

## RELIGIÃO, RESISTÊNCIA E HISTÓRIA: CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO DA UMBANDA EM SANTA CATARINA

Cristiana Tramonte<sup>1</sup>

**Resumo:** O trabalho examina as estratégias de resistência religiosa e social dos praticantes da Umbanda em Santa Catarina em meados do século XX, que consolidaram as bases sobre a qual se estrutura atualmente a religiosidade afro-brasileira local. A Umbanda foi a pioneira das religiões afro-brasileiras e representou uma importante estratégia para seus adeptos, já que na história dessas, foi a que mais rapidamente galgou os degraus da aceitação social, tanto por seu formato sincretizado, oriundo de sua formação histórica, como pelo fato de incluir a diversidade de extratos sociais e étnicos presente na população.

**Palavras-chave:** Umbanda; Grande Florianópolis; resistência religiosa.

## RELIGION, RESISTANCE AND HISTORY: CONSTRUCTION AND AFFIRMATION OF THE UMBANDA IN SANTA CATARINA

**Abstract:** The work examines the religious and social resistance strategies of practitioners of the Umbanda in the State of Santa Catarina in the mid-twentieth century that consolidated the foundations on which the local Afro-Brazilian religiosity is currently structured. The Umbanda is the pioneer of the Afro-Brazilian religions and it represented an important strategy for its supporters, since in their history, it was the one that more quickly climbed the steps of the social acceptance, both by its syncretism format, originated from its historical formation, such as the fact of including the diversity of social and ethnic extracts present in the population.

**Keywords:** Umbanda; Florianópolis; religious resistance

---

<sup>1</sup> Possui doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina; graduação em Licenciatura Plena em Português e Italiano e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo; especialização em Educação Popular (UNISINOS), Educação e Movimentos Sociais e Educação-Metodologia de Ensino (UFSC); mestrado em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina. Integra o GT História: Religiosidade e Cultura. Professora Associada da Universidade Federal de Santa Catarina na área de Educação, com ênfase em Educação Intercultural e Diversidade, atuando principalmente nos seguintes eixos temáticos: educação intercultural e diversidade, cultura afro-brasileira, religiosidade afro-brasileira, educação inclusiva, educação ambiental e metodologia de ensino em línguas estrangeiras. E-mail: [tramonte@ced.ufsc.br](mailto:tramonte@ced.ufsc.br)

## Introdução

O trabalho examina as estratégias de resistência religiosa e social dos praticantes da Umbanda em Santa Catarina em meados do século XX, estratégias essas que consolidaram as bases sobre a qual se estrutura atualmente (2014) a religiosidade afro-brasileira local. A Umbanda foi a pioneira das religiões afro-brasileiras na região, abrindo caminho para o surgimento de outros rituais tais como: Almas e Angola (uma variação que vai se afirmar especificamente em solo catarinense); Candomblé, surgido em meados da década de 1970 e outros como Omolocô e Cabula (praticado por poucos grupos).

Na região, a influência da origem africana na Umbanda é bastante marcada. A denominação genérica de “Umbanda” aos rituais marcadamente africanizados tem sua explicação à luz dos desafios vivenciados por seus praticantes. A Umbanda representou uma importante estratégia para seus adeptos, já que na história das religiões afro-brasileiras, essa modalidade foi a que mais rapidamente galgou os degraus da aceitação social, tanto por seu formato sincretizado, oriundo de sua formação histórica, como pelo fato de incluir, algumas décadas após sua criação, a diversidade de extratos sociais e étnicos presente na população.

O contexto adverso fazia parte do quadro antidemocrático e violento cotidiano que se afigurava aos praticantes das religiões afro-brasileiras nas décadas de 1940 e 1950, em Florianópolis e arredores. Naquele momento, no Brasil, o ideário nacionalista já havia firmado suas bases sobre a mestiçagem como viés fundamental da identidade brasileira reconhecendo as contribuições de negros e índios.

