



## Brasilianness and Bantu worldview: considerations on the construction of Umbanda identity in the Estado Novo (1937–1945)

Brazilianness and Bantu worldview: considerations on the construction of Umbanda identity in the Estado Novo (1937–1945)

Yan Paixão Willemem Sterck<sup>1</sup>

**Resumo:** Circunscrevendo um período histórico onde se estabeleceu a ditadura do Estado Novo (1937–1947), o presente artigo visa tratar do desenvolvimento e ascensão da Umbanda no Brasil de maneira que, sem perder o contexto político externo, evidenciem-se as razões internas da construção dessa identidade brasileira. No Estado Novo, as religiões enfrentam um período de adaptação turbulenta ao regime, diante da relação estreita que este estabelecia com a Igreja Católica. No entanto, ao se colocar como autêntica religião brasileira, a Umbanda não está simplesmente se conformando ao discurso hegemônico da brasiliandade reproduzido durante o Estado Novo, mas, sim, dando continuidade à cosmovisão bantu, herança cultural formadora do modo de ser da fé umbandista. Sem fechar a questão ou formular um sistema definido, buscamos conceituar essa cosmovisão bantu como uma filosofia, principalmente com base no reconhecimento dessa filosofia bantu feito pelo missionário Placide Tempels (1906–1977). Isto significa que essa herança cultural construída pelos povos africanos de matriz bantu, presente nos africanos em diáspora e continuada na religião da Umbanda, tem um fundamento ontológico, uma maneira própria de pensar o ser como dinâmico.

**Palavras-chave:** Umbanda. Brasiliandade. Bantu.

**Abstract:** Circumscribing a historical period marked by the establishment of the *Estado Novo* dictatorship (1937–1947), the present article aims to address the development and rise of Umbanda in Brazil in such a way that, without losing sight of the external political context, the internal reasons for the construction of this Brazilian identity are brought to light. During the *Estado Novo*, religions faced a turbulent period of adaptation to the regime, due to the close relationship it maintained with the Catholic Church. However, by presenting itself as an authentic Brazilian religion, Umbanda is not merely conforming to the hegemonic discourse of *brasiliandade* (Brazilianness) reproduced during the *Estado Novo*, but rather continuing the Bantu worldview, a cultural heritage that shapes the being and mode of faith in Umbanda. Without attempting to resolve the matter or to formulate a defined system, we seek to conceptualize this Bantu worldview as a philosophy, primarily based on the recognition of Bantu philosophy by the missionary Placide Tempels (1906–1977). This means that the cultural heritage constructed by African peoples of Bantu origin — present among Africans in the diaspora and continued in the Umbanda religion — has an ontological foundation: a particular way of conceiving being as dynamic.

**Keywords:** Umbanda. Brazilianness. Bantu.

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES). E-mail: yanwsterck@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-9809-9373>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0446657707215596>.



## Introdução

Na época em que Vargas estabelece a ditadura do Estado Novo (1937–1945), por meio de um golpe de Estado ao governo provisório, a Umbanda estava em ascensão no Brasil e buscando se consolidar. Mais especificamente, a Umbanda está em plena construção nos anos 20, ao lado do crescimento do discurso nacionalidade e da busca por uma identidade nacional que será base ideológica do projeto nacional do Estado Novo.

Questionamo-nos, para a realização da investigação presente, a razão do sincretismo como característica da Umbanda, bem como sua convergência com o discurso da brasiliade que estava em construção na época. Querer se estabelecer como religião genuinamente brasileira, sincrética, é apenas por conveniência ou sobrevivência diante da situação política do país? Antecipando a resposta, buscamos uma relação mais profunda desse desenvolvimento, que nos remete às origens da Umbanda em uma continuidade, entre os grupos de africanos em diáspora, da cosmovisão banto, herança cultural dos povos da África Central.

