



Aceito em: 15/01/2019

Recebido em: 20/03/2019

A Escrita do Sagrado na obra de Matta e Silva **The Sacred Writing in the work of Matta e Silva**

Prof. Dr. José Henrique M. Oliveira¹

UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/8964971573370614>

Resumo: O objetivo deste artigo é identificar no livro "Umbanda de Todos Nós" (1956), do médium e intelectual umbandista Woodrow Wilson da Matta e Silva (1917-1988), um projeto de codificação para a religião. A análise da literatura "mattaessilviana" será norteada pelas experiências religiosas deste autor. Isto é, pelas idas e vindas da atividade religiosa mantida no interior da Tenda Umbandista Oriental (TUO), influenciando a execução de um projeto de "corpus canônico" para a umbanda. Pois, como observou Sahlins, as pessoas organizam seus projetos e lhes dão sentido a partir de compreensões preexistentes da ordem cultural. Para este fim, o título será tratado pelo viés interpretativo do "Documento/ Monumento", visto que, segundo Le Goff, o documento enquanto monumento é "um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder".

Palavras-Chaves: Cânon Umbandista, Livro Sagrado, Umbanda, Matta e Silva

Abstract: The purpose of this article is to identify in the book "Umbanda de Todos Nós" (1956), the medium and intellectual umbandista Woodrow Wilson da Matta e Silva (1917-1988), a coding project for religion. The analysis of "mattaessilviana" literature will be guided by the religious experiences of this author. That is, by the comings and goings of the religious activity maintained inside the Tenda Umbandista Oriental (TUO), influencing the execution of a project of "canonical corpus" for Umbanda. For, as Sahlins has observed, people organize their projects and give them meaning from pre-existing understandings of the cultural order. To this end, the title will be treated by the interpretative bias of the "Document / Monument", since, according to Le Goff, the document as a monument is "a product

¹ **José Henrique M. Oliveira** é doutor em História Comparada (UFRJ). Realiza Estágio pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em História Comparada no Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordena a linha de pesquisa "História da Umbanda e Suas Percepções Multiculturais" do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER/IH/UFRJ). Autor do livro "Das Macumbas à Umbanda". <josehmoliveira@gmail.com>.

of society that manufactured it according to the relations of force that held power there."

Keywords: Umbandista Canon, Sacred Book, Umbanda, Matta e Silva

O objetivo deste artigo é identificar no livro "Umbanda de Todos Nós" (1956), do médium e intelectual umbandista Woodrow Wilson da Matta e Silva (1917-1988), um projeto de codificação para a religião. A análise da literatura "mattaesilviana" será norteada pelas experiências religiosas deste autor. Isto é, pelas idas e vindas da atividade religiosa mantida no interior da Tenda Umbandista Oriental (TUO), influenciando a execução de um projeto de "corpus canônico" para a umbanda. Pois, como observou Sahlins (2011: 7), as pessoas organizam seus projetos e lhes dão sentido a partir de compreensões preexistentes da ordem cultural². Para este fim, o título será tratado pelo viés interpretativo do "Documento/ Monumento", visto que, segundo Le Goff (1990: 545), o documento enquanto monumento é "um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder".

1. Intelectual de Umbanda: Uma Definição

Matta e Silva pode ser definido, grosso modo, como um intelectual orgânico da umbanda. Compreendido aqui no sentido gramsciano de um intelectual formado diretamente no campo umbandista, cujo papel é organizar "as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral" (GRAMSCI, 1968: 14). Isto é, ele tinha por objetivo validar as práticas umbandistas em uma sociedade predominantemente católica.

Ordep Serra (1995: 53), contudo, indica a necessidade de se realizar um estudo mais aprofundado sobre a interação entre os intelectuais e os adeptos das religiões afro-brasileiras. Esta tarefa não será realizada aqui, uma vez que Matta e Silva será interpretado como um intelectual orgânico gestado no interior da religião: "de dentro", "ênico". Não será esquecido, contudo, a advertência do referido antropólogo (SERRA, 1995: 54) de se evitar pressupostos "ingênuos" como, por exemplo, a supremacia dos intelectuais como formadores de uma ideologia que sistematiza uma visão estereotipada das tradições religiosas e as impõe ao povo do Terreiro.

Parece-me descabido imaginar que essa interação foi uniforme e unilateralmente diretiva... Vem a ser uma grande simplificação pretender que os nagôs (baianos), de um lado, e os intelectuais estudiosos do candomblé, do outro, constituem blocos homogêneos. A ideia de que estes são os guias daqueles reflete um preconceito.

² O referido antropólogo compreende cultura como um fenômeno que organiza as experiências e as ações humanas por meio de símbolos, cujos significados perpetuam-se e modificam-se ao longo do tempo pelas ações do próprio homem. Por esse motivo, ele assegura que a cultura é historicamente reproduzida na ação dos homens e, ao mesmo tempo, alterada historicamente pela ação destes.

Serra (1995: 58) não contesta o interesse de pais e mães de santo na literatura etnográfica, mas duvida que eles utilizem os livros como guias litúrgicos. Para o pesquisador baiano (SERRA, 1995: 142-144), os intelectuais que se ocupam com as religiões afro-brasileiras não se restringem aos acadêmicos. Ele inclui neste campo os artistas, os literatos, os jornalistas, os militantes do movimento negro, os burocratas que lidam com o assunto nos diferentes estágios do aparelho de Estado, e os intelectuais orgânicos – os quais ele denomina como a "*intelligentsia* nativa" – que integram todas as outras parcelas. Segundo Serra (1995: 142), todos têm atitudes decisivas na formação e difusão de ideias relativas ao mundo dos Terreiros, "fazem repercutir em grande escala pontos de vista, julgamentos, valorizações elaboradas em outros círculos, mas não se limitam a isso, pois também formam conceitos e fomentam consensos".

2. "Umbanda de Todos Nós": um projeto de codificação

Matta e Silva (1956: 5-6), nas páginas iniciais de seu livro de estreia, informa ao leitor que nunca pretendia escrever sobre a religião que professava desde a adolescência. No entanto, de repente, uma "Voz" passou a incentivá-lo neste sentido. O autor comenta que compreendeu aquele "chamado" como uma missão "imperativa" do seu karma, pois circulavam no meio umbandista ensinamentos "esdrúxulos" que provocavam risos nos "sensatos observadores". Para dar conta de seu projeto de codificação, dividiu o livro em três temas: Definições e Esoterismo; Mediunidade e Ritual; e, por fim, Magia.

2.1. Definição e origem

A primeira preocupação do referido pensador umbandista (1956: 31) foi definir umbanda como uma lei que regula os fenômenos da manifestação e da comunicação entre os seres espirituais e os seres encarnados. Assegurava também que a nova religião não apresenta relação com as religiosidades de matriz africana e justifica tal afirmação notificando que não encontrara na literatura dos africanistas do seu tempo qualquer referência ao vocábulo "umbanda" nos troncos linguísticos bantu e iorubá.

Matta e Silva escreve que nada fora encontrado nas obras de Nina Rodrigues, João do Rio, Manoel Quirino, Gonçalves Fernandes, Waldemar Bento, Dolnad Pierson, Gilberto Freire e Roger Bastide. A única referência ao termo localizada fora nos estudos de Artur Ramos (1934) e de Edison Carneiro (1936). Segundo o religioso (1956: 32), os dois pesquisadores recorreram à mesma fonte: a pesquisa do linguista belga Heli Chatelain o qual identificou os prefixos "Ki" e "U"

adicionados ao radical kibundo "mbanda", originando "Ki-mbanda" e "U-mbanda" cujo significado indica "arte da cura por meios da medicina natural e sobrenatural".

Destarte, como não encontrara a palavra "umbanda" nos idiomas iorubanos e localizara na língua bantu apenas uma expressão (U-mbanda) que não se relacionava imediatamente com a prática religiosa, Matta e Silva buscou a origem daquele vocabulo na teoria de que teria havido um idioma primitivo e comum a toda humanidade: o "Alfabeto Adâmico ou Vatan" que, por sua vez, contribuiria para a formação do sânscrito. Para o pensador umbandista (1956: 38), umbanda seria a corruptela de "aumbandam", exprimido o "Conjunto das Leis de Deus".

Os indícios interdiscursivos indicam a ascendência teórica de Saint-Yves D'Alveydre³ para o umbandista sustentar a hipótese de uma origem para a religião anterior ao período da exploração colonial do continente africano. Na interpretação do mencionado pensador francês (2004: 214), o alfabeto adâmico era o protótipo das letras sânscritas.

O alfabeto se deriva de um ponto, de uma linha, da circunferência, do triângulo equilátero e do quadrado; e, o mesmo que os brâmanes o chamam de vattan, ele se firma por si mesmo como "Adão, Eva e Adama", por suas cinco formas, mães da morfologia (conferir Imagem 1):

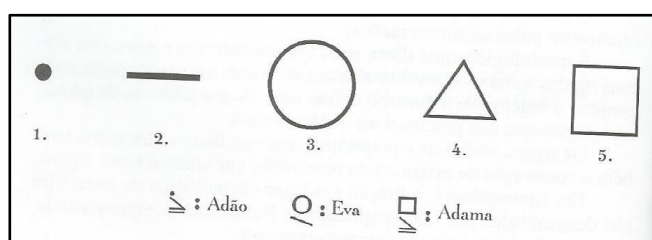


Imagem 1: Para Saint-Yves (2004: 214) estas cinco formas geométricas que teriam originado o alfabeto adâmico.

Matta e Silva (1956: 37), por sua vez, interpreta a expressão proposta pelos signos geométricos do referido alfabeto como: "ADÃO – EVA – LEI ou REGRA, ou seja ainda, por analogia, PAI – MÃE – FILHO, ou mais explicitamente: o Princípio Absoluto (ADÃO) que atuou na Natureza (EVA) gerando o Mundo da Forma (REGRA)". O autor umbandista (1956: 38) prossegue argumentando que o círculo no alfabeto adâmico corresponde à letra U; que a linha equivale ao A; e, por fim, ao ponto seria atribuída a letra M. As três figuras geométricas conjugadas apresentariam correspondência fonética com mantra "AUM" ou "OM", cujo significado seria "Deus" em sânscrito. A seguir, ele apresenta outra combinação das formas geométricas de Saint-Yves para

³ Joseph Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909) foi um ocultista e esoterista francês, autor de obras como "O Arqueômetro" (1910), "A Teogonia dos Patriarcas" (1909) e uma coleção de textos intitulados "As Missões", publicados entre 1882 e 1886. É considerado continuador do legado de Faber d'Olivet e que tenha influenciado Helena Blavatsky a formular as doutrinas teosóficas.

formar a sílaba BAN, agora conjugando a linha ao círculo, sendo que dessa vez a linha serve de diâmetro ao círculo a fim de indicar "Conjunto". O último arranjo associa a linha ao ângulo para, destarte, obter o fonema ADAM, significando "Lei Universal". Assim, Matta e Silva apresenta uma sequência de símbolos geométricos que expressaria graficamente o termo AUMBANDAM (ver Imagem 2).

