

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

UMBANDA, UMA RELIGIÃO SINCRÉTICA E BRASILEIRA.

HULDA SILVA CEDRO DA COSTA

Goiânia

2013

HULDA SILVA CEDRO DA COSTA

UMBANDA, UMA RELIGIÃO SINCRÉTICA E BRASILEIRA.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira.

Goiânia

2013

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Costa, Hulda Silva Cedro da.

C837u Umbanda, uma religião sincrética e brasileira [manuscrito] /
Hulda Silva Cedro da Costa. – 2013.
175 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da
Religião, 2013.

“Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira”.

1. Umbanda. 2. Sincretismo (Religião). 3. Fusão cultura. 4.
Saúde Suplementar. I. Título.

CDU 24(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
19 DE DEZEMBRO DE 2013 E APROVADA COM A NOTA 9,5 PELA
BANCA EXAMINADORA

1. Dra. Irene Dias de Oliveira /PUC Goiás (Presidente) Irene Dias de Oliveira

2. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros /PUC Goiás (Membro) Eduardo Gusmão de Quadros

3. Dr. Valmor da Silva /PUC Goiás (Membro) Valmor da Silva

4. Dra. Maria Emília Carvalho de Araújo Vieira /UniAnhanguera (Membro) Maria Emília Carvalho de Araújo Vieira

5. Dr. Benedito Ferreira Marques /UFG (Membro) Benedito Ferreira Marques

Aos meus queridos pais, Frederico Pinto Cedro e Hulda da Silva Cedro (*in memoriam*).

Aos meus queridos irmãos, Márcio Ferreira Cedro (*in memoriam*) e Maria Rachel Ferreira Cedro.

Aos meus queridos filhos, Thaís Cedro Gomes, Daniel Cedro Gomes, e Rafael Cedro Gomes, e respectivamente às minhas queridas noras, Diênide Paula Rodrigues e Zilda Moraes Vilela.

Aos meus queridos netos, Lucas Cedro Temponi, Samuel Cedro Temponi e Gustavo Cedro Gomes Mesquita.

Aos meus queridos enteados, Kaline Delevedove da Costa, Italo Rodolfo Oliveira da Costa, Jéssica Karla da Costa (enteada/nora) e Sanau Baltazar da Costa.

Aos meus queridos sobrinhos, Théó Valeriano Ribeiro, Milena Ribeiro, Thiago Ribeiro, Fernanda Ribeiro, Sara Ribeiro, Gabriel Ribeiro Roque Ferreira e Estela Ribeiro Roque Ferreira.

Ao meu querido marido, Oli Santos da Costa, amigo, companheiro incansável de todas as horas, pessoa a quem devoto um profundo amor e admiração.

Todos motivos maiores de minhas alegrias, orgulho e esperança de um mundo melhor, mais pacífico, mais fraterno, mais alegre e mais igualitário.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente a Deus e aos Amados Mestres Invisíveis da Sagrada Hierarquia Celestial, pela presença, inspiração e proteção constantes em minha vida.

Aos meus pais, Frederico Pinto Cedro e Hulda da Silva Cedro (*in memoriam*) pelas lições aprendidas e pelo carinho, ternura e amor imenso que me devotaram por toda a existência deles nesse plano terreno, pessoas às quais só tenho a agradecer do fundo do meu coração por tudo que me proporcionaram.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG) pelo auxílio financeiro ofertado, sem o qual teria sido muito difícil concluir a contento o projeto de pesquisa e a elaboração da tese sobre a religião Umbanda.