Diante disso, nossa reflexão está seccionada em três partes: i) *Projeto político-pedagógico do Estado Novo e a situação religiosa*, onde discutimos o projeto de nacionalização do governo e a relação que o Estado estabelecia com as religiões; ii) *Legitimação da Umbanda e a brasiliade*, especificando como, nessa época, a Umbanda estava construindo sua identidade brasileira, a prática sincrética e desejando legitimação do Estado por meio de seus intelectuais; iii) *Continuidade com a tradição banto*, investigando de forma mais aprofundada essa concepção de mundo que fundamenta a fé e prática da Umbanda.

### 1. Projeto político-pedagógico do Estado Novo e a situação religiosa

O Estado Novo, período de ditadura estabelecido por meio de um golpe de Estado, é quando a Era Vargas se apresenta “devidamente caracterizada” (Sodré, 1968, p. 328). Apesar de Getúlio Vargas ser de origem positivista e, idealmente, laicista, na prática de seu regime a religião foi utilizada como instrumento político (Lira Neto, 2013). As relações entre o Estado e as religiões eram estreitas e constituídas sob tensão.

O regime ditatorial de Vargas foi instaurado em um momento conturbado da história político-econômica do país e tinha como objetivo a pacificação da nação,



conciliação de classes, unificando o país sob a direção desse Estado ordenador. Assim, possuía um claro projeto nacional que atravessa a educação como uma dimensão importante para sua realização (Bomeny, 1999, p. 151). A construção da identidade nacional se apresenta como uma necessidade dado os objetivos do governo:

O grande projeto político a ser materializado no Estado Novo, iniciado com a Revolução de 1930, tinha como núcleo central a *construção da nacionalidade e a valorização da brasiliade*, o que vale dizer, a afirmação da identidade nacional brasileira. As dimensões cultural e política implicadas nesse processo têm sido salientadas por especialistas, e é possível dizer que perpassaram projetos de natureza variada. Estava em questão a identidade do trabalhador, a construção de um homem novo para um Estado que se pretendia novo, e incluía-se igualmente nesta pauta a delimitação do que seria aceito como nacional e, por contraste, o que seria considerado estrangeiro, estranho, ameaçador. Ambicioso e extenso, o projeto estado-novista deveria orientar todas as iniciativas do Estado dirigidas à sua própria construção e à construção da sociedade (Bomeny, 1999, p. 151, *destaque nosso*).

A questão da brasiliade estava, portanto,posta no contexto político do Brasil (cf. Isaia, 2012, p. 13; Oliveira, 2015, p. 141). A delimitação do que seria considerado nacional possui um âmbito de exclusão do ‘outro’, uma concepção formadora do nacionalismo. No entanto, no contexto brasileiro, a construção da identidade brasileira precisava reconhecer a formação diversa do Brasil e seu caráter mestiço enquanto povo. O governo estadonovista conviverá nessa contradição, influenciando intelectuais a pensar a diversidade brasileira, bem como, em contraste, também articulando um projeto nacionalista de “uniformização cultural” (Bomeny, 1999, p. 161) problemático para os estrangeiros — diferentes de ‘nós’ —, como os trabalhadores italianos e alemães.

Um discurso que se tornou dominante acerca da identidade nacional foi a noção do brasileiro formado pelo negro, índio e branco, numa espécie de harmonia racial. Gilberto Freyre (1900–1987) foi o intelectual mais importante que propagou essa noção e buscou fundamentá-la. Em *Casa-grande & Senzala*, defende que, diferente do contexto anglo-americano, o branco e o negro não permaneceram como duas metades inimigas; no Brasil, “Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas” (Freyre, 2003, p. 418). Desde que uma metade não queira apagar a outra, o mestiço pode desenvolver uma rica cultura e, para Freyre, o Brasil “já atingiu esse ponto” (Freyre, 2003, p. 418).

Darcy Ribeiro (1922-1997), uma geração adiante de Freyre, dedicou toda a sua vida à questão nacional e compreensão do Brasil. Em uma versão menos harmônica, chama essa miscigenação operada no Brasil de “penosa” (Ribeiro, 1995, p. 130). Reconhecendo a identidade brasileira nessa fusão entre índio, negro e branco, não entende isso como harmonia racial, senão que apagamento e aniquilação das outras identidades. Isto é, a formação de uma etnia brasileira passa pela anulação das identidades originárias e também pela indiferenciação “entre as várias formas de mestiçagem” (Ribeiro, 1995, p. 133) que formam, de alguma maneira, também as diferenças regionais, as várias maneiras de ser brasileiro e os diversos brasis sobre os quais Darcy se debruçou em *O Povo Brasileiro* (1995).