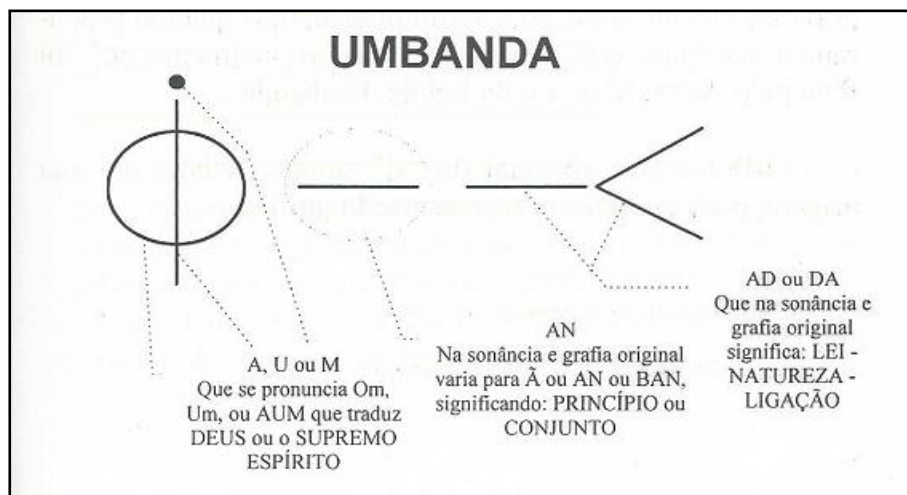


Imagem 2: Simbologia apresentada por Matta e Silva (1956: 39) para a palavra umbanda a partir do alfabeto adâmico proposto por Saint-Yves.

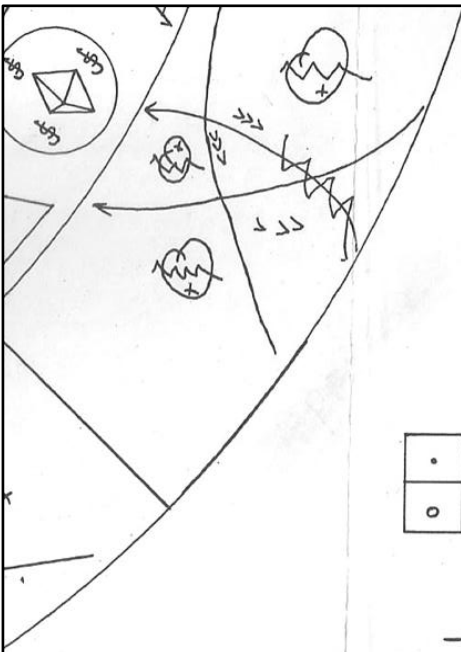
Matta e Silva não revela imediatamente que a base do seu raciocínio vai além daquelas cinco formas geométricas indicadas pelo filósofo francês como protótipos do alfabeto adâmico. Entretanto, há evidências de que também tenham lançado mão de uma tabela na qual Saint-Yves (2004: 210) propõe a equivalência dos alfabetos adâmicos e latinos⁴ para associar o vocábulo "umbanda" à expressão sânscrita "aumbandam". Tais indícios tornaram-se públicas no terceiro livro deste escritor, "Lições de Umbanda e Quimbanda na Palavra de um Preto Velho" (1961), no qual fora anexado um esboço com as conversões destes signos linguísticos (conferir na próxima página as Imagens 3 e Imagem 4).

⁴ Apesar de Saint-Yves (2004: 210) indicar em sua tabela uma relação de letras com relativas ao alfabeto latino, há indícios que sejam letras do alfabeto grego transliterados para os caracteres latinos.

Tablature cosmologique des XXII Lettres

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI	XXII
Diatonie de l'Hexade																					
Alphabet Vatan et Nombres																					
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40	50	60	70	80	90	100	200	300	400
Sanskrit Devanagari																					
अ	ब	ग	द	ह	व	र	ह	त	य	ज	ल	म	न	स	उ	प	क	र	ष	य	
Alphabet Astral																					
-	∠	∩	4	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
Lettres Latines																					
A	B	G	D	E	V	Z	H	T	Y	C	L	M	N	S	W	Ph	Ts	K	R	Sh	Th
Longueur de la Circonférence																					
Rayon											Diamètre										

Imagem 3: Tabela de conversão formulada por Sant-Yves, associando notas musicais, alfabeto adâmico ou vatan, alfabeto sânscrito, signos astrológicos e zodiacais e alfabeto grego transliterado para o latino.



•	—	○	△	□
—	<	•	∩	○ □
a	d	m	e	v ma
ADAM		EVA		ADAMA
ADÃO		EVA		ALEI
φ	⊙	—	<	
AUM	BAM	DAM		
DEUS	CONJUNTO		LEI	

•	∠	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
O	RI	Y	XA	LA'	YE	m MA	YA	N	G	U V

— • △ ○ = — • < ○ = ○ × Y = ⊕

SIGNOS DO ALFABETO ADAMICO

—	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
A	E	BA	BE	GA	GE	DA	DE	HA	HE	OA	OE	ZA	ZE	HA	HE	TA	TE	YA	YE	KA	KE

Imagem 4: Esboço de Matta e Silva contendo as cinco formas geométricas que deram origem ao alfabeto adâmico, o arranjo figurativo da expressão AUM - BAN -DAM e, abaixo uma tabela com variações dos signos adâmicos proposto por Saint-Yves.

Todavia, Matta e Silva não fora o primeiro intelectual da nova religião a buscar no sânscrito a origem da palavra umbanda para afastá-la das religiosidades de matriz africanas. O tema fora debatido no primeiro congresso umbandista, promovido pela Federação Espírita de Umbanda, no Rio de Janeiro, em 1941⁵. Naquela oportunidade, Diamantino Coelho Fernandes (ANAI, 1942: 21) defendeu a tese de que a religião não teria se originado entre povos "incultos", mas no Oriente.

O vocábulo UMBANDA é oriundo do sânscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHĀ (om-bandá) em sânscrito, ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo AUM tem uma alta significação metafísica, sendo considerada palavra sagrada por todos os mestres orientais, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade.

Aluizio Fontenelle (1953: 20) foi outro adepto da religião que também recorreu às tradições religiosas da Índia para demonstrar a ancestralidade da umbanda.

A palavra UMBANDA significa: NA LUZ DE DEUS, ou ainda, etimologicamente falando LUZ DIVINA. Na Luz de Deus, é um termo por mim concebido por analogia, uma vez que LUZ DIVINA é a tradução correta da palavra UMBANDA, copiada do original PALLI⁶, na qual foram escritas as SAGRADAS ESCRITURAS e que no seu GENESIS já vem demonstrando que a Bíblia nada mais é do que a tradução incorreta do Palli para o Hebraico.

Segundo Fontenelle (1953: 23), encontrar-se-ia as origens da umbanda no livro do Gênesis, escrito originalmente em páli, quando Adão, desejando conhecer a vida fora do Éden, convidou Eva para acompanhá-lo. Ao deixarem o "Paraíso", desceu do céu um enviado divino que lhes transmitiu a seguinte mensagem: "TURIM EVEI, TUMIM UMBANDA, DARMOS". O autor explica que estava impedido de divulgar a tradução literal da frase, uma vez que se tratava de um segredo restrito aos iniciados. Entretanto, ofereceu uma versão análoga: "Baixou sobre a face da terra, a luz da Umbanda". Matta e Silva (1956: 42), assim como Fontenelle, também recorreu ao Gênesis para relacioná-lo com o significado da palavra umbanda.

Cremos, e nada nos contesta, que o maior depositário desses conhecimentos teria sido JETRO, sábio sacerdote de pura raça negra, sogro de Moisés, conhecedor profundo das quatro ciências hierárquicas (Teogônica, Cosmogônica, Psicologia e Física), e onde o dito Moisés bebeu os conhecimentos mágicos e religiosos, inclusive o significado real dessa palavra UMBANDA, que mais tarde, na sua Gênese, traduziu por ADÃO – EVA – LEI que nada mais são que os princípios fundamentais da própria Lei de Deus.

⁵ Para mais esclarecimentos sobre este tema conferir OLIVEIRA (2008).

⁶ O páli é um dialeto indo-europeu de uso vernáculo. Pode-se dizer que é uma forma simplificada do sânscrito.

Os indícios intertextuais sugerem que a teosofia⁷ tornou-se uma escola muito influente entre os intelectuais umbandistas daquele período. Diferente de Fernandes e de Fontenelle que não indicaram suas fontes de pesquisa, Matta e Silva teve o cuidado de sinalizar aos leitores que as teorias teosóficas e esotéricas sobre a origem da humanidade e das religiões integravam seu arcabouço mental. Schuré⁸, em "Os Grandes Iniciados" (1889: 153), narra como Moisés, numa espécie de transe, descobriu a origem do universo entre os sinais gravados nas paredes e colunas do templo de Jetro:

"Que a luz seja e a luz se fez." O sopro de Eloim é a Luz! Do seio dessa primitiva luz, imaterial, brotam os seis primeiros dias da Criação, isto é, as sementes, os princípios, as formas, as almas de vida de todas as coisas. É o Universo em potência, antes da palavra e segundo o Espírito. E qual é a última palavra da Criação, a fórmula que resume o Ser em ato, o Verbo vivo em quem aparece o pensamento primeiro e último do Ser absoluto? É: ADÃO EVA. *Homem-Mulher*. Este símbolo não representa de modo algum, como se ensina em nossas igrejas e como o creem nossos exegetas, o primeiro casal humano da terra, mas Deus em ato no Universo e o Gênero humano tipificado; a Humanidade universal através de todos os céus.

Mas o pensamento teosófico não desfrutava, contudo, de conformidade nas avaliações de todo umbandista. Um grupo, igualmente significativo aos que se reuniram em torno do congresso umbandista de 1941, recusava-se a afastar a religião do continente africano ou, simplesmente, considerá-lo um local de passagem para o Brasil. Estes últimos adjetivaram pejorativamente o ritual praticado pelos primeiros, classificando-o de "umbanda branca" para denunciar a apropriação e deturpação de uma tradição genuinamente africana. Tancredo da Silva Pinto⁹, também conhecido pelo título de Tata Tancredo, foi o principal líder deste segmento. Fez oposição não apenas às normatizações do evento, mas também à própria instituição promotora. Organizou, inclusive, outra entidade representativa dos interesses da religião, fundando a Confederação Espírita Umbandista do Brasil, na década de 1950.

Silva Pinto comenta no livro "Fundamentos de Umbanda" (1956: 58), escrito a quatro mãos com Byron Torres de Freitas, que considerava muito engraçado ouvir

⁷ A teosofia, enquanto corrente filosófica que se preocupa com o conhecimento de deus, ganhou notoriedade no século XIX com a fundação da Sociedade Teosófica (1877) e a produção literária de Helena Blavatsky, da qual se destaca "A Doutrina Secreta" (1888).

⁸ Édouard Schuré (1841-1929): filósofo alemão que, por influência de Faber d'Olivet, se dedicou ao ocultismo e depois de conhecer Helena Blavatsky ingressou na Sociedade Teosófica. Sua obra mais significativa foi a série "Os Grandes Iniciados".

⁹ Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), natural de Cantagalo (RJ), foi um escritor, compositor, sambista e colunista do jornal O Dia. Pertencia a família de músico que se dedicavam tanto ao Carnaval quando à Cabula de tradição angolense. Aliás, donde vem o seu título de Tata de Inkice, termo que indica grande sacerdote. Fundou o culto de umbanda omolokô, no qual se verificam práticas litúrgicas comuns ao candomblé. Sobre Tata Tancredo e o culto Omolokô conferir SILVA (1984).

os líderes da "umbanda branca" dizer que a religião sofria a influência das tradições africana. O umbandista era categórico ao afirmar que a umbanda pertencia à tradição religiosa do povo Lunda Quico, grupo étnico situado ao sul de Angola. No entanto, reconhecia que a religião desenvolvera-se aqui mesmo no Brasil dentro das senzalas e dos quilombos, onde acabou reunindo ameríndios e africanos das mais diversas etnias. Em outra publicação, "Camba de Umbanda" (1957: 131), argumentou que terreiro de umbanda que não utiliza tambor nem canta pontos no idioma africano e, também, não oferece preceitos com o sacrifício de animais, "pode ser tudo, menos terreiro de Umbanda".

