referenciar o trabalho de Raquel Rotta, da USP. Ela pesquisou sobre o alcance psicológico do uso de caboclos nos rituais de Umbanda, por meio de trabalhos de campo em alguns terreiros, nos quais entrevistou médiuns em transe e fora de transe. Seus resultados indicam uma relação de ideal de comportamento entre os médiuns e seus guias espirituais, onde força, coragem, sabedoria e sentimento de liberdade ou independência, próprio dos caboclos e caboclas, era algo desejado pelos médiuns que os recebiam. Segundo a pesquisadora, muitas vezes os médiuns diziam existir uma forte luz emanando das entidades e também foi observado que no ponto riscado da cabocla Jurema existe uma estrela que serve para iluminar o povo da Terra (Rotta, 2010, p. 88). Isso nos faz lembrar de uma entidade relatada na obra de Henry Olcott nos EUA do século XIX, a índia “Brigh Star”, a qual possuía uma estrela brilhante na cabeça.

A seguir, discutiremos como é possível compreender estas representações de indígenas dentro da Umbanda Esotérica como parte de um imaginário mais amplo, disseminado no Ocidente desde o século XVI, porém “aprimorado” a partir do século XIX, que compreendeu os povos selvagens ou primitivos como modelo de comportamento natural, puro, ou inocente.

4. Idealização do indígena como símbolo de ancestralidade

O romantismo enquanto um vasto movimento cultural e literário teve como um dos cernes o resgate da ancestralidade das populações nativas da Europa e a idealização dos povos não-europeus. As influências deste movimento foram muito além das artes ou da literatura, abrangendo também a espiritualidade e as ciências. É conhecido o impacto da visão romântica de mundo nas ciências humanas, onde pregou-se um afastamento da possibilidade de conhecer a realidade *per se*, buscando perspectivas que abrangessem também a subjetividade do observador, expressas numa maior valorização da hermenêutica, como Dilthey, na filosofia, e Max Weber, nas ciências sociais. Na literatura, nas ciências humanas, na linguística e no nascente campo do folclore, iniciou-se neste período

a busca por conhecer as raízes culturais, históricas e linguísticas do homem europeu, o que ocasionou um grande desenvolvimento destas ciências.

A partir deste corpo de conhecimento, surgiram também correntes esotéricas e místicas que buscavam utilizar tais conhecimentos a respeito do passado como base para construção de novas espiritualidades, consideradas mais autênticas, em contraste com o cristianismo. Os movimentos neopagãos surgem neste período, como uma busca de conhecer e praticar a espiritualidade de povos celtas, nórdicos, germânicos, e tantos outros que existiam no continente europeu antes da chegada do cristianismo (Hutton, 1995, p. 21).

Este movimento de voltar-se às origens culminou com a criação de novas religiões, onde seus praticantes dedicavam-se a recriar uma espiritualidade pré-histórica ou pré-cristã. Segundo Bowman, no caso dos novos movimentos religiosos inspirados na religiosidade Celta, “cada vez mais pessoas estão olhando para trás em direção a uma longínqua Idade de Ouro, localizada na intangível e sacralizada vida do nobre selvagem, e para muitos na Inglaterra e fora dela este nobre selvagem é um Celta.”⁷ (Bowman, 1995, p. 243).

Há movimentos similares em outras partes da Europa. Na Grécia, neopagãos que praticam religiões helênicas autodenominam-se os índios da Grécia. Segundo Fotiou, “indianidade é um conceito muito fluído e contestável, com diversas expressões locais particulares, os pagãos gregos se inspiram nele e constroem a indianidade como um discurso que lhes permite fazer reivindicações de autenticidade, como a verdadeira religião Grega”⁸ (Fotou, 2014, p. 219).

Nas Américas, os povos tomados como referência e fonte inspiradora deste imaginário do bom selvagem são aqueles pertencentes às civilizações aborígenes que existiam antes da chegada dos europeus. As aparições de espíritos de índios nas chamadas sessões espíritas, que analisamos no primeiro tópico deste artigo, podem ser caracterizadas como parte deste movimento de resgate ou descoberta do indígena. No Brasil, o resgate do indígena como bom selvagem esteve presente na obra de grandes expoentes do romantismo, como Gonçalves Dias (Santos, 2009) e José de Alencar, cujo retrato dos indígenas como nobres e bons coincide em grande parte com a imagem apresentada pela Umbanda, pois são vistos nestas obras literárias como autênticos, corajosos e de ideais nobres.

No caso da umbanda, o destaque conferido a essas entidades na constituição do panteão vai de encontro ao desejo de seus intelectuais de

estabelecer bases solidamente nacionais para a sua cosmologia. Isto se justifica tendo em vista o componente fortemente nacionalista presente desde o início da criação da Umbanda, que pode ser facilmente observado na obra de escritores umbandistas contemporâneos. O caráter nacionalista também está presente em muitos dos movimentos espirituais neopagãos surgidos na Europa, e foi também um traço característico do romantismo literário.