No Estado Novo, a Igreja Católica foi privilegiada e amplamente influente, ao passo que as outras religiões tentavam se aproximar do Estado em busca de sua sobrevivência. O governo participou ativamente de eventos oficiais unido ao discurso e imagem católicos. Devido à necessidade de uma nacionalização do ensino, para que o projeto nacional se concretizasse, O Estado uniu-se à Igreja Católica, graças ao número de escolas oficiais da igreja (cf. Bomeny, 1999, p. 160–161). É uma razão estritamente pragmática. Foi benéfico a ambos manter o tipo de relação estabelecida. O Estado aumentaria suas chances de efetivar seu projeto e a Igreja Católica ampliaria sua influência nas ações governamentais (*Ibid.*).

Constitucionalmente, não existia religião oficial e o Estado não se vinculava à religião em estabelecimentos oficiais. Outros mecanismos, no entanto, cumpriram essa função de vincular o Estado ao catolicismo. Tanto o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) quanto o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) foram importantes mecanismos dessa vinculação. A censura atingia discursos que criticavam os ricos, o Estado e a Igreja Católica, como nos mostra Carneiro (1999, p. 338), em razão da perseguição ao comunismo e aos discursos que supostamente o promoviam.

As outras religiões, nesse jogo político, tentavam alçar algum lugar no governo para manter seu espaço e se consolidar. Algumas, apesar da laicidade formal do Estado, eram perseguidas mediante outros mecanismos. O Espiritismo e as religiões afro-brasileiras sofriam perseguição policial, seja devido à manutenção da ordem e moral públicas da Constituição, seja por meio da tipificação presente no Código Penal da época acerca da prática ilegal da medicina e charlatanismo (cf. Miguel, 2010; Oliveira, 2015).

A tentativa dos intelectuais dessas outras religiões alcançarem posições no governo — como alguns de fato alcançaram — não se deve necessariamente à oposição ao conceito de laicidade e separação entre Estado e Religião. Normalmente, essa tentativa se dá em razão da situação política que descrevemos. Para as religiões não-hegemônicas, foi uma questão de sobrevivência, como, por exemplo, a posição do Espiritismo (Miguel, 2010, p. 207–208). Isto é, as religiões reconfiguram as suas relações com o Estado no contexto da ditadura varguista e, por vezes, possuem influência, mas é a Igreja Católica que permanece como a maior beneficiada.

## 2. Legitimização da Umbanda e a brasiliade

A noção de um Brasil miscigenado, fundamental no movimento político e intelectual de pensar a nacionalidade e a identidade brasileira, está em sintonia com aquilo que os intelectuais da Umbanda irão corroborar em seus escritos, a ideia de um Brasil sincrético (Isaia, 2012, p. 4). O discurso promovido, então, será de que a Umbanda é a verdadeira religião nacional, a única, de fato, genuinamente brasileira. A mensagem de fundação da Umbanda ter sido dada por um indígena, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, reforça essa narrativa.

Esse evento torna-se um mito de fundação, uma narrativa poderosa no âmbito simbólico, ainda que não se possa realmente estabelecer o surgimento da Umbanda como pertencente ao momento histórico relatado<sup>2</sup>. Zélio de Moraes, em uma sessão espírita onde espíritos caboclos e pretos velhos que se manifestavam foram rejeitados como atrasados, foi incorporado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e comunicou que fundaria um novo culto. Na casa de Zélio, o caboclo anunciou a religião da Umbanda e Zélio abriu a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Esses intelectuais da Umbanda que se aproximaram do regime varguista tiveram grande influência na formação da consciência dos praticantes da fé afro-brasileira. Em suas memórias, foi Vargas o líder político que garantiu a prática religiosa da Umbanda e não o vinculam à repressão policial da época (Oliveira, 2015, p. 142). Realmente, a legislação social do Estado Novo trouxe melhoria para a população negra e mestiça

<sup>2</sup> Isaia explica que “se não se pode afirmar que Zélio de Moraes tenha ‘fundado’ a umbanda, a riqueza simbólica deste mito é altamente indiciária, inclusive, de uma leitura da história assumida por alguns intelectuais da umbanda” (2012, p. 10).