A historiadora Diana Brown (1977: 37), avalia a posição de Tancredo da Silva Pinto como indiciadora de conflitos de classes e de raças subjacentes à religião. Para Brown, a década de 1950 marcou o desenvolvimento de duas interpretações distintas sobre a origem da umbanda. Uma ligada aos segmentos mais baixos da sociedade, composta principalmente por descendentes de africanos, os quais praticavam rituais mais próximos do candomblé, com recolhimento em camarinhas, raspagem de cabeças e comidas de santo. E, outra, influenciada pela classe média, promovia rituais que se afastavam das religiões de matriz africana e com forte conotação nacionalista. Segundo a pesquisadora estadunidense, o período seguinte caracterizou-se por um esforço para redefinir a nova religião de maneira mais ampla e unificar todas as formas de práticas religiosas. "Esta mudança de atitude da parte dos líderes da classe média parece ter sido diretamente influenciada por interesses políticos".

Desse esforço Matta e Silva não participou. Os indícios interdiscursivos sugerem que o escritor (1956: 14) se refere veladamente a Tancredo da Silva Pinto em seu livro de estreia: "Não sabemos qual o objetivo de alguns quando teimam desesperadamente em extrair a Umbanda do 'ventre' dos cultos africanos, tal como uma caçula nascida de fatigante 'cesariana'". Em "Umbanda: Sua Eterna Doutrina", Matta e Silva (1957: 19), assegura que o conteúdo daquela publicação iria contrariar "velhos e empedernidos tabus, de sacerdotes e pregadores de uma umbanda-africana". O escritor apela à modernidade para invalidar os argumentos de quem defende práticas mais africanizadas:

Querem impor no século XX uma Umbanda plena de farofa, dendê e similares, ao roncar dos tambores, agogôs, gritos e palmas! Fazem ouvidos de mercador, ao se lhes perguntar desde quando os verdadeiros rituais, nagô, keto, gêge, bantu etc., passaram a cultuar EGUNS – ditos espíritos de caboclo, preto-velhos e crianças? Será que trouxeram essa aceitação lá da África?

Matta e Silva (1957: 19) tenta demonstrar, mais adiante, compreensão ao eximir de culpa aqueles que defendem rituais mais africanizados. A sentença seguinte, contudo, incita mais polêmica, sugerindo ignorância e a existência de uma falsa umbanda.

Compreendemos perfeitamente que fazem assim porque querem, em relação com as conveniências próprias, ou porque **desconhecem** completamente qual o MOVIMENTO-ESPIRITUAL-INTERNO que se processou, gerando o VERDADEIRO UMBANDISMO, que trouxe novas DIRETRIZES, sistemas e adaptações, dentro das CONDIÇÕES JÁ EXISTENTES. (Grifos do autor).

Na sequência do texto, o pensador umbandista (1957: 24) explica em tom professoral o porquê de o umbandismo não poder ser associado ao africanismo. Repete os mesmos argumentos do livro anterior: a inexistência da palavra umbanda nos idiomas africanos e as relações desta com o alfabeto adâmico. Insiste, também, na tese de que os cultos africanos "puros" não existem no Brasil devido às mais diversas misturas culturais processadas ao longo do período colonial.

NENHUM Ritual ou Culto dito como africano puro, ATUALMENTE, conserva **esta pureza**, pois os 5% que existem como "candomblé", mesmo não aceitando "caboclos, preto-velhos e crianças" (eguns), estão degenerados com as práticas do chamado "catimbó" ou confundidos com as práticas provenientes do sincretismo católico e Espiritismo particularizado por Kardec... (MATTÁ e SILVA. 1957: 31). (Grifos do autor).

Ao final de dez páginas explicando a impossibilidade da origem africana da nova religião, Matta e Silva (1957: 32) desafia: "podem nos convidar para comprovarmos estes fatores em qualquer terreiro ou casa que se diga umbandista". Para Lísias Nogueira Negrão (1996: 328), o embate dessas duas correntes de pensamento inibiu a adoção de um corpus canônico unívoco à religião. Principalmente porque os dois autores encontravam-se entre os mais lidos pelos seguidores da umbanda.

As discussões sobre a origem da umbanda na literatura de "mattaesilviana" sinalizam que a estrutura intelectual deste umbandista estava inserida em uma "circularidade cultural". Ginzbug (2006: 10) explica que a "circularidade" pressupõe o influxo recíproco entre elementos culturais das classes dominantes e das classes subalternas, movendo-se tanto de baixo para cima quanto de cima para baixo. Isto é, Matta e Silva apropria-se das leituras que realizou ao longo da vida e as articula de acordo com as próprias conveniências, a fim de justificar a ordem do mundo na qual a origem da umbanda adquire sentido. Ele não leu apenas os livros dos antropólogos e dos africanistas, debruçou-se também sobre a produção intelectual de pensadores ligados às escolas teosóficas e ocultistas, tais como Saint-Yves e

Schuré, cujas obras desfrutavam, naquele momento histórico, de prestígio entre as camadas cultas da sociedade brasileira. Tal peculiaridade, segundo Renato Ortiz (1999: 17), permitiu aos intelectuais da nova religião passar do sincretismo espontâneo ao sincretismo refletido, e tentar uma síntese coerente das diversas religiões que se afrontam no país.

2.2. As Sete Linhas da Umbanda

A definição das "Sete Linhas de Umbanda" e seus respectivos orixás patronos é outro tópico clássico na literatura umbandista. Trata-se de uma discussão antiga e que promoveu várias versões entre os intelectuais da religião. No primeiro congresso de umbanda, promovido pela Federação Espírita de Umbanda (FEU), em 1941, Josué Mendes (ANAIS. 1942: 245), representante da Cabana de Pai Thomé do Senhor do Bonfim, apresentou a tese de que as referidas linhas eram: Almas, Xangô, Ogum, Nhâssam (Iansã), Euxosse (Oxóssi), Iemanjá e Oxalá. Após a realização daquele certame outros pensadores da religião passaram a oferecer suas próprias versões. Aluizio Fontenelle (1953: 68), por exemplo, apresenta as "Linhas de Umbanda" como sendo de Oxalá, Iemanjá, Oriente, Oxoce (Oxóssi), Xangô, Ogum e Africana. Oliveira Magno (1962: 52-53), por sua vez, sugere: Oxalá, Iemanjá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Oxum e Omulu. Tancredo da Silva Pinto (1970: 89) foi mais longe, além de indicar a existência de sete linhas (Ibeji, Almas, Ogum, Xangô, Oxóssi, Oxalá e Iemanjá), acrescentou ainda mais cinco falanges: Nanã, Iansã, Oxum, Exu e Omulu, totalizando doze subdivisões.

Observa-se nas proposições acima um consenso entre os pensadores umbandistas na identificação de cinco linhas: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô e Iemanjá. Nessas linhas manifestar-se-iam entidades que se apresentam como caboclos. Isto é, espíritos de indígenas ou mestiços de ameríndios. A linha que abrangeria os preto-velhos fora apresentada, inicialmente, como Almas; depois, como Africana; e, por fim, como Omulu em uma evidente associação à forma de velho que o orixá da saúde e das doenças assumia entre os povos de origem nagô. A sétima linha é a que registra mais divergência entre os pensadores da nova religião. Foram sugeridas as linhas de Iansã e Oxum talvez para agregar as entidades ligadas às águas doces. Na mitologia iorubá, as duas iabás¹⁰ são apresentadas como esposas de Xangô. Aluísio Fontenelle preferiu indicar essa última linha como sendo do Oriente, talvez, com o objetivo de agregar à umbanda as manifestações de entidades que se apresentavam como ciganos e como hindus. Tancredo da Silva Pinto, por seu turno, abrigou na sétima linha os espíritos de crianças, aproximando-as da

¹⁰ Nome genérico para designar os orixás femininos das águas. Cf. CACCIATORE (1977).

representação infantil dos orixás gêmeos Ibeji, sincretizados no Brasil com os santos da Igreja Católica Cosme e Damião.

Matta e Silva (1956: 46-86), não poderia se furtar a essa discussão e apresentou também sua versão em seu projeto doutrinário. O referido escritor desenvolve uma complexa organização hierárquica de sete linhas, as quais se interligam sete legiões. Cinco linhas são comuns às propostas dos demais intelectuais e que fazem parte também do panteão nagô: Orixalá ou Oxalá, Iemanjá, Ogum, Oxóssi e Xangô. A estes orixás, acrescentou dois novos: Yorimá, na qual trabalhariam os espíritos de preto-velhos; e Yori, onde se manifestariam os espíritos de crianças. Segundo Matta e Silva (1956: 65), os nomes dos orixás Yori e Yorimá lhes forma revelados pelo "Astral Superior", pois os mesmos haviam se perdido na passagem da tradição do AUMBANDAN pela África, predominando a identificação pela forma em que os espíritos se apresentavam: crianças (Ibejis e Erês) e preto-velhos (Almas, Africanos ou Omulu). Para afastar os nomes dos orixás das tradições africanas e demonstrar a antiguidade destes, o escritor (1956: 68) seguiu o mesmo raciocínio utilizado para apresentar o significado do termo umbanda a partir do alfabeto adâmico, contido no Arqueômetro de Saint-Yves. Assim, temos:

- ORIXALÁ (ORIN + SHA + ALÁ) → A Luz do Senhor Deus;
- IEMANJÁ (YE + MAN + JÁ) → O Princípio Gerador ou Divina mãe;
- XANGÔ (SHA + ANGÔ + GÔ) → O Senhor do Fogo;
- OGUM (AG + AUM) → O Fogo da Salvação;
- OXÓSSI (OX + O + SI) → A Ação Envolvente;
- YORI (YO + ORI + RI) → A Potência da Luz Reinante;
- YORIMÁ (YO + RI + MÁ) → A Potência da Lei Reinante.

Na hierarquia "mattaessilviana" cada uma das linhas de umbanda seria subdividida em sete legiões que, por sua vez, teria uma entidade como Chefe de Legião e os outros seis intermediariam aquela linha nas outras seis. Desse modo temos a seguinte estrutura (Tabela 1):

Tabela1: Relação das Sete Linhas de Umbanda subdivida em Legiões¹¹

	ORIXALÁ	OGUM	OXÓSSI	XANGÔ	YORIMÁ	YORI	YEMANJÁ
ORIXALÁ	Caboclo Urubatão da Guia	Caboclo Guaracy	Caboclo Guarany	Caboclo Aymoré	Caboclo Tupy	Caboclo Ubiratan	Caboclo Ubirajara
OGUM	Ogum Matinata	Ogum de Lei	Ogum Rompe-Mato	Ogum Beira-Mar	Ogum de Malê	Ogum Megê	Ogum Yara
OXÓSSI	Caboclo Arruda	Caboclo Cobra Coral	Caboclo Arranca-Toco	Caboclo Arariboia	Caboclo Guiné	Cabocla Jurema	Caboclo Pena Branca
XANGÔ	Xangô da Pedra Branca	Xangô Sete Montanhas	Caboclo Agodô	Xangô-Kaô	Xangô da Pedra Preta	Xangô Sete Cachoeiras	Xangô Sete Pedreiras
YORIMÁ	Pai Tomé	Pai Benedito	Pai Joaquim	Maria Conga	Pai Guiné	Pai Congo	Pai Arruda
YORI	Ori	Yary	Damião	Doum	Cosme	Tupan-zinho	Yariri
YEMANJÁ	Cabocla Estrela do Mar	Cabocla Sereia do Mar	Cabocla Oxum	Cabocla Inhassã	Cabocla Indayá	Cabocla Naná-Burucun	Cabocla Yara