No âmbito das elaborações teóricas da intelectualidade nacional e das representações sobre o país, parecia consolidar-se a hegemonia de uma visão multicultural, na qual a cultura de origem negra trazia a contribuição que constituía a espinha dorsal da cultura nacional. Entretanto, na realidade cotidiana, nas instituições e na opinião pública, os praticantes das religiões afro-brasileiras continuavam sendo alvo da violência física e simbólica que havia alicerçado suas bases sobre a população negra em situação de escravidão no século XIX e que adentrava o século XX, tangenciando a propalada modernidade e estigmatizando a cultura daqueles que, apesar de libertos, permaneciam à margem da sociedade. Isso ocorreu não só em Florianópolis, mas até mesmo na Bahia e Rio de Janeiro, importantes fontes criadoras e irradiadoras das práticas culturais afro-brasileiras para todo o país.

## Estratégias de abertura e consolidação do espaço social

A Umbanda foi a pioneira das religiões afro-brasileiras na região, abrindo caminho para o surgimento de outros rituais tais como: Almas e Angola (uma variação que vai afirmar-se especificamente em solo catarinense, que aprofundaremos mais adiante); Candomblé, surgido em meados da década de 1970 e outros como Omolocô e Cabula (praticado por poucos grupos).

Concordamos com Roger Bastide (1985) que a Umbanda pode ser classificada como uma religião afro-brasileira<sup>2</sup>. Ele credits seu nascimento à urbanização que destrói a comunidade negra para em seguida reorganizá-la em novos liames sociais. Um marginalismo social surgiu, resultante do momento de transição do Brasil agrário para o moderno, devido à rapidez das transformações. O negro se proletariza,

---

<sup>2</sup> Já Ortiz (1975) acredita que a Umbanda é uma síntese exclusivamente nacional que se opõe às religiões importadas, como o kardecismo, o catolicismo, e o protestantismo. Diz ele: “não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena”. (p.14)

o imigrante é assimilado e surgem fenômenos de reintegração cultural e social. Nessa reestruturação, segundo ele, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para fazer nascer o que denomina “espiritismo de Umbanda”. Claro está que esta é a fênix africana que ressurgue, não das cinzas, como o pássaro da fábula, mas das brasas ainda incandescentes de um processo de desintegração cultural que só não foi fatal, devido às estratégias perspicazes da população negra em situações adversas. Essa origem é que nos importa para a classificação de “religião afro-brasileira” que adotamos aqui.

Na Grande Florianópolis, a influência da origem africana na Umbanda é bastante marcada. Nos inúmeros terreiros visitados e rituais assistidos para esta pesquisa, em diversos momentos, podia-se claramente classificar o rito - denominado genericamente Umbanda pelos seus adeptos - como “candomblé de caboclo” ou ainda o “candomblé umbandizado” ou a “umbanda candombleizada”<sup>3</sup>, terminologia que discutiremos mais adiante, à luz das reflexões sobre sincretismo religioso.

A denominação genérica de “Umbanda” aos rituais marcadamente africanizados, observados na pesquisa, tem sua explicação à luz dos depoimentos de religiosos que expressam as dificuldades enfrentadas pelas religiões afro-brasileiras. A Umbanda representou um grande “guarda-chuva” protetor para seus adeptos, já que na história das religiões afro-brasileiras, esta modalidade foi a que mais rapidamente galgou os degraus da aceitação social, tanto por seu formato sincretizado, oriundo de sua formação histórica, como pelo fato de incluir, algumas décadas após sua criação, indivíduos brancos de classes médias e altas na composição de seus integrantes.

### **Estratégias de adensamento e afirmação social**

No período que abarca as décadas de 1940 a 1960, na Grande Florianópolis, pode-se afirmar que permanece basicamente a situação que descrevemos anteriormente: a afirmação da religiosidade, com a implantação das primeiras casas de culto, na forma de terreiros de Umbanda, nas áreas periféricas do Continente e, pouco tempo depois, também nas áreas insulares de encostas, ambas habitadas pela população de