(Oliveira, 2015, p. 21), que fora abandonada no período após a abolição da escravatura, sem práticas reparativas por parte do Estado. Entretanto, no que diz respeito a políticas específicas em benefício dos praticantes de religiões afro-brasileiras, o Estado Novo não atuou nessa direção, apesar do esforço dos intelectuais e da memória positiva dos filhos-de-santo (Oliveira, 2015, p. 142).

Oliveira comprehende haver uma relação direta que a Umbanda construiu com o Espiritismo kardecista, mas que isso seria “uma forma de ludibriar a repressão” (2015, p. 140), dado que I) o Espiritismo estava ganhando legitimidade no regime e II) sofria uma repressão menor e menos violenta que as religiões de matriz africana. Ora, assim como o Espiritismo se reconfigura por sobrevivência, como vimos anteriormente, também o faz a Umbanda. Essa influência do Espiritismo Kardecista se deu até mesmo na assimilação do cristianismo por parte da Umbanda, dada a importância da leitura espírita do cristianismo para as crenças umbandistas (Isaia, 2012, p. 15).

Nessa busca de se consolidar, Hulda Silva Cedro da Costa entende que a Umbanda se submeteu à ideologia da classe dominante, “incorporando-os aos seus rituais e doutrina, para que assim pudesse ser aceita” (2013, p. 151). Os primeiros intelectuais da Umbanda subordinavam a figura do índio e do negro ao branco, segundo Isaia (2012, p. 16) e o negro aparecia mais como conciliador do que desafiador da opressão do branco (Isaia, 2012, p. 17). Seria uma espécie de ‘embranquecimento’ sofrido na história da Umbanda em meio a sua ascensão no Brasil. No entanto, sem apagar esse lado da história, esperamos propor uma leitura complementar, intentando contribuir na formação de uma interpretação mais profunda do desenvolvimento sincrético da Umbanda, imbuído de brasiliade.

Como vimos, a caracterização do brasileiro como mestiço — na fusão ou derretimento do branco, indígena e negro em um único povo — contribuiu para a legitimização da Umbanda. Ao mesmo tempo que essa concepção foi dominante na busca por uma identidade nacional, a Umbanda reivindicava os ancestrais brancos, negros e indígenas que fazem parte da formação do Brasil. Em *Espiritismo, magia e as sete linhas de Umbanda*, Leal de Souza, possivelmente o líder mais importante na história da Umbanda depois de Zélio de Moraes, deixa explícito essa filiação, fundamentando-a na noção de que a organização das linhas se dá segundo às regiões da Terra, ganhando



características regionais. A identidade nacional se configura em meio às manifestações desses ancestrais:

Nas falanges da Linha Branca de Umbanda e Demanda já se identificaram índios de quase todas as tribos brasileiras, sendo que numerosos foram europeus em encarnações anteriores; pretos da África e da Bahia, portugueses, espanhóis, muitos ilhéus malaios, muitíssimos hindus. Pode-se, no terreiro de Umbanda, estudando-se as manifestações de caboclos e pretos, estabelecer as diferenças raciais, distinguir as tendências das mentalidades desses dois ramos da árvore humana, surpreender os costumes de seus povos e comparar as duas psicologias (Souza, 1933, p. 41).