No organograma proposto por Matta e Silva alguns pontos chamam especial atenção: (1) A estrutura burocrática das linhas de umbanda. Por exemplo, a comunicação entre as linhas de Orixalá e Iemanjá é intermediada, de um lado, pelo Caboclo Ubirajara e, de outro pela Cabocla Estrela do Mar. (2) A predominância de entidades masculinas. A exceção encontra-se justamente na única linha patronada por uma divindade feminina: Iemanjá. Além das entidades associadas à referida iabá, foram incluídas a Cabocla Jurema, na linha de Oxóssi, e a preta-velha Maria Conga, na linha de Yorimá. Tal opção revela que o pensador umbandista reproduziu na esfera espiritual o mesmo papel secundário que as mulheres ocupavam na sociedade brasileira de sua época. Isto é, a codificação das linhas de umbanda no projeto "mattaessilviano" estabelece uma hierarquia cósmica, e por isso mesmo imutável, na qual predominam elementos masculinos. Nessa perspectiva, a revolução feminista consubstanciada na segunda metade do século XX revela-se inútil, uma vez que até o mundo dos espíritos seria regulado por princípios masculinos. Ou seja, as mulheres estariam destinadas a ser eternamente coadjuvantes, seja no "Mundo Material", seja no "Sobrenatural". (3) Para equacionar a manifestação de entidades do panteão jeje-nagô que não haviam sido contempladas pelas "Linhas de Umbanda", o escritor incluiu-as na condição de intermediários das linhas que lhe

¹¹ Na horizontal encontram-se as entidades que pertencem às linhas do Orixá. Na Vertical, identifica-se para qual Orixá aquela entidade intermedeia. As entidades em negrito correspondem aos Chefes de Legião. Matta e Silva apresenta ao todo 49 entidades "Cabeça de Legião", sendo sete chefes de Legião e 42 intermediários.

pareceram mais adequadas. Assim, as iabás Oxum, Nanã-Burukê e Iansã foram apresentadas como caboclas na linha de Iemanjá; e algumas qualidades de Xangô e Ogum foram relacionadas também da mesma forma como Xangô-Kaô, Xangô-Agodô, Ogum Megê e Ogum de Malê. (4) O mesmo ocorreu com alguns seres encantados das tradições ameríndias como Yara (águas doces), Sereia (águas do mar), Jurema (matas) e Tupanzinho (associação infantil da entidade suprema Tupã). (5) Até os santos católicos como Cosme, Damião e o lendário Doum, tradicionalmente, homenageados no dia 27 de setembro com a distribuição de doces e brinquedos às crianças, apareceram como intermediários da linha de Yori.

Mais do que organizar o panteão umbandista em linhas e legiões, sugerindo que a hierarquia social do "Mundo Material" era o reflexo da mesma hierarquia que existiria no "Mundo Sobrenatural", Matta e Silva conseguiu, ao seu modo, inserir outras tradições religiosas na umbanda. Tanto as tradições afro-ameríndias quanto as espírico-católicas que ele negava no bojo de sua obra, assumem cada uma o seu lugar na sua proposta de codificação do sagrado.

2.3. Esoterismo

Para que seu projeto de umbanda "Esotérica" e "Iniciática" ganhasse musculatura, Matta e Silva (1956: 92) agregou à religião um toque de ocultismo, associando conceitos de numerologia e astrologia aos orixás. Apoiou-se, para isso, nos ensinamentos teosóficos de Schuré, Leterre, Saint-Yves e, até mesmo, de São João Evangelista. Segundo o referido umbandista, essas ciências eram adotadas desde tempos imemoriais "nas Antigas Academias pelos Iniciados" e traduziam a "Lei do Verbo" e a "Lei Matemática do Criador":

Estes 7 Termos Litúrgicos, Sagrados, Vibrados, que damos para identificar os 7 Espíritos de Deus (...) que formam a Lei de Umbanda (Orixalá, Iemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Yori e Yorimá), são as 7 vibrações do Verbo, que pronunciadas ou cantadas de "certa forma", movimentam, pela magia do som determinadas vibrações em conexão com 7 vogais, que por sua vez, se correspondem nas 7 notas musicais, em íntima ligação com os números.

Na perspectiva "mattessilviana" (1956: 88), o número "1" encerra a deidade suprema e criadora. Este se subdividia em sete partes, que são as "Linhas de Umbanda". Assim, temos o número "7". Cada linha, por seu turno, desmembra-se em sete "Legiões", totalizando quarenta e nove sublegiões. Somando-se todos esses números (1 + 7 + 49) chega-se ao número cabalístico "57", considerado por ele como o "número chave da Umbanda".

O número "57", por sua vez, pode ser reduzido ao número "12", somando-se os dois algarismos "5" e "7". Doze são os signos do zodíaco, e, destarte, surge à

relação dos orixás patronos das linhas com a astrologia e os sete corpos celestes que regem cada um dos doze signos. O número "12" pode ser reduzido também, quando se soma os algarismos "1" e "2", obtendo-se o número "3". Três são as formas em que os espíritos se apresentam na umbanda: Criança, Caboclo e Preto-velho.

Para comprovar a assertividade de sua tese, Matta e Silva (1956: 95) recorreu ao Apocalipse de São João para argumentar que os números "7" e "12", bem como os corpos celestes estão intimamente ligados à essência de Deus.

Estes fundamentos também foram mantidos por João em seu Apocalipse, quando diz que os "sete cornos do cordeiro são os sete espíritos de Deus" representando o sistema planetário, que está designado por um castiçal de sete braços ou por sete castiçais e por sete estrelas que representam o Supremo Espírito Iluminado, ou seja, Deus¹². Os sete corpos celestes, Sol, Lua, Marte, Vênus, Mercúrio, Júpiter e Saturno, são simbolizados por ele (João) neste emblema, tendo o astro Sol ao Centro, três de um lado, três de outro. Se o leitor for um estudioso, convidamo-lo a pesquisar, neste dito Apocalipse, a questão dos números 7 e 12, considerados sagrados em todas as Teologias, porque, conforme viemos tentando explicar traduzem as duas maiores divisões do mundo: a do sistema planetário e a do Zodíaco ou as doze divisões do ano¹³.

Para melhor visualização das correlações esotéricas no projeto de codificação da umbanda proposto por Matta e Silva (1956: 226-227), elaborou-se a Tabela 2:

¹² Em Apocalipse (5:6-7) encontra-se: "Com efeito, entre o trono com os quatro Viventes e os Anciãos, vi um Cordeiro de pé, como que imolado. Tinha sete chifres e sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus enviados por toda terra. Ele veio receber o livro da mão direita daquele que está sentado no trono". No rodapé da página há notas explicativas indicando que os chifres e os olhos são símbolos de poder e sabedoria, respectivamente. E o algarismo "7" representaria a plenitude que existe em Cristo. Cf. **Bíblia de Jerusalém**. (2012: 2147).

¹³ Na segunda parte daquele parágrafo, Matta e Silva faz referência ao Apocalipse (1:10-16): "No dia do Senhor fui movido pelo Espírito, e ouvi atrás de mim uma voz forte como de trombeta, ordenando: 'Escreve o que vês num livro e envia-o às sete igrejas: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia'. Voltei-me para ver a voz que me falava; ao voltar-me, vi sete candelabros de ouro e, no meio dos candelabros, alguém semelhante a um Filho de Homem (...). Na mão direita ele tinha sete estrelas, e de sua boca saía uma espada afiada, com dois gumes. Sua face era como o sol, quando brilha com todo o seu esplendor".

Tabela 2: Correlações entre Orixás e suas Equivalências Esotéricas.

	Orixalá	Iemanjá	Yori	Ogum	Oxóssi	Xangô	Yorimá
Signo Zodiacal	Leão	Câncer	Gêmeos Virgem	Aires Escorpião	Touro Libra	Sagitário Peixes	Capricórnio Aquários
Astro Celeste	Sol	Lua	Mercúrio	Marte	Venus	Júpiter	Saturno
Dia da Semana	Domingo	2ª Feira	4ª Feira	3ª Feira	6ª Feira	5ª Feira	Sábado
Vogais	I	A	E	O	H	Y	U
Nota Musical	MI	SI	DÓ	FÁ	RÉ	SOL	LÁ
Chakras	Coronário	Frontal	Laríngeo	Solar	Esplênico	Cardíaco	Básico
Cor Atuante	Branco	Amarelo	Vermelho	Alaranjado	Azul	Verde	Violeta

As correlações Signos Zodiacais, Astros Celestes e Dias da Semana estão diretamente interligadas ao que preconiza a Astrologia. Contudo, as equivalências entre os orixás patronos das "Sete Linhas" e os signos do zodíaco não são tão evidentes. É lícito inferir que o escritor tenha chegado a essa configuração buscando aproximar os referidos orixás à simbologia que os planetas oferecem. Deste modo, Orixalá pode ser associado ao Sol por esse astro ser irradiador de luz e calor que dão vida ao planeta Terra. Iemanjá à Lua, possivelmente pela interferência desse satélite nas variações das marés. Yori, por reunir as manifestações dos espíritos de criança, pode ser comparado ao primeiro planeta do Sistema Solar. Ou, ainda, a órbita mais rápida de Mercúrio pode sugerir a agilidade das crianças.

Ogum ligado a Marte parece uma óbvia associação entre o deus romano da guerra e o orixá que é compreendido como um guerreiro. Associar Xangô ao maior planeta do Sistema Solar, Júpiter, se justifica pelo fato de o orixá nagô e o deus romano dominarem os raios. A identificação de Yorimá com Saturno, possivelmente, por ser um planeta distante do Sol, cuja órbita demora cerca de vinte oito anos para se completar, tenha sido associado a deus do tempo (também conhecido como Cronos entre os antigos gregos). A ideia de um tempo longo que a órbita de Saturno transmite, pode ter contribuído para Matta e Silva associá-lo ao orixá patrono das manifestações de preto-velhos¹⁴. Entretanto, a identificação de Oxóssi ao planeta Venus é a que parece ser mais improvável, não havendo uma correspondência direta entre a divindade que protege tanto as matas quanto as caças, com a deusa da beleza e da sedução. Talvez tenha ocorrido por eliminação das demais correspondências?

¹⁴ Caminhar pelo terreiro com passos lentos é uma característica dos preto-velhos que ficou eternizada em um "ponto cantado": "Daí mão a velho que velho vai caminhar, espera velho que velho caminha devagar. É devagar, é devagarinho, quem caminha com velho nunca fica no caminho".

No que tange às cores dos orixás, a proposta "mattaessilviana" representa uma quebra de paradigma com as tradições populares. Orixalá associado ao branco parece consensual em qualquer tradição. Mas ao destinar o amarelo para Iemanjá, Matta e Silva rompe com a umbanda popular, onde é comum representar a "Mãe das Águas" pelo azul dos mares ou pela prata da espuma das ondas. Aliás, na maioria dos terreiros de umbanda, o vermelho sempre foi atribuído a Ogum: cor do sangue derramado nas guerras. Do mesmo modo que Xangô é representado pelo marrom, lembrando a tonalidade das pedras, e Oxóssi ao verde das matas. Preto-velho é representado pela junção das cores preta e branca, apresentadas de modo alternado. Rosa e Azul em tonalidades claras são tradicionalmente associadas às crianças, nas representações de menina e menino.