<sup>3</sup> Ou seja, o fenômeno da umbanda “embranquecida”, quer dizer, despida dos traços africanizados, foi raramente observado durante esta pesquisa na Grande Florianópolis, o que é surpreendente, já que a região faz parte de um Estado com características bastante peculiares em relação ao restante do Brasil, pela sua densa composição populacional de origem européia. Um dos indicadores, que poderiam evidenciar à primeira vista o “branqueamento”, é a ausência de elementos mais “africanizados” como os atabaques e o sacrifício animal. Entretanto, não se pode generalizar, há que se analisar detidamente o contexto histórico e social em que a configuração se instala. Braga (1995) relata que, para fugir à repressão, o povo-de-santo de Alagoas foi obrigado a inventar uma nova religião – o “Xangô rezado baixo”, sem instrumento de percussão e com as vozes em volume baixíssimo. Para analisar o complexo fenômeno do “branqueamento” da Umbanda é necessário considerar inúmeros fatores, para não correr o risco da estereotipia. Por ora, vale dizer que o “branqueamento” refere-se, sobretudo, à negação dos traços, signos e crenças de origem africana e não simplesmente à composição étnica de seus adeptos ou à ausência de um ou outro elemento ritual, justificada pela necessidade de evitar conflitos ou pela sua inadequação ao contexto, como os atabaques em área urbana, por exemplo. Não podemos esquecer que a Umbanda já nasce com um campo delimitado pela condição de fenômeno urbano. Essa característica lhe dá, por um lado uma expansão e diversidade social, que não era próprio das religiões africanas no Brasil em suas origens; por outro, a condição urbana impõe restrições como a proximidade da vizinhança, por exemplo, que será um forte empecilho na sua trajetória. Muitas vezes, acionadas como pretexto para a repressão, as questões de vizinhança e horário de culto, por exemplo, encobriram o verdadeiro motor desta – o preconceito – e tornou ainda mais difícil a argumentação para defesa por parte do povo-de-santo. Evidentemente, o ruído provocado pelos rituais existia e não era aceito, mas, porque alguns ruídos urbanos são acolhidos e até provocados e outros são severamente restringidos? A resposta a essa questão está na discussão sobre os valores que estão subjacentes à aceitação ou não de determinadas atividades e grupos que as praticam. Com este questionamento, não estamos defendendo ou condenando os ruídos causados pelas sessões religiosas, os quais, se desmedidos, podem representar significativa fonte de poluição sonora. Estamos apenas problematizando a questão da lógica do ordenamento urbano e suas implicações e comprometimentos sociais, políticos, econômicos e simbólicos.

baixo poder aquisitivo. Pode-se até mesmo generalizar, afirmando que essas três décadas foram o período de preparação interna para a ocupação de espaço público e abertura de canais de expressão, por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, que se consolidou nas décadas seguintes, notadamente, nos anos 1970 e 1980.

Um dos sintomas de que essa abertura lentamente principiava em todo o país, com reflexos em Santa Catarina, é que, nos anos 1960, pela primeira vez, a legislação considerou a Umbanda uma religião oficial, como demonstra a Sinopse Estatística de Santa Catarina, do IBGE, na qual aquela consta entre as religiões recenseadas.

A estatística aponta em Santa Catarina: 1.066 adeptos em 31/12/1967 e, um ano depois, na mesma data, 1061. Pode parecer que diminui o número de adeptos, mas é mais provável, pelo histórico do crescimento vertiginoso da Umbanda em todo o país, que tenham diminuído os declarantes, devido aos inúmeros obstáculos enfrentados física e simbolicamente, como vimos no depoimento de Mãe Antonieta, agravados pelo período totalitário que imperava no país. Os números informam: durante o ano de 1968, 826 sessões realizadas, 109 conferências e palestras e 31 festas e reuniões sociais. Pode-se notar, pelos dados, que a ocupação do espaço público com conferências e festas já era plenamente aceita e inclusive recenseada pela lei<sup>4</sup>. A estatística isolada pouco determina quanto ao crescimento numérico dos declarantes, mas sua inclusão no censo é fundamental para a institucionalização da religião. Birman (1983) analisa essa inclusão como um reconhecimento oficial do poder de influência da religião, já que anteriormente não havia opção para esse culto.

Assim, o período que abrange as décadas de 1940 a 1960, foi de quebra de preconceitos, estabelecimento de alianças com setores médios e das elites em geral, um certo distanciamento aparente entre essas e as práticas religiosas afro-brasileiras<sup>5</sup>. Dizemos “aparente” porque, de fato, as classes médias e elites sempre procuraram as religiões afro-brasileiras para beneficiar-se de suas curas espirituais ou físicas, ou ao menos, buscar consolo nas mesmas para suas aflições. A procura desses setores pelos terreiros religiosos afro-brasileiros será mais cotidiana do que se possa prever e isto será feito de forma ainda mais silenciosa e anônima do que da parte das classes populares.