Obviamente, o contexto político-social e a ideologia dominante na Era Vargas influenciou na reconfiguração da Umbanda. No entanto, consideramos que outros movimentos devem ser colocados, que fazem parte da própria concepção teológica da Umbanda que está em continuidade com a cosmologia de tradição banto — como na justificação teológica apresentada por Leal de Souza. Alexandre Teixeira Cabral, em *Teologia das Encruzilhadas: Feminismo e Mística Decolonial nas Pombagiras de Umbanda*, oferece uma rica razão teológica para a questão da brasiliidade:

Por um lado, o corpo encruzilhado da Umbanda pode ser transpassado por ancestrais que, no teatro religioso dos oprimidos e oprimidas, se apresenta como personagem excluído da cultura brasileira, porém, agora dotado de protagonismo e sabedoria. O corpo na Umbanda é *ancestralizável*, isto é, passível de ser atravessado por ancestrais. [...]. Por outro lado, exatamente pelo fato de a corporeidade umbandista poder ser atravessada por ancestrais malditos da cultura brasileira, nela, está em questão a brasiliidade, ou seja, o modo de o Brasil ser Brasil. Por isso, o corpo na Umbanda é, também, corpo político, ou seja, *corpolítico*. Os poderes que organizam o espaço brasileiro de coexistência (espaço mundano-político) aparecem na Umbanda transfigurados, exercidos de outro modo, mesmo quando algumas Umbandas sucumbem às tentações da branquitude. [...]. Contudo, quando o corpolítico umbandista se manifesta, o passado maldito do Brasil é assumido pelo teatro religioso dos oprimidos e oprimidas com vista à criação de novas possibilidades. Tais possibilidades presentes apontam para um futuro qualitativamente diferente. Em outros termos, o *corpolítico ancestralizado* da Umbanda possui uma temporalidade específica: A) o passado colonial é legado no presente e, com ele, toda sorte de personagens amaldiçoados marcados por essa tradição; B) tais personagens aparecem, no presente, como protagonistas e não mais como subalternos; e C) um outro futuro é anunciado pela ancestralidade incorporada e corporificada nos corpos umbandistas: um futuro irredutível à violência colonial e aos binarismos que nela operam (Cabral, 2022, p. 146, destaque do autor)

A teologia umbandista, conforme exposta por Cabral, não se articula por uma metafísica a-histórica e atemporal, antes, é um saber histórico relacionado indispensavelmente a um viver que também é histórico e localizado. A ancestralidade reivindicada na Umbanda está firmada no espaço em que se vive, dando as bases para a brasiliade. Por ser uma ancestralidade ligada à terra em que se exerce a vida, ela não é exclusivista na Umbanda. Isto é, não é reivindicado apenas o passado africano e, sim, todos os passados formadores daquela terra e trazidos pelos outros seres humanos. A Umbanda, por assim dizer, é uma religião agregadora, desde que aquilo que está sendo agregado seja potencializador da vida.

### **3. Continuidade com a tradição banto**

Esse modo de ser da Umbanda se apresenta como uma continuidade da cosmologia banto. Isso porque a Umbanda, surgida das práticas dos africanos em diáspora, é fundamentalmente banto em sua concepção comum do mundo. Sabemos que a maior parte dos africanos arrancados de suas terras e comercializados para o Brasil vieram da África Central (Mello e Souza, 2022, p. 66) — principalmente da parte ocidental da mesma — e compartilharam concepções de mundo, formando uma identidade própria (cf. Slenes, 2008, p. 196–197). Slenes usa o termo ‘paradigmas cognitivos’ (2008, p. 209) para essas crenças comuns no interior da cultura de um determinado grupo.

Ao investigar as motivações que levaram ao que chamou de Grande Greve do Crânio de Tucuxi, percebeu que esse evento isolado, sem grandes consequências, revela algo fundamental da história cultural devido à dificuldade de entender seu significado. A partir desse evento, é possível compreender que os africanos escravizados e comercializados produziam sentido para o que estavam vivendo mediante seu passado (Slenes, 2008, p. 217). Essa herança cultural foi criada com a attenuação da diferença entre os grupos, o que faz Slenes pensar que ela se tornou uma “plataforma de resistência” (2008, p. 217).

Nesse desenvolvimento das práticas religiosas, esses grupos sempre agregaram e incorporaram a religião do colonizador à sua própria concepção de mundo. Assim, Eduardo Spiller Pena, analisando o fenômeno da revolta escrava ligada ao afrochristianismo (2016), mostra como esse sincretismo foi realizado desde sempre entre

os escravizados, naquelas práticas que seriam formadoras da futura Umbanda. Na verdade, era um cristianismo popular sincrético que possuía suas raízes na África (Pena, 2016, p. 90–91).