Em "Umbanda de Todos Nós", Matta e Silva não oferece uma explicação para as escolhas que fez ao propor as cores dos orixás. Deixa transparecer apenas que teriam relação das cores irradiadas pelos chakras. Segundo a tradição hindu, os chakras (do sânscrito "Roda de Luz") são centros de energia localizados ao longo da coluna vertebral. São eles: Coronário (Sasharâra), Frontal (Anjâ), Laríngeo (Visuddha), Cardíaco (Anâhata), Solar (Manipura), Esplênico (Svasdisthana) e Básico (Mûladhara). Para Matta e Silva (1956: 226), o chakra coronário irradiaria vibrações na cor branca com tons dourados, predominando o Branco. O Frontal com vibrações amarelas e laivos azuis, prevalecendo o Amarelo. O Laríngeo irradiaria tonalidades azuis e violetas, dominando o Vermelho. No chakra Cardíaco decorreriam vibrações amarelas com cambiantes azuis, distinguindo-se a cor Verde. O Solar emanaria o amarelo avermelhado com tonalidades verdes, originando o Alaranjado. O Esplênico com vibrações intensas de vermelho e violeta promoveria o Azul. E, por fim, o chakra Básico irradiando tons vermelho-azulados, predominaria o violeta.

O código de cores apresentados pelo referido umbandista, contudo, não corresponde a tradição hinduísta das cores dos chakras. Elas seriam, respectivamente, lilás, azul índigo, azul claro, verde, amarelo, laranja e vermelho. Exatamente a mesma paleta de cores obtidas pela decomposição da luz branca por um prisma ou quando aparece o arco-íris na natureza. Para melhor visualização da tradição hindu sobre os chakras e a associação desta à proposta de "Umbanda Esotérica" formatou-se a Tabela 3:

Tabela 3: Confrontação da tradição hindu com a proposta "mattaessilviana"

Tradição Hindu	Chakras	Coronário	Frontal	Laríngeo	Cardíaco	Solar	Esplênico	Básico
	Cor dos Chakras	Lilás	Azul Índigo	Azul Claro	Verde	Amarelo	Alaranjado	Vermelho
Proposta de Matta e Silva	Orixás/Chakras	Orixalá	Iemanjá	Yori	Xangô	Ogum	Oxóssi	Yorimá
	Cor dos Orixás	Branco	Amarelo	Vermelho	Verde	Alaranjado	Azul	Violeta

A análise da Tabela 3 permite constatar que a única associação coincidente entre a tradição hindu e a proposta "mattaessilviana" ocorre na coluna referente ao chakra cardíaco e o orixá Xangô: o verde. Todas as demais correlações de cores são diferentes. É lícito pensar, portanto, que houve certo grau de arbitrariedade da parte do intelectual umbandista ao estabelecer as representações das cores dos orixás. Matta e Silva, ao romper com os critérios de imagem e semelhança dos atributos dos orixás e suas cores, não se apropriou corretamente da tradição hindu ao definir as cores que ele considerava mais adequadas aos orixás.

Se o parâmetro de comparação das correlações entre os orixás, signos do zodíaco, notas musicais e cores for o Arqueômetro de Saint-Yves, a quem o umbandista recorre com frequência para apoiar suas teorias, verificar-se-á que as escolhas realizadas também não conferem plenamente. Para melhor visualização e comparação entre duas propostas tabulou-se a Tabela 4:

Tabela 4: Correlações estabelecidas a partir do "Arqueômetro"¹⁵ e "Umbanda de Todos Nós"¹⁶

SAINT-YVES ¹⁷				MATTA E SILVA		
Signo do Zodíaco	Astro Celeste	Cor	Nota Musical	Orixá	Cor Atuante	Nota Musical
Aries	Marte	Laranja Avermelhado	RÉ	Ogum	Alaranjado	FÁ
Touro	Venus	Vermelho	FÁ	Oxóssi	Azul	RÉ
Gêmeo	Mercúrio	Infravermelho	SOL	Yori	Vermelho	DÓ
Câncer	Lua	Violeta	LÁ	Iemanjá	Amarelo	SI
Leão	Sol	Azul Índigo	LÁ	Orixalá	Branco	MI
Virgem	Mercúrio	Azul	SOL	Yori	Vermelho	DÓ
Libra	Venus	Verde Escuro	FÁ	Oxóssi	Azul	RÉ
Escorpião	Marte	Verde	RÉ	Ogum	Alaranjado	FÁ
Sagitário	Júpiter	Verde Claro	DÓ	Xangô	Verde	SOL
Capricórnio	Saturno	Amarelo	SI	Yorimá	Violeta	LÁ
Aquário	Saturno	Amarelo Alaranjado	SI	Yorimá	Violeta	LÁ
Peixes	Júpiter	Laranja	DÓ	Xangô	Verde	SOL

A comparação entre as duas obras permite constatar que Matta e Silva aproxima-se de Saint-Yves apenas quando propõe para Ogum, em Aires, o alaranjado como cor atuante. E Xangô, em Sagitário, o verde. Quanto às notas da escala musical, não há qualquer semelhança entre aquelas atribuídas aos orixás e as dos signos zodiacais. Desse modo, é possível concluir que as divergências encontradas entre as correlações propostas do umbandista e o arranjo esotérico de Saint-Yves corroboram com a hipótese de que o primeiro manteve-se independente em suas escolhas ao elaborar o seu projeto de "Umbanda Esotérica".

2.4. Mediunidade

Na segunda parte de "Umbanda de Todos Nós", Matta e Silva (1956: 114) debruça-se sobre o tema mediunidade na umbanda. Ele explica que os espíritos que se manifestam nos Terreiros simbolizam três virtudes: a "Pureza" das crianças;

¹⁵ SAINT-YVES, 2012: 200-201.

¹⁶ MATTA e SILVA, 1956: 227.

¹⁷ Verificou-se que as correspondências propostas por Saint-Yves têm como referente o hemisfério Norte. E que na nota MI não é relacionada. O referido autor (2012: 241) explica que "cada acorde consoante ou dissonante, formados pelos pares homólogos destas notas a 180° uma da outra, tem sempre como mediatriz no centro solar do Arqueômetro, a nota MI". Isto é, a casa da referida nota é o centro do planisfério zodiacal.

a "Simplicidade" dos caboclos; e a "Humildade" dos Preto-velhos. Tais virtudes traduziriam ainda "a consciência em calma, o abandono das atrações materiais e o esquecimento do ilusório para o começo da realidade". O escritor procura estabelecer um paralelo entre as três manifestações espirituais com as fases do Homem ao longo da vida. Isto é, a criança nasce com sentimentos puros; a maturidade vem acompanhada da plenitude do vigor físico; e, ao fim da vida, as experiências reunidas ao longo dos anos traduzem-se na sabedoria que o leva a manter uma atitude mais serena em sociedade. As virtudes dos espíritos que se manifestam na umbanda representariam, assim, na visão "mattaessilviana", o arquétipo do Homem ideal: puro, simples e humilde.

Para Matta e Silva (1956: 118-122), as virtudes das três formas de manifestação espiritual aliam-se, ainda, aos atributos dos orixás patronos das sete linhas de umbanda: os caboclos da linha de Orixalá se apresentariam calmos, sem fazer uso ritual do fumo e se expressariam de modo elevado; os de Iemanjá costumam balançar o corpo do médium sugerindo o movimento das águas; a manifestação dos caboclos de Xangô é forte com movimentos de rotação no tronco e na cabeça do médium, falam pouco; os de Ogum, por sua vez, manifestam-se de forma ereta, gostam de andar de um lado para outro, trazem mensagens forte e demonstram vivacidade; por fim, os caboclos de Oxóssi "baixam" serenamente, flexionando as pernas dos médiuns, dão passes e conselhos. A manifestação das entidades na vibração de Yori apresenta-se como espíritos de crianças, produzindo nos médiuns vozes infantis. Gostam de sentar no chão e de comer doces. Dão consultas e são as únicas que adiantam alguma provação que o consulente ainda deverá passar. Na linha de Yorimá, os preto-velhos apresentam-se humildemente falam um dialeto que mistura português com palavras de origem bantu e iorubá. Gostam de trabalhar sentados e fumando um cachimbo.

O autor não assume claramente que a construção de um padrão para as manifestações espirituais fora o resultado da observação empírica em diversos Terreiros os quais visitou por longo tempo. Mas, como cada descrição vinha acompanhada de indicações que orientavam o leitor a identificar a presença de espíritos "zombeteiros"¹⁸ no lugar das "verdadeiras" entidades, é bastante provável que esse padrão – tido como verdadeiro – não se restringisse somente àqueles que ocorriam na Tenda de Umbanda Oriental. Matta e Silva (1956: 118) revela, entre parênteses, que em certa ocasião experimentara momentos de "agonia mental" ao ser obrigado em cumprimentar um "encosto de Exu" que se dizia passar pelo

¹⁸ Espírito involuído que se diverte enganando os frequentadores das sessões de umbanda. Normalmente, essas manifestações ocorrem nas casas onde os médiuns não estão devidamente preparados para a função.

Caboclo Urubatão. Tais eventos, segundo ele, evidenciariam o despreparo do médium para a função.

Nesta perspectiva, Matta e Silva (1956: 126) contesta a hipótese de que a mediunidade seja uma faculdade comum a todos os Homens em maior ou menor intensidade. Para o referido escritor, a mediunidade,

em ESTADO ATIVO, ATUANTE, ESTÁ EM BEM POUCOS DE NÓS. Desconfiamos, e quem sabe, podemos até afirmar que UM MOVIMENTO, que qualificamos como de RETRAÇÃO, obediente à Lei do Equilíbrio, TORNOU esta "coisinha que fizeram corriqueira", em uma espécie de "agulha no palheiro", que se procura, de lanterna acesa, no mostruário das exposições dos tempos que correm. (Grifos do autor).

Dentro da proposta "mattaessilviana" para a umbanda, a mediunidade se apresenta em três planos de vibração: aqueles médiuns que apresentam "Karma"¹⁹ Missionário", isto é, são espíritos altamente evoluídos que encarnaram para cumprir uma determinada missão. Representariam tão somente cinco por cento dos médiuns atuantes. No "Karma Evolutivo" reunir-se-iam médiuns que mantêm boa atividade mental, boa inteligência e capacidade de preservarem certos princípios morais. Corresponderia a uma porção de quinze por cento. Por último, o "Karma Probatório" enfeixam os médiuns que, por acréscimo de um dom, têm que resgatar as faltas que impedem a sua evolução espiritual. Este grupo totalizar-se-ia oitenta por cento dos médiuns restantes.

Para justificar o trabalho dos médiuns que apresentam o "Karma Probatório", Matta e Silva (1956: 129) recorreu ao pensador espírita Edgard Armond²⁰:

A mediunidade da maioria, portanto, sendo uma marca de inferioridade, de retardamento, de imperfeição, indica que esses médiuns possuem tonalidade baixa, vibração lenta, luz vaga e imprecisa, sensibilidade grosseira, somente podendo afinar-se com elementos de igual espécie e condições, isto é, com forças e entidades de planos inferiores. É claro que não estamos subestimando ou desmerecendo aos médiuns pessoalmente, mas simplesmente classificando-os segundo seus valores mediúnicos (...). E, como é natural, os próprios protetores individuais desses médiuns possuem qualidades correspondentes, estão mais ou menos em igualdade de condições, muito embora no desempenho de tarefas úteis e na posse, com é lógico, de um certo adiantamento e superioridade espiritual sobre aqueles que os auxiliam: como cooperadores de entidades mais elevadas, que

¹⁹ O karma (do sânscrito "ação") é uma lei do hinduísmo que defende que qualquer ato, por mais insignificante, voltará ao indivíduo com igual impacto. Bom será devolvido com bom; mau com mau. O karma não conhece os limites de vida e morte e, por esse motivo, interfere na vida dos homens ao longo de sucessivas reencarnações.