Assim, pode-se afirmar que desde o surgimento das primeiras manifestações das práticas religiosas afro-brasileiras de que se tem notícia em Desterro e região entorno em meados do século XIX, até a década de 1940 - quando começam lentamente a surgir os primeiros terreiros organizados -, o quadro de invisibilidade e marginalização permanece quase estagnado<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política. Sinopse Estatística de Santa Catarina, 1971, IBGE.

<sup>5</sup> Pode-se fazer uma analogia com a história das escolas de samba em âmbito local, cuja trajetória histórica é concomitante à das religiões afro-brasileiras. As escolas de samba percorreram as décadas de 1940 a 1960 em Florianópolis, buscando lugar no espaço público e estabelecendo alianças (TRAMONTE, 1996). Aliás, inúmeros líderes e adeptos das religiões afro-brasileiras são também ardorosos participantes de agremiações carnavalescas trabalhando nos galpões dessas nos dias antecedentes aos desfiles, integrando comissões de harmonia e desfilando no período em que há o fechamento dos terreiros religiosos para a abertura da época “profana” do carnaval.

<sup>6</sup> Diana Brown registra o ano de 1920 como a referência da origem da Umbanda. “Dois anos após o golpe do Estado Novo (1937), como resposta à repressão, é criada a União Espírita de Umbanda do Brasil por Zélio de Moraes, o fundador da Umbanda. O primeiro congresso de Umbanda se dá em 1941, ano em que Filinto Muller, chefe de polícia de Getúlio Vargas, exige que os centros espíritas tenham registro também na delegacia de Polícia Política” (Maggie, 1992, p.191). Uma das formas de controle seria a criação das Federações de Cultos afro-brasileiros. O tema polêmico e complexo da organização dos terreiros em Federações será tratado posteriormente. É interessante analisar que, data também de 1920, a fundação da primeira escola de samba carioca, a Deixa Falar, depois Estácio de Sá, o que indica que a população negra e suas práticas culturais avançavam largamente na sua organização coletiva e de ocupação do espaço social e que os âmbitos do sagrado e do profano, longe de serem excludentes, foram complementares. O mesmo fenômeno pode ser verificado em Florianópolis. A fundação dos primeiros

Foi com o surgimento de reuniões coletivas em espaços organizados e públicos com a finalidade específica de praticar a religião, que se consolidaram definitivamente as religiões afro-brasileiras em âmbito local, principiando a abrir caminhos, por um lado estendendo seu leque de influência e por outro, tornando-se alvo ainda mais suscetível de perseguições e violências de ordem física e moral. As táticas utilizadas pelos adeptos - cuja liderança pertencia majoritariamente ao grupo negro - já largamente estudadas por diversos pesquisadores em relação a outras regiões do país foram não violentas, buscando inicialmente a conciliação e o convencimento, o que também ocorreu na Grande Florianópolis<sup>7</sup>, e o instrumento básico daqueles foi o sincretismo religioso.

### O sincretismo como estratégia de sobrevivência

Compreende-se sincretismo numa visão complexa, como analisa Ferretti (1995). Ele localiza cinco tendências ou fases nos debates sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro. A primeira foi a teoria evolucionista, sistematizada por Nina Rodrigues, que a denominou “a ilusão da catequese”. A segunda, de Arthur Ramos e Herskovitz, é a culturalista - o sincretismo como aculturação incluindo conflitos, acomodação e assimilação. A terceira, de Roger Bastide e seguidores. Um deles, Juana Elbein dos Santos, acredita na capacidade do negro de “digerir” diversos elementos ou africanizar as contribuições sem “embranquecer”. Poderíamos acrescentar que essa concepção está próxima à “Antropofagia” dos Modernistas da Semana de Arte Moderna de 1922, com a diferença de que o resultado para esses, é uma nova elaboração e para aquela, seguidora de Bastide, haveria uma hegemonização do negro sobre as outras contribuições, posição com a qual tendemos a concordar<sup>8</sup>. Uma quarta tendência (dos anos 1970-1980 até hoje), da qual Peter Fry é um dos conceptores, analisa a “nagocracia” (predomínio do modelo nagô-ketu) entre os terreiros e o sincretismo é uma construção que nasce da disputa de poder e prestígio. A quinta, mais atual, elaborada principalmente a partir da década de 1980 critica a ideia de sincretismo como “máscara colonial para escapar a dominação ou estratégia de resistência”; também não aceita a justaposição ou a “colcha de retalhos”. Em síntese, Ferretti propõe a complexidade do termo sincretismo, seus múltiplos sentidos que se aplicam às religiões afro-brasileiras, e as variadas combinações de significados que pode apresentar conforme o contexto estudado.