A ressignificação e reinterpretação do catolicismo é característico daquilo que foi praticado no Congo diante da colonização portuguesa (Mello e Souza, 2022, p. 68). Quando as imagens católicas foram inseridas no mundo religioso dos congoleses, elas foram interpretadas como *minkisi*, objetos utilizados nos rituais eram receptáculos das forças espirituais e conectavam o visível ao invisível (Mello e Souza, 2022, p. 68–69). Essa ressignificação das imagens permanece entre os escravizados no Brasil, como é justamente o caso estudado por Marina de Mello e Souza, o culto a Santo Antônio de nó de pinho, definido por ela como uma ‘devoção mestiça’ (2022).

Não só o cristianismo, bem antes da formação da Umbanda, já fazia parte fundamental das práticas religiosas da identidade africana em diáspora, como também havia influência indígena presente nessas práticas, antecipando o que vimos ser um grande vitalizador do discurso de brasiliade da Umbanda — uma reivindicação dos primeiros ancestrais da terra brasileira. A devoção sincrética de Nossa Senhora, estudada por Pena, fez com que ele reconhecesse que, além de ser uma prática continuada dos africanos congoleses (2016, p. 102), também

Não se pode mesmo descartar a influência de práticas religiosas indígenas nessa crença dos escravos paranaenses a uma Nossa Senhora ‘fazerdora de chuvas’. Uma boa parte da mão de obra submetida à escravidão no local, sobretudo no Setecentos, era composta por integrantes das nações tupi-guarani ou *kaingang*, que não deixaram de interagir biológica e culturalmente com os africanos e seus descendentes. Essas trocas ocorriam especialmente no âmbito da simbologia religiosa, uma vez que *era costume entre os escravos da matriz cosmológica bantu respeitar e adotar as divindades das novas terras em que se instalavam*, transformando-os em *basimbi*. Essa possibilidade de interação é ainda maior se considerarmos as similitudes entre a Nossa Senhora/Simbi — mãe das chuvas ou das águas — e as mais expressivas divindades femininas da cosmologia indígena ligadas às águas e à fertilidade das terras (Pena, 2016, p. 105, *destaque nosso*).

O motivo que Pena oferece para essa dinâmica religiosa dos africanos escravizados deve ser considerado paradigmática para compreendermos o modo de ser banto e a maneira em que esse modo de ser permanece vivo na prática religiosa da Umbanda. Esse sentido de ser não se poder interpretar como uma existência passiva, que



agrega passivamente qualquer crença que lhe é imposta. Na verdade, é uma perspectiva dinâmica de ser e de viver, que cria novas perspectivas por meio da intersecção com o ‘outro’, reinterpretando a partir de sua própria herança cultural (cf. Pena, 2016, p. 102). Essa reflexão sobre o modo de ser banto converge para a mesma imagem apresentada por Slenes, ao entender que

Algo comum também a essa cultura é a flexibilidade no ritual e no símbolo. Os movimentos religiosos centro-africanos são notáveis pela sua habilidade em criar novos símbolos e reinterpretar o significado de objetos ‘estrangeiros’ e rituais em concordância com os preceitos do complexo de valor ‘de fortuna e infortúnio’ (Slenes, 2008, p. 197–198).

Perpassando por essa dinâmica de incorporação do outro, a criatividade e reinterpretão, a identidade dos povos africanos se constrói tendo como ponto fundamental a reivindicação dos ancestrais e, assim, essa importância dos ancestrais também se faz presente entre os africanos em diáspora (Lima, 2010, p. 86). A existência humana, na perspectiva banto, é coletiva, os seres humanos não são considerados atomizados, e, sim, no conjunto social (Lima, 2010, p. 85). O próprio termo *Bantu* significa comunidade (Lima, 2010, p. 81), o que indica essa cosmovisão comunitária do ‘nós’ que existe por meio do ‘outros’: “O Outro é o Mundo!” (Oliveira, 2012, p. 45).