²⁰ Edgard Pereira Armond (1894-1982) foi um militar, maçom, professor e espírita brasileiro. Responsável pela implantação da Federação Espírita do Estado de São Paulo onde colaborou por mais de três décadas. Sistematizou o estudo da doutrina espírita em termos evangélicos e estabeleceu cursos para auxiliar o desenvolvimento de médiuns. Cf. ARMOND (2002).

dirigem Agrupamentos e serviços mais amplos e importantes, cumprem eles, assim, também seu dever e obtêm, por esse modo, oportunidade de, a seu turno, melhorarem e evoluírem.

O pensador umbandista (1956: 133-141) esclarece ainda que o modelo mais comum de comunicação dos guias espirituais nos Terreiros de umbanda é por meio da "mecânica de incorporação". Ou seja, o médium sede voluntariamente o comando do corpo físico ao espírito da entidade que se apresenta para os trabalhos durante as sessões. Segundo ele, a comunicação se realizaria a partir de dois estados psíquicos que o médium assume durante o transe: o inconsciente, quando o médium cede totalmente o controle do corpo ao espírito; e o semiconsciente, quando o médium guarda ainda algum controle sobre próprio corpo. Ressalta que a "incorporação" se processa quando a entidade espiritual irradia certo grupo de energias vitais sobre os chakras dos médiuns, permitindo-lhe controlar-lhe o corpo. De acordo com a teoria "mattaessilviana", essas energias seguiriam o mesmo conceito de "Pranas"²¹ da tradição hinduísta dos praticantes de Ioga, as quais se subdividem em cinco: Vyana, Apana, Samana, prana e Udana.

Para Matta e Silva (1956: 140-141), por exemplo, a conjugação dos pranas Vyana, atuando sobre o chakra esplênico, e o prana, ativando o chakra cardíaco, produziriam substâncias fluídicas que contribuiriam para a mediunidade inconsciente. A mediunidade semiconsciente, por sua vez, seria ativada por energias geradas pelo prana no chakra cardíaco e o Apana sobre o chakra frontal, mantendo o médium em estado de semivigilância.

Em suma: pela atuação entre si, das cinco modalidades de PRÂNAS, nas regiões onde se "assentam", os CHAKRAS, e pela precipitação da força-nervosa que um, dois, ou mesmo três desses "Pranas" geram, quando em superatividade, é que se dá, no citoplasma das células destes Centros Nervosos, a operação, que produz as diferentes substâncias protoplásmicas que facultam à máquina física as condições ou o "processo de fixação, para que as manifestações espíriticas possam ser, realmente, veiculadas, exteriorizadas ou transmitidas... (grifos do autor)

Matta e Silva cita no final de "Umbanda de Todos Nós" (1956: 279-280) os livros que ele teria lido para escrever a referida obra. Entre eles, encontra-se a

²¹ Segundo as escrituras indianas (Upanishad), o Prâna (do sânscrito "sopro de vida") é a energia vital universal que permeio o cosmo e é absorvida pelos seres vivos pela respiração e pela alimentação. Segundo a tradição iogue, essa energia universal é a soma de todas as energias contidas no universo, a saber: **prana** (com "p" minúsculo para diferenciá-la da energia universal), regula as funções do coração e do pulmão; **Apana**, é a força que controla as funções dos rins, bexiga, reto, intestino e órgãos genitais e órgãos excretores; **Samana**, é a energia que ativa e controla os órgãos digestivos e suas secreções, bem como sendo responsável pela digestão e assimilação de nutrientes; **Udana**, atua sobre o sistema fonador e a deglutição; e, por fim, a **Vyana**, é a energia que permeia todo o corpo, controlando os movimentos e articulações. Cf. BELLING (2001).

referência de uma publicação identificada como "Escola Oriental – A Yoga". Não é possível afirmar que o seu conhecimento sobre o Ioga se resumisse apenas a aquela publicação, mas o fato é que as conclusões apresentadas para justificar os estágios de inconsciência ou semiconsciência a partir das irradiações dos diversos "Pranas" sobre os chakras parecem equivocadas. Pois, como as energias vitais "Vyana" – que na tradição iogue atua sobre os movimentos do corpo – e "prana" – que regula os sistemas respiratórios e cardíacos – poderiam afetar a consciência do médium, principalmente considerando-se que a consciência reside no cérebro, área onde se encontram os chakras Coronários e Frontal? E mais, como a força vital "Apana", que é responsável pela eliminação dos resíduos do corpo poderia influenciar logo chakra frontal, tão intimamente associado com a intuição, percepção, visualização, imaginação e sonho? É possível pensar, portanto, que o referido escritor apropriou-se de conceitos que não dominava plenamente ou as fontes utilizadas por ele não eram as mais abalizadas sobre o assunto. De qualquer forma, percebe-se a preocupação do autor em transmitir alguma logicidade e, até mesmo, cientificismo às manifestações espirituais por meio do transe mediúnico, afastando-as do entendimento, recorrente à sua época, de animismo psíquico.

2.5. Ritual

O tema ritual recebe de Matta e Silva um longo tratamento. Ele discorre desde as posições corporais que os médiuns devem adotar durante as sessões até à iniciação segundo às leis (dele) de umbanda. Nesse quesito, o livro revela-se um manual com orientações sobre a correta utilização das ervas consideradas sagradas seja na forma de banhos seja como defumação, como suas propriedades são absorvidas pelos chakras e a relação delas com os orixás. Critica a vulgarização das "guias cabalísticas"²² utilizadas indiscriminadamente pelos umbandistas, sobretudo se for daquelas vendidas prontas nas casas de artigo religiosos, as quais considera "semelhantes aos que os exploradores levavam para engambelar os nativos da África" (1956: 180). Para Matta e Silva, as "legítimas Entidades, expoentes da Lei, em aparelhos de incorporação positiva", jamais solicitariam colares feitos com "lindas e corriqueiras continhas multicoloridas, que realçam tão bem nas fantasias dos folguedos de Momo".

Apesar das críticas, o referido pensador umbandista retomará o assunto em "Doutrina secreta de Umbanda" (1967: 131), onde ensina a confeccionar e consagrar uma "guia cabalística", a qual, segundo ele, filiará seu proprietário

²² Guias cabalísticas são colares de contas coloridas às quais são atribuídas às entidades espirituais e aos orixás com a finalidade de proteger o médium durante a sessão.

diretamente à "cúpula da corrente astral de Umbanda". Entretanto, ele salienta que a revelação da referida guia atendia as determinações de uma entidade espiritual, que se apresentava como Caboclo Velho Payé. Logo, aquele objeto não teria a mesma significação dos colares comercializados nas lojas de artigo religiosos (ver Imagem 5)²³.

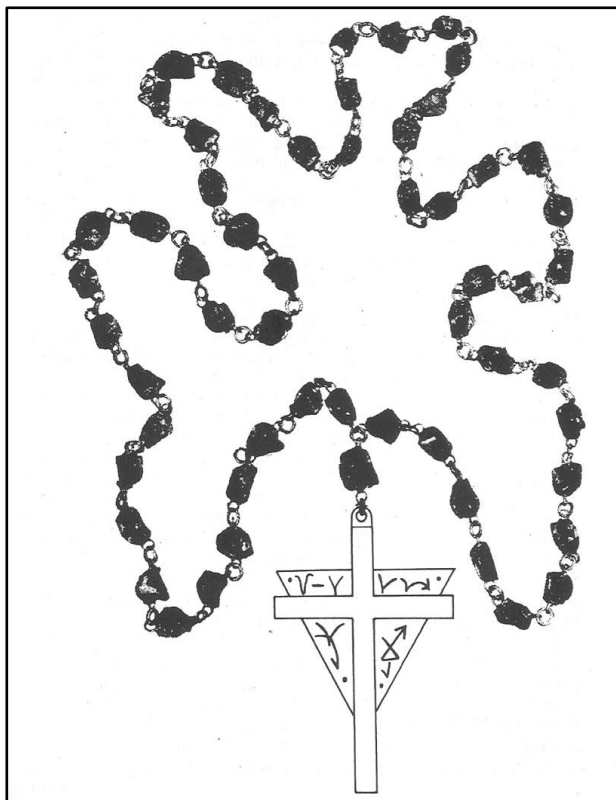


Imagem 5: Guia cabalística adotada por Matta e Silva de acordo com as orientações do Caboclo Velho Payé e tornada pública no livro "Doutrina Secreta de Umbanda" (1967: 134).

A referida guia é composta por um talismã preso a um colar. O talismã compreende uma cruz encravada no meio de um triângulo equilátero com o vértice apontado para baixo. O triângulo conteria ainda inscrições em alfabeto adâmico evocando a proteção das entidades de umbanda. O colar reúne cinquenta e sete seixos rolados de cristal de quartzo, preferencialmente, água-marinha ²⁴, sendo

²³ Cabe destacar que a referida "guia" apresenta forte semelhança com o terço católico, muito utilizado nas devoções marianas, havendo apenas uma pequena variação no número de contas: no rosário católico são cinquenta e nove contas; e no calar "mattaessilviano" cinquenta e sete. O colar apresenta analogia também aos cordões de orações ortodoxo e hindu (Japamala), usado pelos monges budistas durante a meditação. Estas aproximações corroboram com a hipótese de inter-relações culturais nas práticas umbandistas, principalmente na "Umbanda Esotérica" defendida por Matta e Silva.

²⁴ De acordo com as tradições esotéricas, a água-marinha combate as forças das trevas, desperta estados elevados de consciência, facilita a comunicação com os seres da luz, favorece a meditação e bloqueia pensamentos negativos de outras pessoas.

cinquenta e seis no cordão cujas estremidades unem-se a última conta a qual fixa o talismã ao colar ²⁵.

Ainda dentro do quesito ritual, o referido pensador umbandista aborda a questão dos "pontos riscados". Ou seja, inscrições feitas com pemba (uma espécie de giz de cal) no chão dos terreiros ou sobre placas de madeira. Os pontos servem, na maioria das vezes, para identificar os espíritos que participam do ritual. Nos Terreiros de umbanda popular, os pontos assemelham-se aos brasões heráldicos, contendo símbolos relativos às qualidades dos "guias". Entre os signos mais utilizados para compor os pontos riscados destacam-se, entre outros, luas, estrelas, cruzes, flexas, lanças, cobras, corações e ondas (ver Imagem 6).



Imagem 6: os exemplos acima estão disponíveis no site <<http://umbandareligiaoabrasileira.blogspot.com.br>>, acessado no dia 09/11/2016, às 22H20.

Por exemplo, espíritos que se apresentam como representantes da linha de Ogum, cuja imagem esta associada aos soldados, valem-se de espadas, lanças e até capacetes como símbolos. Os signos próprios de Xangô são os raios e o machado de dois gumes (oxé). Cruzeiros e rosários são frequentemente apresentados para identificar os espíritos de preto-velho. Para Matta e Silva (1956: 205) esses simbolismos seriam de difícil execução no cotidiano dos Terreiros, uma

²⁵ Devo lembrar que a constituição física do cordão da guia cabalística descrita pelo autor pode ser associada, esotericamente, ao percurso que o Louco realiza pelos cinquenta e seis arcanos menores do Tarô.

vez que os guias necessitariam de diversos “apetrechos de desenho” para traçá-los: “e mesmo que assim procedessem, tais pontos não identificariam a Banda-afim, a Linha-afim, a Categoria ou Plano-afim, pois os desenhos não traduzem e não caracterizam os seus donos”.