Por outro lado, os ideais nacionalistas presentes no imaginário de resgate do bom selvagem, são contrários à perspectiva evolucionista estabelecida pelas bases cosmológicas do espiritismo que, como vimos, foi fortemente influenciado por doutrinas evolucionistas. Uma compreensão estrita da proposta evolucionista foi responsável pela ruptura dos intelectuais umbandistas com os centros espíritas tradicionais aos quais pertenciam. Para solucionar tal controvérsia, intelectuais umbandistas refugiam-se no mito do bom selvagem, caracterizando estas entidades espirituais com adjetivos como bondade, autenticidade.

Ao assim fazer, a umbanda esotérica segue uma tendência que é marcante nas correntes esotéricas contemporâneas e também em outros dos novos movimentos religiosos, de buscar uma autenticidade cultural como forma de estabelecer uma via de acesso ao sagrado. Tal movimento reflete uma tentativa de ruptura com a sociedade moderna, refutada por seu modelo exploratório e desigual de distribuição de renda e de exploração do meio ambiente. Em contraposição a este modelo, representantes de povos não-europeus surgem como exemplos a serem seguidos ou como guias espirituais.

Este resgate do indígena gera uma tensão nos intelectuais umbandistas e também esotéricos de um modo geral. Se, por um lado, estes intelectuais buscam conectar-se com o arcaico e não-civilizado, eles também valorizam características de uma racionalidade ocidental, particularmente a ideia de uma evolução linear, criada pelo pensamento positivista, e a oposição entre bem e mal, alicerce fundamental do pensamento cristão.

Isso mostra que na maioria das vezes a apropriação do imaginário do selvagem pelos intelectuais destes movimentos religiosos não perpassa pela busca de um real conhecimento a respeito das sociedades indígenas as quais se referem. Essas referências compõem-se muito mais de projeções idealizadas de modelos ocidentais de comportamento e valores. É o que pode ser percebido nas imagens de índios do esoterismo ocidental que foram trazidas para a Umbanda Esotérica

brasileira. Esses indígenas não refletem comportamentos ou instituições dos povos indígenas brasileiros reais, e sim retratam o imaginário dos brasileiros a respeito destes povos, o que resulta muitas vezes em representações contraditórias.

Considerações Finais

O processo de construção da representação dos indígenas que existe na Umbanda reflete um imaginário que iniciou muito antes do surgimento dessa religião. Ou seja, houve uma espécie de herança deixada pelo espiritismo francês e pelo espiritualismo americano e inglês do século XIX, que remetem ao romantismo, movimento cultural de amplas proporções que inspirou diversos pensamentos que acreditam na importância do resgate do arcaico ou ancestral. Nas obras de umbandistas brasileiros notamos apropriações do discurso evolucionista, com representações de índios como selvagens e ignorantes. Por outro lado, há também imagens do índio embranquecido e cristianizado, com uma visão genérica sobre os nativos, fundamentada em algumas referências sobre a cultura dos índios Tupi. Outros autores parecem entender os índios como os “bons selvagens”, ainda não civilizados, porém nobres de coração, seguindo a lógica romântica.

Os caboclos também são entendidos como seres de luz ou iluminados. São vistos como espíritos livres, protetores da natureza e sábios, principalmente devido à sua ancestralidade e ao conhecimento das ervas medicinais. Já a imagem do índio como selvagem se apresenta no perfil de comportamento dos caboclos incorporados por meio do transe mediúnico, que batem no peito, gritam, pisam no chão com força e são bravos, algo já observado por Renato Ortiz (1999, p. 71) e constatado por Raquel Rotta (2010, p. 137). Para esta autora, dentro de uma perspectiva da etnopsicologia esses comportamentos podem ser vistos como uma referência estereotipada da confiança, coragem e humildade dos índios, que muitos dos médiuns buscam agregar em sua própria personalidade.

Dentro desta complexa teia de representações é possível perceber o local ocupado pelo indígena como um ícone referenciado pela literatura e pelas práticas umbandistas, construindo modelos e padrões de comportamento seguidos pelos fiéis.

Referências bibliográficas

BLAVATSKY, Helena Petrovna. *Ísis sem véu: uma chave mestra para os mistérios da ciência e da teologia antigas e modernas*. v. I, São Paulo: Pensamento, 1995.

BOWMAN, Marion. Cardiac Celts: images of the Celts in contemporary British paganism. In: Harvey, Graham and Hardman, Charlotte eds. *Paganism Today*. London: Thorsons, 1995. pp. 242-251.

CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. DIFEL- difusão editorial Ltda., 1990.

CRUZ, Carlos Henrique A. Padres, Pajés e Feiticeiros: Interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII. *Tempos Gerais - Revista de Ciências Sociais e História*, UFSJ, n. 5, 2014, p. 64-90.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOTIOU, Evgenia. We are the Indians of Greece. *CrossCurrents*, v. 64, n. 2, 2014, p. 219-235.