A ancestralidade é o que fornece unidade para a identidade cultural africana e, por continuidade, afro-brasileira. Essa unidade, justamente por ser *ancestralizada*, é formada pela diversidade (Oliveira, 2012, p. 41), numa multiplicidade de culturas incorporadas nessa concepção de vida banto. Eduardo Oliveira, conceituando uma filosofia da ancestralidade — reivindicando essa dinâmica banto —, descreve a ancestralidade como uma “*categoría de relação*” (2012, p. 40, *destaque do autor*), porque é no fenômeno da ancestralidade onde ocorre a troca de significados e a alteridade se apresenta. É pela mediação da ancestralidade que os descendentes desses povos são africanos “de um jeito possível apenas no Brasil” (Oliveira, 2012, p. 39), permanecendo brasileiros mestiços.

Esse modo de ser dinâmico está alicerçado naquilo que Placide Tempels (1906–1977), o primeiro intelectual ocidental a reconhecer uma filosofia banto, interpretou como *ontologia bantu* (1949). A metafísica ocidental está fundamentada em uma concepção estática do ser, onde o que é comum a todos os seres é esse ser enquanto tal. Na concepção banto da existência, aquilo que é comum a tudo que existe é a força, inseparável da noção de ser. Sendo assim, reconhece o missionário belga como



Nós, Ocidentais, vemos a força como um atributo do ente e elaboramos uma noção de ser dissociada da noção de força.

[Os povos bantus] não interpretaram a realidade dessa maneira. *Sua noção de ser é essencialmente dinâmica*. Eles falam, vivem e agem como se, para eles, a força fosse um elemento necessário do ente” (Tempels, 1949, p. 34–35, *tradução e destaque nossos*)<sup>3</sup>.

Nesta concepção de mundo, a força vital e a potencialização da mesma é vista como aquilo que os seres devem buscar. Caminhamos para um lado mais abstrato da filosofia a fim de retornar aos ancestrais, porque, nesta cosmologia banto, os antepassados exercem uma influência de potencializar essa força naqueles que estão vivos (Tempels, 1949, p. 42)<sup>4</sup>. E, como vimos, a alteridade se manifesta nessa ancestralidade. Ao adotar os outros ancestrais, das outras terras e dos outros povos, os bantos assim o fazem para potencializar a sua força vital e se fortaleceram enquanto comunidade.

No Brasil, os ancestrais indígenas, primeiros da terra; brancos, colonizadores usurpadores da terra; e africanos, roubados de suas terras; são os ancestrais que formam o ser brasileiro. A Umbanda, como continuadora dessa cosmovisão banto agregadora e dinâmica, percebeu toda essa confluência de ancestrais e se estabeleceu como uma religião mestiça, brasileira, não somente por sobrevivência ou conveniência, mas, sim, porque possui uma ontologia essencialmente dinâmica. Vê no ‘outro’ a forma do ‘eu’ existir e, na conciliação e ressignificação, a criação de novas possibilidades de aumentar a vida.

### Considerações finais

São dois os fatos que explicamos segundo a cosmovisão banto continuada na Umbanda, ou seja, por meio do que a Umbanda é por si mesma, não somente através do fator externo da situação política e ideologia dominante: i) o sincretismo com outras religiões, como Espiritismo e Cristianismo e suas ressignificações; ii) a Umbanda como religião genuinamente brasileira, segundo a noção de uma identidade nacional alicerçada na fusão dos povos negros, brancos e indígenas.

<sup>3</sup> Cf. “Nous, Occidentaux, voyons dans la force un attribut de l’être, et nous avons élaboré une notion de l’être dégagée de la notion de force. Il semble que les primitifs n’ont pas interprété ainsi la réalité. Leur notion de l’être est essentiellement dynamique. Ils parlent, vivent et agissent comme si, pour eux, la force était un élément nécessaire de l’être. la notion de force est donc liée essentiellement à toute notion d’être”.