É essa complexidade que consideramos como pressuposto, como assinala Braga (1995):

Certo é que o negro soube criar e soube valer-se de situações sociais e culturais que lhe permitiram, de alguma maneira, alcançar resultados práticos, necessários à consolidação de alguns de seus interesses fundamentais... Toda vez que interessou aos propósitos de suas reivindicações sociais o negro soube, com extrema competência aproveitar-se da situação social em que vivia. Conduziu seu projeto maior de ascensão social com

---

terreiros coincidiu com o surgimento das escolas de samba. A primeira escola de samba, os Protegidos da Princesa, foi fundada em 1948 e o terreiro de Mãe Malvina - considerado por vários depoimentos como o primeiro terreiro de Umbanda da Grande Florianópolis - abriu suas portas em 1947.

<sup>7</sup> Em trabalho anterior, demonstramos que essas estratégias se estenderam a outras práticas afro-brasileiras em âmbito local. O nome da primeira escola de samba de Florianópolis é “Protegidos da Princesa”, cujo título sugere a condescendência que se esperava das elites para com as manifestações carnavalescas da população negra. Pedindo “licença” às elites para desfilarem nas ruas, os negros dominaram completamente o carnaval local, colocando aquelas na posição de espectadoras ou, no máximo de figurantes, subordinadas às direções negras das agremiações carnavalescas.

<sup>8</sup> Em trabalho anterior, denominamos “hegemonia cultural” a essa preponderância da influência população negra. (TRAMONTE, 1996)

habilidade, sabendo negociar, aproveitando das raras ocasiões favoráveis, para sedimentar bases sólidas que ainda servem de substrato às diferentes frentes de lutas [...]. (p.18).

É esta competência e habilidade de negociação e de alargamento das ínfimas brechas que nos interessa compreender. Lody (1987) acredita que inicialmente, o sincretismo parece uma duplicação da fé, porém o que ocorre é uma soma.

Muitos adeptos dos candomblés reconhecem nitidamente os limites entre o santo católico e o deus africano. Alguns fundem essas duas categorias; outros privilegiam a primeira em detrimento da segunda; outros ainda, em menor número não aceitam a presença de imagens católicas [...] (p.52).

O aspecto da soma dá uma dimensão positiva ao sincretismo que, no caso brasileiro, marcado pela miscigenação, parece adequado para interpretar a especificidade nacional do fenômeno. Para o autor citado, a soma não deturpou as virtudes e dignidade do conhecimento cultural africano no Brasil.

Embora Lody refira-se especificamente ao candomblé, entendem-se válidas suas observações para o caso da Umbanda em Florianópolis. Esta nascerá com uma trajetória parecida com a dos candomblés baianos, no que se refere à necessidade de estratégias sofisticadas para enfrentar a repressão e ampliar seu espaço na opinião pública. E, de fato, não há uma ruptura entre o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras. O primeiro será uma referência central para outras práticas<sup>9</sup>. Lody explica que o candomblé da Bahia é o destaque, adquiriu fama e notoriedade através da indústria cultural, e o modelo baiano é a encarnação de um protótipo “afro”, considerado “o mais puro”, mas ele acredita que a pureza africana é uma utopia e explicita a interpenetração: “Interpretado nos grandes centros urbanos do país o candomblé co-participa da umbanda tradicional e classista, interferindo, antes de tudo, numa crescente estética religiosa afro” (p.77).

Para ele, o modelo baiano é uma espécie de atestado do patrimônio brasileiro, mais próximo das matrizes africanas, uma espécie de referência para todos praticantes, simpatizantes e estudiosos das religiões afro-brasileiras. Entretanto, as variações locais e temporais estão em contínuo movimento gerando outros cultos e mesmo as interpenetrações entre Umbanda e Candomblé que ele define como “umbandomblé” (p.77) ou suas variações já largamente utilizadas, “candomblé umbandizado” ou “umbanda candombleizada”.