Aos meus filhos, Thaís Cedro Gomes, Daniel Cedro Gomes, e Rafael Cedro Gomes, e respectivamente às minhas noras, Diênide Paula Rodrigues e Zilda Moraes Vilela. Aos meus netos, Lucas Cedro Temponi, Samuel Cedro Temponi e Gustavo Cedro Gomes Mesquita. Aos meus enteados, Kaline Delevedove da Costa, Italo Rodolfo Oliveira da Costa, Jéssica Karla da Costa (enteada/nora) e Sanau Baltazar da Costa. Aos meus irmãos, Márcio Ferreira Cedro (*in memoriam*) e Maria Rachel Ferreira Cedro, aos meus sobrinhos, Théo Valeriano Ribeiro, Milena Ribeiro, Thiago Ribeiro, Fernanda Ribeiro, Sara Ribeiro, Gabriel Ribeiro Roque Ferreira, Stela Ribeiro Roque Ferreira, e ao meu marido, Oli Santos da Costa. Pessoas às quais agradeço imensamente pelo companheirismo, amizade, incentivo e torcida carinhosa por minha decisão de busca de aprimoramento intelectual. E ainda pela compreensão das longas horas furtadas de nosso convívio familiar devido a elaboração da tese, motivo pelo qual não foi possível estar presente e participar de inúmeros momentos festivos realizados durante estes quatro anos.

Aos professores do corpo docente do Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás), pelos inúmeros e importantes conhecimentos proporcionados por meio das disciplinas ministradas com muita maestria, dedicação, competência e compromisso.

Ao Prof. Dr. Valmor da Silva, por ser esta pessoa harmonizada, terna, equilibrada, bondosa, acolhedora e competente. Pessoa à qual devoto um profundo e sincero respeito, admiração e consideração.

Ao Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros por sua presença que muito contribuiu para abrilhantar a composição da banca examinadora.

Ao Prof. Dr. Benedito Ferreira Marques, por sua disponibilidade, atenção e carinho marcas de sua personalidade ímpar, a quem agradeço por estar compartilhando comigo este momento tão importante de minha vida intelectual.

À Profa. Dra. Maria Emília Carvalho de Araújo Vieira por ter gentilmente aceito o convite para compor a banca de defesa de tese, o que me deixou muito feliz e honrada.

À Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira agradeço pela orientação procedida ao longo desses quatro anos, nos quais sempre demonstrou seu carinho, amizade, atenção e torcida para a realização satisfatória da pesquisa empreendida, me acolhendo sem reservas e nas mais diversas ocasiões com vistas à plena realização da tese.

Onde existem barreiras aos mundos dos outros, onde os interlocutores falam somente de diferenças, de lógica, de cientificidade, mantendo-se obstinadamente fechados no próprio mundo, ali estão excluídas todas as condições de diálogo com o outro e fica ainda mais distante a possibilidade de compreender o sentido religioso e o caráter simbólico de mundos religiosos diferentes do nosso.

(Aldo Natale Terrin)

RESUMO

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

A presente tese analisa a religião Umbanda e seu processo de formação consolidado por meio de um sincretismo contínuo que teve início no final do século XVII, com as primeiras comunidades religiosas negras, em sua grande maioria de origem banto. Esse processo formador da Umbanda apresentou quatro fases. A primeira, se iniciou com o Calundu, no século XVII, perpassando pela Cabula, no início do século XIX, pela Macumba, em meados deste mesmo século, resultando na Umbanda, que surgiu no início do século XX, e se constituiu a quarta fase deste processo religioso sincrético e contínuo. A pesquisa tem a finalidade de abrir uma discussão acerca do processo formador da base estrutural da religião Umbanda, que nasceu da fusão de vários elementos de origem africana, do Espiritismo Kardecista, de elementos de origem indígena e ainda de elementos advindos do catolicismo, caracterizando dessa forma, um processo altamente sincrético, e por causa da sua aproximação com o cristianismo, ocorreu um afastamento significativo de suas matrizes africanas. Atualmente, alguns teóricos não querem utilizar o termo sincretismo, relacionando-o às situações de dominação, como se fosse algo impuro, sendo, portanto, relegado como um termo negativo, considerado um conceito pejorativo, no sentido de que ele poderia trazer em seu bojo uma concepção de mistura, negando assim a originalidade e a identidade dos povos afro descendentes. Assim, alguns pesquisadores preferem utilizar os termos hibridismo e bricolagem, afirmando que esses termos são diferentes do termo sincretismo. Diante desse debate, verificamos onde esses diferentes autores se encontram e onde se distanciam em suas teorizações acerca desses termos, para verificar a aplicabilidade na religião Umbanda. Abordamos o processo de busca de legitimação da Umbanda como uma religião brasileira, e para ser aceita pela classe dominante. Nesse sentido, analisamos a sua passagem pela era Vargas, sua relação com a igreja católica e com o regime militar, momento este último, que lhe proporcionou vivenciar o seu apogeu. E analisamos a sua queda vertiginosa, a partir dos anos de 1980, com o crescimento dos movimentos neopentecostais. A partir daí, a Umbanda entrou em declínio, mas ressurgiu no século XXI, representada por três grandes segmentos religiosos a saber: a Umbanda Iniciática, a Umbanda Sagrada e a Linha Cruzada.