<sup>4</sup> A mesma influência potencializadora da vida que Cabral atribui às pombagiras (2022, p. 151), fazendo com que observemos a continuidade dessa cosmologia banto na teologia da Umbanda.



O conceito de *ancestralidade*, a adoção de uma *ontologia dinâmica* e a soma do *outro* em *nós* como potencializador da vida, formam a visão banto do mundo. Compreender que a Umbanda dá continuidade a essa herança cultural comum fornece uma explicação mais profunda aos dois fatores mencionados e presentes no desenvolvimento da prática umbandista no Brasil.

Apesar do “processo intenso de branqueamento” (Costa, 2013, p. 151) ter sido real na história da Umbanda, principalmente nesse período de legitimação no Estado Novo, o sincretismo e a brasiliade não deveriam ser entendidos como mera tentativa de se consolidar cedendo à ideologia dominante. Separar o desenvolvimento da Umbanda de sua história e, portanto, do contexto social e político do Estado Novo, seria contrário ao espírito científico e também ao espírito dos próprios intelectuais e praticantes da Umbanda. Propomos, contudo, que, para uma apreciação mais profunda da construção dessa identidade, não se pode fazer referência somente à perspectiva externa. O desenvolvimento da fé umbandista, mesmo que tenha sofrido com o problema da resignação ao discurso dominante, está mergulhado em seu *modo de ser banto*. Modo de ser que revela uma ontologia própria, presente no interior da teologia umbandista. Essa ontologia recusa ver o ser imóvel, abstrato, separado da vida. O ser, conceituado por essa filosofia, é força vital, totalmente dinâmico, onde as ações — o modo de ser — são direcionadas para a potencialização dessa força e o ‘outro’ é agregado na condição de potencializador.

## Referências bibliográficas

BOMENY, Helena M. B. *Três decretos e um ministério*: a propósito da educação no Estado Novo. In.: PANDOLFI, Dulce (Org.). Repensando o Estado Novo. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999.

CABRAL, Alexandre Marques. *Teologia das encruzilhadas*: feminismo e mística decolonial nas pombagiras de umbanda. Rio de Janeiro: Maud X, 2022.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. *Umbanda, uma religião sincrética e brasileira*. Tese (doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2013, pp. 175.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48a ed. São Paulo: Global, 2003.



ISAIA, Artur Cesar. *Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil*. Fênix — Revista de História e Estudos Culturais, set/out/nov/dez, 2012, vol. 9, ano IX, n° 3, p. 1-22.

LIMA, Henrique Cunha. *NTU*. Revista Espaço Acadêmico, n. 108, maio de 2010, p. 81-92.

MELLO E SOUZA, Marina de. *Santo Antônio de nó de pinho: expressão material de uma devoção mestiça*. África (São Paulo, 1978, Online), São Paulo, n. 43, p. 64–76, 2022. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.i43pe206224>. Acesso em 16 de março de 2025.

MIGUEL, Sinuê Neckel. *O Espiritismo frente à Igreja Católica em disputa por espaço na Era Vargas*. Revista Esboços, Florianópolis, v. 17, n. 24, p. 203-226, dez., 2010.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. *A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. Dissertação (mestrado) — Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História Social, Niterói/RJ, 2015, pp. 172.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira*. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, n. 18, maio/out, 2012, p. 28–47.

PENA, Eduardo Spiller. “A sinhara [syá nhamanhara] não nos disse nada. Se ela mandar iremos com gosto, senão, não”: afrocristianismo e revolta escrava no Brasil meridional — século xix. In.: RIBEIRO, Gladys Sabina; FREIRE, Jonis; ABREU, Martha Campos; CHALHOUB, Sidney (orgs.). *Escravidão e cultura afro-brasileira: temas e problemas em torno da obra de Robert Slenes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SLENES, Robert W. A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século xix no Rio de Janeiro. In.: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thais Cristina Casson, Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008. P. 193–217.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. 5º edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1968.

SOUZA, Leal de. *O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda*. Rio de Janeiro: 1933.

TEMPELS, Placide. *La philosophie bantoue*. Traduzido do holandês por Antoine Rubbens. Paris: Éditions africaines, 1949.