A Florianópolis das primeiras décadas do século XX seguiu uma trajetória cuja peculiaridade a diferenciara completamente do “berço” baiano das religiões de origem africana. Por ser a capital de um estado marcado pela imigração européia e pelo desejo das elites nacionais e locais de construir uma “Europa brasileira” em Santa Catarina, a população negra teve aqui dificuldades extraordinárias para organizar-se, fator aliado à pequena densidade populacional, já analisada anteriormente. Por isso, ao contrário da trajetória dos negros baianos, os primeiros terreiros de práticas religiosas afro-brasileiras foram de Umbanda, e não de candomblé, como naquele Estado.

<sup>9</sup> Lody cita os Xangôs de Sergipe, Alagoas e Pernambuco; Casas Minas, no Maranhão e Pará; Babassuê e Tambor no Pará; Catimbó, na Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará; Umbanda, nacional, Batuque do Rio Grande do Sul e, um fenômeno recente, Saravá, em Mato Grosso; Mesa da Jurema e Xambá no Nordeste (p.77). Ele especifica que o candomblé é o modelo religioso mais difundido, influenciando principalmente a estética, mais do que a liturgia destes outros rituais. Além dos citados pelo autor, acrescentamos que observamos ainda esta influência nos rituais catarinenses Almas e Angola e Omolocô, além da Umbanda.

Não caberia neste momento fazer uma diferenciação profunda entre estas duas práticas religiosas<sup>10</sup>, mas apenas levantar alguns indicadores que possam explicar o fenômeno. Silva (1994) classifica em oito grupos as diferenças rituais entre as duas religiões: de panteão, finalidades do culto às divindades, concepção e finalidade do transe, iniciação, processos divinatórios (modos de comunicação com os deuses), hierarquia religiosa, música ritual e dança ritual, (p. 126). Mas, além das referências rituais, resultados de processos culturais diversos, importa compreender suas origens históricas e sociais diferenciadas que explicarão a proeminência da Umbanda em âmbito local.

Para compreender a especificidade histórica na região da Grande Florianópolis, podemos tomar como elemento central aquele apontado por Birman (1983) quando caracteriza a Umbanda:

Ao invés de oposições com base em questões de princípio separando e organizando os umbandistas em correntes de pensamentos, encontramos um conjunto em que a segmentação é a regra, sem, contudo, ser operada por causa de princípios únicos e exclusivos, mas em razão de critérios particulares, relativos e contextualizados que correspondem ao destino de cada um na terra. (p. 89)

Ou seja, essa abertura à diversidade na participação dos sujeitos, o sincretismo inerente nas ações religiosas cotidianas, o ato contínuo de reformular-se, remodelar-se e adaptar-se acrescentando novos elementos, característicos da Umbanda, estão na base da explicação para o pioneirismo da Umbanda em Santa Catarina. Sendo este um Estado com características étnico-culturais marcadamente européias em sua composição humana, a população negra optou, estrategicamente, por trilhar os caminhos acolhedores e pluriculturais da Umbanda, visando evitar a violência dos possíveis conflitos que adviriam, caso a escolha recaísse sobre uma religião mais africanizada, como o candomblé. Historicamente, à custa de duras lições, a população negra já havia aprendido a “suavizar” os traços africanos de sua cultura a fim de penetrar lentamente em espaços completamente adversos e impermeáveis à sua influência.<sup>11</sup>

Em Florianópolis, estas mesmas estratégias foram utilizadas e, de fato, permitiram em longo prazo, ainda que tardiamente, a pequena abertura à cultura negra que se processava no resto do país, marcadamente a partir dos anos 1920, com o movimento de busca da identidade nacional e de afirmação da brasilidade na mestiçagem.

Entretanto, apesar de sua plena abertura à assimilação da multiplicidade cultural e social brasileira, isso não significa que a Umbanda seja inferior aos cultos estruturados em dogmas religiosos mais rígidos e menos miscigenados, como suas vertentes formadoras principais: candomblé, espiritismo kardecista, catolicismo e religiões indígenas. Magnani (1986) alerta que

A umbanda certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo kardecista. É, sim, o resultado de um processo de reelaboração, em determinada conjuntura histórica - e cuja complexidade...de ritos, mitos e símbolos...no interior de uma nova estrutura adquirem novos significados” (p.13).