Na codificação proposta pelo escritor (1956: 191), o ponto riscado, mais do que identificar a entidade que o traça, indicaria também as ordens às quais ela está filiada. Matta e Silva (1956, p. 193) apresenta, então, uma combinação de “flechas” (sinuosa, curvada e reta) que ordenam a vibração do espírito. Assim, as flechas sinuosas indicam espíritos de criança. Flechas curvadas, caboclos. E as flechas retas são atribuídas aos preto-velhos. Mas, somente isto não bastaria. Para se descobrir a qual “Linhas” a referida entidade pertence, a flecha precisaria ser acrescida de um segundo sinal, chamado “chave”, totalizando sete chaves, uma para cada linha (ver Imagem 7).

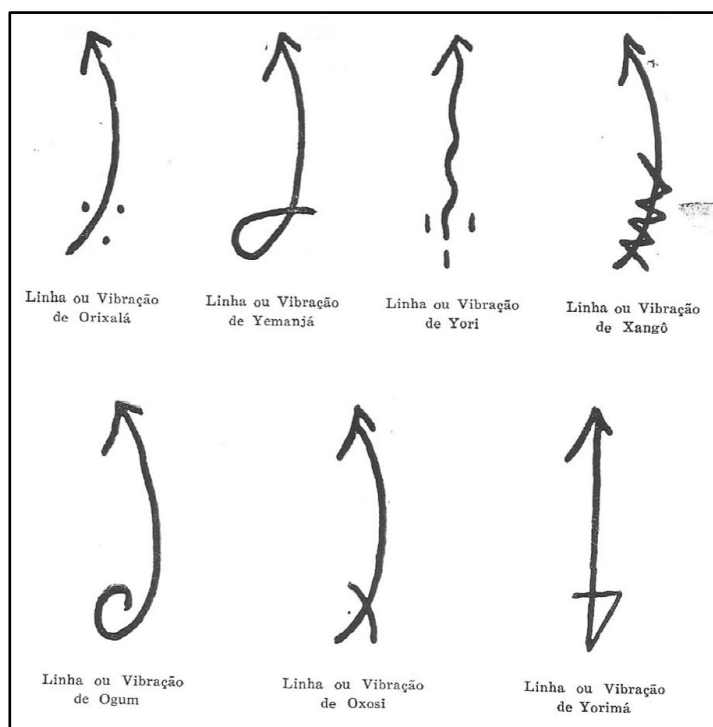


Imagem 7: Conjunto de flechas de identificam a vibração e a linha a qual pertence cada entidade espiritual. Cf. MATTa e SILVA (1956: 195).

Mas o ponto riscado de uma entidade espiritual não se limitaria apenas a uma das flechas exemplificadas acima. A proposta "mattaessilviana" prevê que sejam agregados outros ideogramas para sinalizar o grau hierárquico que ela ocupa na seara espiritual. Para esse terceiro grupo de sinais, denominados como "Raiz", Matta e Silva (1956: 195) informa apenas que eles são em número de três para cada uma das sete linhas, perfazendo um total de vinte e um ideogramas. O

pensador umbandista (1956: 196) não os apresenta de forma didática, explica somente que o seu domínio restringe-se aos iniciados. "Os fundamentos, na Lei de Pemba, de Raiz em diante, são ensinados apenas aos iniciados de 2º Grau até o marco dos positivos. Os sinais integrais, inclusive os "negativos", são somente conhecidos por iniciados do 1º Grau da Lei de Umbanda".

Além de identificar o espírito manifestado durante um ritual, o ponto pode ser traçado com finalidades específicas tais como invocar a proteção espiritual durante a realização de um trabalho, para consagrar objetos sagrados e pessoas, para dispersar energias perturbadoras entre outras possibilidades.

A "Lei de Pemba" preconizada por Matta e Silva acaba por revelar-se ainda mais abstrata que os pontos utilizados pelas entidades nos terreiros de umbanda popular. Enquanto a última trabalha com simbolismo de fácil associação tais como, por exemplo, raios e machados para Xangô, os ideogramas "mattaessilvianos" requerem um conhecimento prévio e restrito aos iniciados na "Umbanda Esotérica". Nenhum dos nove títulos publicados pelo intelectual oferece ao leitor um domínio seguro sobre a tal "Lei de Pemba". Essa tarefa foi assumida por Ivan Horácio Costa, um dos primeiros discípulos a chegar à Itacuruçá, ao publicar o livro "Pemba: A Grafia Sagrada dos Orixás" (1990).

2.6. Iniciação

O último tópico da segunda parte do livro é a "Iniciação na Lei de Umbanda". Matta e Silva (1956: 206) procura estabelecer diferenças entre as iniciações que ocorrem nas casas que praticam rituais mais africanizados – com "lavagem de cabeça", recolhimento em "camarinhas" e oferendas propiciatórias comumente chamadas de "comida de Santo" – e aquelas casa nas quais se praticaria um ritual "Superior". Estas últimas, na opinião do escritor, seguiriam "Princípios, Fundamentos, Sistemas, Regras da Lei de Umbanda em sua alta manifestação afim com evolutivos concernentes com suas reais expressões". O autor (1956: 212-213) argumenta que não basta o indivíduo ser médium e "dar cabeças" aos caboclos e preto-velhos, ele precisa dominar uma série de conhecimentos que permitam a manutenção de sua mediunidade. Assim, faz parte da atividade umbandista:

(...) saber como possa conservar e aumentar os fluídos apropriados que facultam às Entidades o maior campo de ação e certos conhecimentos de autodefesa que serão suas armas de segurança. A falta de conhecimentos nestes assuntos tem sido um dos fatores principais na derrocada mediúnica.

Para Matta e Silva (1956: 214), este tipo de "conhecimento", que auxilia a conservação dos "fluídos" que interligam o médium às entidades espirituais, são segredos revelados apenas aos iniciados. Deste modo, por mais que o pensador umbandista negue a proximidade da umbanda com o candomblé, encontra-se certa semelhança entre as duas tradições na preocupação da manutenção do axé. Para Juana Elbein dos Santos (2012: 41) o axé, enquanto força dinâmica emanada pelos orixás pode diminuir ou aumentar, modificando-se conforme a atividade e a conduta dos filhos de santo durante o ritual.

A conduta está determinada pela escrupulosa observação dos deveres e das obrigações – regidos pela doutrina e prática litúrgica – de cada detentor de *àse*, para consigo mesmo, para com o grupo de *olòrisà* a que pertence e para com o terreiro. O desenvolvimento do *àse* individual e o de cada grupo impulsionará o *àse* do terreiro. Quanto mais um terreiro é antigo, quanto mais as sacerdotisas encarregadas das obrigações rituais apresentam um grau de iniciação elevada, tanto mais poderoso será o *àse* do terreiro. O conhecimento e o desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e da elaboração de *àse*.

Observa-se, portanto, que ser iniciado é dominar conhecimentos que garantam a manutenção do axé (pessoal e do terreiro), que Matta e Silva chama de "fluídos apropriados que facultam às Entidades o maior campo de ação". Do mesmo modo que a obtenção desses conhecimentos específicos é guardada em segredo pelos mais antigos da religião e somente transmitido aos neófitos quando estes passam pelo ritual de iniciação.

O objetivo do escritor umbandista ao discorrer sobre o tema "iniciação" não é tornar público informações que são inerentes à vida religiosa, mas, a partir de generalidades, demonstrar como as práticas esotéricas atuam sobre a umbanda. Por exemplo, Matta e Silva (1956: 215-222) explica que os "Fluídos Cósmicos" – outro modo de se referir ao axé – são dinamizados no corpo físico pelos chakras, uma vez que cada chakra estaria ligado a um órgão do corpo humano. Assim, temos o chakra Coronário fixado no lobo posterior da hipófise; o Frontal ao lobo anterior da mesma glândula; o Laríngeo ligado à tireoide; o Cardíaco obviamente fixado ao coração; o Solar assentado nos órgãos do aparelho digestivo, principalmente, no fígado e no pâncreas; o Esplênico atuaria sobre o baço e sobre as glândulas suprarrenais; e, por fim, o chakra Básico ligar-se-ia aos órgãos pélvicos como próstata, testículos e ovários.

Destarte, Matta e Silva justifica o conteúdo da primeira parte do seu livro, quando associou os sete orixás que regem as "Linhas de Umbanda" aos chakras, às cores, aos planetas, aos dias da semana e às notas musicais. Pois, o domínio daquelas informações seria necessário para a ativação e manutenção das "Forças

Cósmicas" (axé) que sustentariam a atividade mediúnica e o bom andamento dos rituais de umbanda. O escritor (1956: 228) adverte, entretanto, que por mais que a posse daqueles conhecimentos possa conferir ao seu portador "poderes incomuns" para "enfrentar o entrechoque das Forças Positivas e Negativas de qualquer procedência", faz-se necessário saber movimentá-las. E acrescenta: "naturalmente, neste capítulo de orientação geral, não podemos entrar em pormenores, pois estes são revelados oral e praticamente de acordo com o Grau próprio dentro de uma Escola de Iniciação exclusiva da Lei de Umbanda".

O projeto "mattaessilviano" de codificação da umbanda revela-se, portanto, incompleto ao leitor de "Umbanda de Todos Nós", pois as informações relevantes ao seu desenvolvimento mediúnico dentro da tão propalada "Lei de Umbanda" são reveladas somente àqueles que se dispõem a viver o cotidiano dos Terreiros. Os ensinamentos mais profundos e indispensáveis aos adeptos da religião não foram trazidos ao público, permaneceram segredados e conhecidos por um número ínfimo de iniciados.

Deste modo, a umbanda preconizada por Matta e Silva aproxima-se mais um pouco do candomblé, religião onde os "erôs"²⁶ são desvelados em "conta-gotas" oralmente conforme os filhos de santo vivenciam as práticas de terreiro e cumprem os diversos níveis de iniciação. Todavia, as motivações parecem ser diferentes. No candomblé, o conhecimento religioso é parte integrante do axé e a transmissão oral é o meio de dinamizá-lo. Para Santos (2012: 48), a oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica nagô.

Cada palavra proferida é única. Nasce preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o âse concentrado dos antepassados a geração do presente.

Na literatura "mattaessilviana", o conhecimento religioso não aparece como parte integrante do axé como na tradição nagô, mas como algo a ser adquirido. Os conceitos mais gerais podem ser divulgados em livros e aqueles considerados profundos, o único meio de obtê-los é por meio de uma iniciação. Assim, a posse do conhecimento religioso é utilizada como fonte de poder do "mestre de iniciação" sobre os candidatos à iniciação.

²⁶ Conjunto de ensinamentos do ritual que são secretos e revelados somente aos iniciados durante a iniciação. Cf. CACCIATORE (1977).

2.7. Magia

As práticas mágicas presentes na umbanda é o tema central da terceira e última parte de "Umbanda de Todos Nós". Matta e Silva discorre inicialmente sobre conceitos gerais sobre o que é magia. Seus escritos revelam forte influência do pensamento de autores que se dedicaram ao ocultismo na virada do século XIX para o XX, tais como Éliphas Levi, Papus, James Frazer. Nesta perspectiva, o escritor umbandista (1956: 250) defende que a magia é o resultado de forças dirigidas pelas "Potências Espirituais". A essência dessas forças envolveria o universo do micro ao macrocosmo e, quando postas em ação, essas forças seriam capazes de modificar até o karma de um indivíduo, seja para o bem ou para o mau.

Os teóricos do ocultismo do século XIX defendiam que a magia era o resultado da ação de espíritos elementares, isto é, espíritos que ainda estão nas primeiras fases da evolução e, por isso mesmo, estariam intimamente ligados a um dos quatro elementos: terra, ar, fogo e água. Matta e Silva apropria-se do conceito de espíritos elementares para inserir na umbanda a manifestação das entidades apresentadas como exus²⁷. Segundo ele (1956: 265), os exus são espíritos que estão no último ciclo da fase de elementares e podem passar por várias encarnações a fim de despertar o próprio ego.