Palavras chave: Umbanda, Sincretismo, Hibridismo, Bricolagem.

ABSTRACT

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, a syncretic and Brazilian religion.** Thesis (Ph.D. in Religious Sciences). Post-graduate studies *Stricto Sensu* in Religious Studies Catholic University of Goiás (PUC - Goiás). Goiânia, 2013.

This thesis analyzes the Umbanda religion and its consolidated training process through a continuous syncretism that began in the late 17th Century, with the first black religious communities, mostly Bantu's origin. This formation process of Umbanda presented four phases. The first one began with the Calundu, in the 17th Century, advancing to Cabula, in the early 19th Century, the Macumba, in the middle of this same century, resulting in Umbanda, which emerged in the early 20th century, and has become the fourth phase of this syncretic religious and continuous process. The research is intended to open a discussion about the formation process of the structural basis of The Umbanda Religion, which origin comes from the fusion of several elements of African origin, the Spiritualism of Kardecista, the elements of indigenous origin and even the elements of Catholicism. This way, it characterizes a highly syncretic process, and because of its approach to Christianity, a significant separation from its African headquarters occurred. Nowadays, some theorists do not want to use the term syncretism, relating it to situations of domination, as something impure, and therefore, relegated as a negative term, considered a pejorative concept, such as bringing in its essence, a conception of the mixture, thus denying the originality and identity of the African's descent people. Thus, some researchers prefer to use the terms hybridity and bricolage(DIY), stating that these terms are different from the term syncretism. As a result of this debate, we can clearly identify in which parts of the discussion these authors either match or differ in their points of view, and how different and distant they are in their theories about these terms, in order to verify the applicability of the Umbanda Religion. We approach the search process of its legitimation as a Brazilian Umbanda religion, and to be accepted by the ruling class. Accordingly, we analyze its passage by the Vargas era, its relationship with the Catholic Church and the military dictatorship, when it reached its zenith. We analyzed its precipitous decline, from the 1980s on, with the growth of neo-Pentecostal movements. Since then, the Umbanda has been in decline, but revived in the 21st. century, represented by three major religious segments namely: Initiative Umbanda, Holy Umbanda and Cross Line Umbanda.

Keywords : Umbanda , Syncretism , Hybridity , Bricolage(DIY) .

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 BRASIL: UM PAÍS DE ENCONTROS CULTURAIS E RELIGIOSOS	17
1.1 O ENCONTRO DOS EUROPEUS COM AS SOCIEDADES INDÍGENAS NO BRASIL	17
1.1.1 A necessidade da mão de obra escrava	19
1.1.2 A troca da mão de obra indígena pela africana	20
1.2 A CONSOLIDAÇÃO DA MÃO DE OBRA AFRICANA.....	22
1.2.1 A formação da nova identidade africana.....	24
1.2.2 As funções desempenhadas pelos negros no Brasil	27
1.3 AS IRMANDADES LEIGAS NEGRAS NO BRASIL	29
1.4 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL E RELIGIOSA DO BRASIL	31
1.5 O NEGRO E OS ESTUDOS CULTURAIS	33
1.5.1 As relações entre religião e cultura.....	35
1.6 O SINCRETISMO RELIGIOSO	39
1.6.1 Sincretismo religioso e resistência cultural	44
1.6.2 Sincretismo, fronteiras interétnicas e negociação das identidades.....	47
1.7 O HIBRIDISMO	51
1.7.1 Aproximações e distanciamentos entre hibridismo e sincretismo.....	56
1.8 A BRICOLAGEM.....	60
1.8.1 As aproximações e os distanciamentos entre bricolagem e sincretismo	62
2 A FORMAÇÃO DA RELIGIÃO UMBANDA NO BRASIL.....	67
2.1 OS CALUNDUS: AS PRIMEIRAS COMUNIDADES RELIGIOSAS AFROBRASILEIRAS	67
2.2 DOS CALUNDUS AOS CANDOMBLÉS	74
2.3 DO CALUNDU DE ANGOLA À CABULA BANTO.....	75
2.4 DA CABULA BANTO À MACUMBA CARIOCA	80
2.5 O ADVENTO DA RELIGIÃO UMBANDA NO SÉCULO XX.....	86
2.5.1 A instauração da religião Umbanda no século XX.....	91
2.5.1.1 A história de Zélio Fernandino de Moraes: o fundador da Umbanda.....	92