<sup>10</sup> Não é objeto de este texto detalhar profundamente cada variação das religiões afro-brasileiras. Estas já foram exaustivamente estudadas e há obras clássicas que vem sendo produzidas sobre o tema desde o início do século XX. Para aprofundamento ver Bastide, 1985; Carneiro, 1961; Rodrigues, Nina, 1988; Querino, 1988; Ramos, 1940; Verger, 1981; Lody, 1987; Ortiz, 1978; Sodré, 1988 e muitos outros, cuja nomeação seria impossível, dada a extensão do campo de pesquisa.

<sup>11</sup> O tema já foi exaustivamente tratado: a capoeira, uma luta travestida de dança; os batuques africanos amenizados em diversas variações como samba e lundu e, na religião, o sincretismo com o catolicismo objetivando “encobrir” orixás com santos católicos.

Além disso, não se pode esquecer que a Umbanda gestou-se historicamente a partir da estratégia de negros oprimidos e marginalizados numa sociedade que se transformava radicalmente, excluindo-os. Aliou-se então, a outros excluídos e, sob o manto protetor do kardecismo branco das classes médias intelectualizadas e do catolicismo, o grupo negro construiu o espaço umbandista para fazer valer suas crenças e sobreviver seus mitos e deuses. Magnani (op.cit) assim descreve:

É desse conjunto heterogêneo – ao mesmo tempo sinal e uma das respostas às dificuldades de negros, mulatos imigrantes e brancos pobres em seu processo de construção de novas redes sociais numa sociedade em rápida transformação – que surgirá a umbanda na década de 1920 no Rio de Janeiro. Elementos de classe média (profissionais liberais, funcionários públicos, egressos do espiritismo kardecista) voltam-se para esse cultos, apropriando-se de seus ritos, impondo-lhes uma nova estrutura e juntando-os no interior de um novo discurso. Dão início, enfim a seu processo de institucionalização. (p.23)

Embora Magnani acredite que foram os extratos médios da sociedade que se apropriaram dos ritos, há que se considerar que também os negros se utilizaram de alguns rituais kardecistas para compor a nova religião com a feição mais amena em termos de “africanismos” e mais próxima da aceitação possível naquele momento histórico.

A ocupação desses espaços físicos de forma coletiva como empreendida pela Umbanda foi um elemento fundamental de afirmação religiosa. Sodré (1988) analisa em que dimensão, para a população negra vinculada às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira. Através do remanejamento territorial, o grupo pode redefinir a cidade.

Do lado dos ex-escravos o terreiro [...] afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. (p.19)

É esse jogo de ocupação territorial e de elaboração de estratégias rituais adequadas que explica o surgimento da Umbanda em Florianópolis, como formato privilegiado das religiões afro-brasileiras em âmbito local e que permanecerá até os anos 1970, juntamente com sua variante Almas e Angola. Pouco depois, em meados dos anos 1970, ocorreu o surgimento de alguns esparsos terreiros de candomblé e outros rituais, minoritários em relação à genérica autodenominação de Umbanda.

## REFERÊNCIAS

BIRMAN, Patricia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Fazer estilo criando gêneros*. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro. RJ: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. SP: Liv. Pioneira Editora, 1985.

- BRAGA, Julio. *Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador:EDUFBA, 1995
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. RJ: Conquista, 1961.
- FERRETTI, Sergio F. *Repensando o sincretismo*. SP: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- LODY, Raul. *Candomblé. Religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço. Relações entre poder e magia no Brasil*. RJ: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. .Sexualidade no terreiro. Caderno especial. *Folha de São Paulo*, 1/01/1996.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- RAMOS, Arthur. *O negro na civilização brasileira*. RJ: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1940.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. SP: Editora Nacional; Brasília: Ed da Universidade de Brasília, 1988.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, FUNARTE, 1988.
- SINOPSE ESTATÍSTICA DE SANTA CATARINA. Instituto Brasileiro de Estatística. IBGE, 1971.
- SODRE, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TRAMONTE, Cristiana. *O samba conquista passagem. As estratégias e a ação educativa das escolas de samba de Florianópolis*. Paris: FPH, Florianópolis: Dialogo/ NUP-UFSC, 1996.
- VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Ed. Corrupio, 1981.