Na hierarquia "mattaessilviana" para o "mundo dos espíritos", os exus seriam "tão necessários à Umbanda, como os serviçais aos patrões", uma vez que eles seriam obedientes aos orixás. Ou seja, os exus seriam agentes que militariam em nome dos orixás no mundo inferior. Desta forma, Matta e Silva afasta o arquétipo de Exu do universo demoníaco ao qual é comumente associado na quimbanda, devolvendo-lhe a mesma condição que ocupava no panteão jeje-nagô: de mensageiros dos orixás entre o Céu (*Orun*) e a Terra (*Ayê*).

Nesta perspectiva, o escritor acrescenta às "Sete Linhas de Umbanda" outras sete, sendo que estas últimas dizem respeito ao mundo inferior (conferir a tabela 5 na próxima página):

²⁷ No candomblé, Exu é considerado um orixá responsável pela comunicação entre o *Orun* (mundo espiritual) e o *Ayê* (mundo material). É o elemento dinâmico de tudo que existe, inclusive pelo princípio gerador da vida, por isso é o primeiro a ser homenageado quando da realização de qualquer ritual. Cf. CACCIATORE (1977).

Tabela 5: Relação dos Exus Serventias dos Guias Cabeça de Legião²⁸

	ORIXALÁ	OGUM	OXÓSSI	XANGÔ	YORIMÁ	YORI	YEMANJÁ
ORIXALÁ	Exu Sete Encruzilhadas	Exu Sete Poeiras	Exu Sete Cruzes	Exu Sete Chaves	Exu Sete Capas	Exu Sete Pombas	Exu Sete Ventanias
OGUM	Exu Tira-Teimas	Exu Tranca-Ruas	Exu Veludo	Exu Tira-Toco	Exu Porteira	Exu Limpa Trilhos	Exu Tranca Gira
OXÓSSI	Exu Campina	Exu Capa Preta	Exu Marabô	Exu Pemba	Exu Lonan	Exu Bauru	Exu das Matas
XANGÔ	Exu Mangueira	Exu Corcunda	Exu Pedreira	Exu Gira Mundo	Exu Meia Noite	Exu Calunga	Exu Ventania
YORIMÁ	Exu Come-Fogo	Exu Alebá	Exu Bara	Exu Caveira	Exu Pinga-Fogo	Exu Lodo	Exu Braza
YORI	Exu Toquinho	Exu Ganga	Exu Manguinho	Exu Lalu	Exu Veludinho	Exu Tiriri	Exu Mirim
YEMANJÁ	Exu Carangola	Exu Má-Cangira	Exu do Mar	Exu Maré	Exu Nanguê	Exu Gererê	Exu Pombo Gira

Como se pode perceber, para cada entidade filiada a uma das "Sete Linhas de Umbanda" existe outra que atua como sua imagem invertida. Isto é, para cada caboclo, criança ou preto-velho haveria um exu capaz de descer ao reino das trevas e lhes servir nos trabalhos de magia. Matta e Silva (1956, p. 271) justifica esse entendimento explicando que os espíritos identificados como de exus são os únicos que reúnem as condições para intervir nos três subplanos inferiores. A saber:

No 1º, estão eles mesmos, isto é, todos os Espíritos que se situam na qualidade de Exus, no 3º Ciclo dos Espíritos Elementares, mas na última fase de ascensão ou libertação. No 2º, vêm os Espíritos mais atrasados que se conhecem pelo qualificativo de Umulus²⁹, que estão no 2º Ciclo da Fase de Elementares. No 3º colocam-se os Espíritos mais rudimentares ainda, que são classificados como Pagãs ou "rabos de encruza", e que estão situados no 1º Ciclo da Fase de Elementares. Em síntese: todos são Espíritos Elementares, em vários estágios de evolução, pois que o mistério dos TRÊS realiza-se em TRÊS mundos ou Planos, ou seja, o "Triângulo de cima reflete-se no triângulo de baixo". (grifos do autor)

Observa-se nas explicações deste intelectual umbandista sobre a dinâmica que envolve os exus a mesma lógica evolucionista do espiritismo kardecista. Pois, se os exus são espíritos que estão no "3º Ciclo dos Espíritos Elementares", fase considerada de "ascensão ou libertação", é lícito pensar que eles deixarão essa

²⁸ Em negrito estão os Exus serventia dos Chefes de Legião. Os demais correspondem aos exus que atuam como serventias dos guias "Cabeça de Legião".

²⁹ Matta e Silva está se referindo, provavelmente, a Omulu, orixá da saúde e da doença, por isso mesmo está ligado também à morte e aos espíritos que habitam no cemitério, por esse motivo são considerados por ele como atrasados.

condição após um período de serviços e aprendizagem junto às entidades mais evoluídas. Matta e Silva, contudo, não sinaliza qual a condição futura desses espíritos. Ou os Exus alcançariam o direito de encarnar como os seres humanos e a partir daí seguir o ciclo natural da evolução espiritual? Ou passariam a militar nas linhas as quais já serviam enquanto exus, adotando a forma espiritual de caboclo, criança e preto-velho?

Outro ponto que desperta atenção é que entre os exus listados existem, de um lado, entidades com traços mais africanizados como o Exu Calunga³⁰, Exu Lonan³¹, Exu Bara³² e Exu Alebá³³. E, de outro lado, como bem destacou Renato Ortiz (1999: 90), existem vários adjetivos que qualificam o substantivo Exu evocando a dimensão da magia negra tais como Exu Corcunda, Exu Capa Preta, Exu Caveira e Exu do Lodo.

3. Conclusão:

A codificação proposta em "Umbanda de Todos Nós" revela-se um arranjo semelhante àquele praticado pelos primeiros intelectuais da religião durante o congresso promovido pela Federação Espírita de Umbanda em 1941. Matta e Silva, assim como seus predecessores, estava preocupado em afastar a umbanda das religiões de matriz africana, buscando proximidade com tradições religiosas que desfrutavam de mais prestígio na sociedade brasileira. Neste sentido, esforçou-se para demonstrar que o vocábulo não existia nos idiomas do tronco banto e iorubá. Depois, apresenta o termo como a corruptela da expressão "Aumbandan" cujo significado, traduzido do sânscrito, seria o "Conjunto das Leis de Deus".

Ainda na mesma linha do evento federativo de 1941, o escritor também definiu as "Sete Linhas de Umbanda". Nesse quesito, inovou ao apresentar dois orixás até então desconhecido: Yori e Yorimá. O primeiro, patrono das vibrações dos espíritos de crianças; e, o segundo, patrono da vibração dos preto-velhos. Avançou ainda mais ao sugerir que estas sete linhas desdobravam-se em uma estrutura hierárquica de espíritos que se encarregariam de estabelecer intercomunicações entre as linhas. Nesta perspectiva surgiriam quarenta e nove espíritos que assumiriam a função de chefes de legião e de intermediários entre as linhas. Estes, por seu turno, eram auxiliados nos trabalhos de magia por um

³⁰ Do kimbundo cemitério, morte. Cf. CACCIATORE (1977).

³¹ Nome dado ao Exu que está assentado na porteira (entrada da casa de candomblé). Também é o Exu dono do caminho, das estradas. Cf. CACCIATORE (1977).

³² Nome dado ao Exu ligado ao destino individual, representante do princípio dinâmico de todas as coisas. Cf. CACCIATORE (1977).

³³ O mesmo que Elegbá, contração de Elegbará. Título dado ao Exu que é possuidor da força, poder. Cf. CACCIATORE (1977).

exército de exus, numa óbvia influência do pensamento de Hermes Trismegisto quando pregava que o que existe na Terra era o inverso do que existe nos céus.

A proposta de Matta e Silva prossegue com a apresentação da umbanda como uma religião esotérica e iniciática, associando os orixás patronos das sete linhas aos signos do zodíaco e, conseqüentemente, aos astros celestes e dias da semana. Inspirado no "Arqueômetro", o escritor umbandista acrescentou ao seu sistema de correlações cores, notas musicais e vogais. Os chakras, pontos de força vital da tradição hindu, surgem na proposta "mattaessilviana" como pontos que permitem a comunicação entre os seres espirituais e os seres humanos. Desse modo, haveria também correlação entre os chakras e os orixás, pois cada orixá se interligaria ao médium atuando sobre o chakra afim.

Outra novidade que se observa na codificação proposta pelo religioso foi apresentar a "Lei de Pemba" como instrumento da alta magia nos rituais de umbanda. Os pontos riscados contribuiriam para a invocação dos espíritos e para a consagração de pessoas e objetos. Até à publicação de "Umbanda de Todos Nós", as entidades riscavam pontos como se fosse uma assinatura, cujos sinais utilizados poderiam ser facilmente associados à vibração que elas representavam. O problema é que o referido livro não desvenda os segredos que envolvem a "Lei de Pemba". Pelo contrário, cria uma expectativa que não será atendida, pois o domínio sobre as leis que regem os pontos riscados está restrito aos iniciados nos graus mais elevados. E para ser iniciado na umbanda preconizada por Matta e Silva, o neófito precisa passar um longo período dedicando-se às atividades do Terreiro. Deste modo, a posse desse conhecimento funciona como fonte de poder entre os membros daquela comunidade religiosa.

Por mais que Matta e Silva estivesse atendendo às recomendações de uma "Voz" que vinha do "Astral Superior" ao escrever "Umbanda de Todos Nós", a fim de codificar a "verdadeira" umbanda, seus escritos sugerem uma peça de divulgação para a umbanda que ele praticava.

4. Bibliografia:

- ARMOND, Ismael. **Edgard Armond: um Trabalhador da Seara Espírita**. São Paulo: Aliança, 2002.
- BELLING, Noa. **Manual Completo de Yoga**. Lisboa: Estampa, 2001.
- Bíblia de Jerusalém. 8ª Ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na Umbanda. **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 1, maio 1977 (Não Paginado).
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

- CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- CHANTELAIN, Heli. **Folk Tales of Angola**. New York: American Folk-lore Society, 1894.
- CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º. 1941. Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.
- MATTA e SILVA, W. W. **Umbanda de Todos Nós**. Rio de Janeiro: Esperanto, 1956.
- _____. **Umbanda: Sua Eterna Doutrina**. Rio de Janeiro: Esperanto, 1957.
- _____. **Doutrina Secreta da Umbanda**. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1967.
- FONTENELLE, Aluísio. **O Espiritismo no Conceito das Religiões e a Lei de Umbanda**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1953.
- GINSBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Cia da Letras, 2006.
- GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LE GOFF, Jaques. Documento/Monumento. In: **História e Memória**. Campinas (SP): Unicamp, 1990; p.535-549.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.
- OLIVERIA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira (SP): Conhecimento, 2008.
- OLIVEIRA, Magno. **A Umbanda Esotérica e Iniciática**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1962.
- PINTO, Tancredo da Silva; e FREITAS, Byron Torres de. **Fundamentos da Umbanda**. Rio de Janeiro: Souza, 1956.
- _____. **A Origem da Umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.
- RAMOS, Artur. **O Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: 2ª Ed. São Paulo: Cia. Nacional, 1940.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- SAINT YVES D'ALVEYDRE, Joseph Alexandre, Marquês de. **O Arqueômetro**. São Paulo: Madras, 2004 (1ª Ed. 1910, Edição Póstuma).
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**. 14ª Ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012.
- SCHURÉ, Édouard. **Os Grandes Iniciados**. 3ª Ed. São Paulo: Madras, 2009. (1ª Edição francesa, 1889)
- SERRA, Ordep. **As Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes e Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.
- SILVA, Ornato José da. **Culto Omolokô**. Rio de Janeiro: Rabação, 1983.