FREITAS, Ludmila Gomides. O conceito de bárbaro e seus usos nos diferentes projetos coloniais portugueses para os índios. *Seculum – Revista de História*, n. 24, João Pessoa, jan./ jun. 2011, p. 125-138.

GALLERY OF SPIRIT ARTS. *Illustrated Magazine*. G.'R.Miller & CO., 15 Willoughby St., Brooklyn, N. Y. August, 1882.

GALLERY OF SPIRIT ARTS. *Illustrated Magazine*. G.'R.Miller & CO., 15 Willoughby St., Brooklyn, N. Y. November, 1882.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, Marcelo Freitas. A inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano II, n. 6, Fev., 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf5/texto8.pdf> Acesso: 19/04/2015.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In. Silva, V. G. (Org.). *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The western esoteric traditions: a historical introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

HUTTON, Ronald. *The triumph of the moon: A history of modern pagan witchcraft*. OUP Oxford, 2001.

ISAIA, Artur Cesar. A presença de Chico Xavier na literatura umbandista. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 7, n. 1, 2016, p. 216-229.

KARDEC, Allan. *Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos*. Trad. Evandro Noleto Bezerra, Federação Espírita Brasileira, 1859.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. 80. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1998.

OLCOTT, Henry Steel. *People from The Other World*. Americam Publishing Company, 1875. Disponível em: http://blavatskyarchives.com/theosophypdfs/Olcott_People_from_the_Other_World.pdf Acesso: 08/08/2014.

- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- NETO, Rivas. *Fundamentos Herméticos de Umbanda*. São Paulo: Ícone, 1996.
- NETO, Rivas. *Umbanda a proto-síntese cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2002.
- PEIXOTO, Norberto. *Umbanda Pé no Chão: um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatis*. Editora Conhecimento, 2008.
- PESAVENTO, Sandra, Jathaya. *Relação entre História e Literatura e representação das identidades urbanas no Brasil (séculos XIX e XX)*. Anos 90. Porto Alegre, n. 4, dez. 1995.
- ROHDE, Bruno Farias. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, 2009, p. 77-96.
- ROTTA, Raquel Redondo. *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010, 131f.
- SANTO, Diana Espírito. *Algumas observações em torno da renovação na umbanda urbana contemporânea*. Dossiê Religiões Afro-brasileiras, Mneme- Revista de Humanidades, Caicó, v. 15, n. 34, 2014, p. 122-150. Dossiê Religiões Afro-brasileiras.
- SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 447 p.
- SARACENI, Rubens. *O Cavaleiro da Estrela Guia, a saga completa*. São Paulo: Madras, 2008.
- SARACENI, Rubens. *Os Arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás*. São Paulo: Madras, 2014.
- SILVA, W.W. da Matta e. *Umbanda: sua eterna doutrina*. São Paulo: Ícone, 1998.
- SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. *A magia do ponto riscado na umbanda esotérica*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-São Paulo, 2014, 84f.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII*. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2005 (Comunicação oral).
- TWO WORLDS. *Magazine*, n° 4402, novembro 2010, pp.51.
- TWO WORLDS. *Magazine*, n° 4412, setembro 2011, pp.50.
- VIEIRA, Lurdes de Campos. *Sermões de um mestre Pena Branca aos filhos da terra*. São Paulo: Madras, 2011.

1 Apresentaremos uma tradução livre dos nomes, quando possível.

2 Difícil tradução, se derivado do inglês *Sanctun*, significa *Santuário* ou *Sacrário*, se do latim, podemos entender como *Santa* ou *Santo*.

3 A data precisa da fundação da Umbanda é incerta, muitos umbandistas assumem a data de 1908, mas segundo Giumbelli (2002) ela teria ocorrido em data posterior, entre os anos de 1920 e 1930.

4 Lei de Pemba, possivelmente uma alteração da Nsibidi, prática de escrita herdada da Nigéria, muito utilizada como escrita mágica em grupos iniciáticos em África, Cuba e Jamaica.

5 Conferir na obra citada, depois do prefácio em “Uma Palavra do Autor”.

6 Semelhante ao nome de um dos guias espirituais de Saraceni, Mestre Seiman Hamishe Yê.

7 Increasingly people are looking back longingly to a Golden Age located in the untained, sacrelized lifen of the noble savage, and for many in Britain and beyond this noble savage is undoubtedly a celtic (Bowman, 1995, p. 243).

8 Indigeneity is a very fluid and contested concept with very particular local expressions, and Greek pagans draw from and construct indigeneity as a discourse that allows them to make claims of authenticity as the true Greek religion” (Fotiou, 2014, p. 219).

Recebido em 07/09/2017, revisado em 11/12/2017, aceito para publicação em 19/06/2018.