2.5.1.2	Controvérsias acerca da data do nascimento da Umbanda no Brasil	94
2.6	A ESTRUTURAÇÃO DA RELIGIÃO UMBANDA	97
2.7	A ASCENSÃO E O EXPANSIONISMO DA RELIGIÃO UMBANDA.	102
3	UMBANDA, UMA RELIGIÃO SINCRÉTICA	109
3.1	A UMBANDA COMO RESULTADO DE UM SINCRETISMO CONTÍNUO....	109
3.2	O PROCESSO DE EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA.	113
3.3	O PAPEL DO SINCRETISMO NO PROCESSO DO EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA.....	115
3.4	AS POSIÇÕES IDEOLÓGICAS ASSUMIDAS PELA UMBANDA NAS DÉCADAS DE 1950 E 1960, E OS CONFLITOS COM A IGREJA CATÓLICA.	122
3.5	UMBANDA, DO APOGEU NOS ANOS DE 1970, AO DECLÍNIO A PARTIR DOS ANOS DE 1980.....	126
3.6	AS UMBANDAS NO SÉCULO XXI.....	131
	CONCLUSÃO.....	139
	REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, vamos apresentar o processo sincrético e contínuo pelo qual se deu o advento da religião Umbanda, instaurada em 1908, no Rio de Janeiro, procurando demonstrar que esse processo remonta ao Calundu, religião surgida, no século XVII, no Brasil colonial. Perpassa ainda, pela Cabula e pela Macumba, religiões que surgiram no século XIX, a primeira no início, e a segunda, por volta da metade deste mesmo século.

Ressaltamos que o processo de formação da Umbanda teve suas bases estruturais construídas em estreita consonância com as transformações sociais, políticas, étnicas e econômicas vivenciadas no Brasil República, no decorrer do século XX, submissa aos valores e aos interesses ditados pela classe dominante.

Alguns teóricos se interrogam sobre o processo de formação da Umbanda, indagando se ela é uma religião brasileira, ou se é uma religião de matriz africana. E se o processo que acontece em sua gênese é um processo de embranquecimento, de sincretismo, ou se é de hibridismo ou ainda, de bricolagem. A temática é complexa, a discussão é rica e enseja argumentos, até mesmo contraditórios, conflitantes, variando, inclusive, pelas escolas, principalmente antropológicas, por onde perpassa.

Nos sentimos extremamente motivada a enfrentar esse debate procurando fazer uma discussão teórica acerca dos conceitos de sincretismo, hibridismo e bricolagem para verificar os pontos em comum existentes entre eles, onde convergem, e também, onde se afastam.

Foi enquanto observadora e simpatizante da liturgia umbandista e da Linha Cruzada, que começamos a nos interessar pelo sincretismo religioso, e estudando fomos percebendo que hoje há uma discussão muito grande sobre essa temática acerca do sincretismo nos meios acadêmicos, principalmente, sobre o sincretismo religioso presente nas religiões afro-brasileiras, a começar pela própria denominação e significado do termo, onde existem diferentes posições e entendimentos a respeito. Neste contexto, há diversas posições e concepções teóricas, onde às vezes prefere-se o termo hibridismo, outras vezes bricolagem, e outras vezes, ainda, outros termos, tais como, justaposição, fusão, aculturação, simbiose, mistura, interpenetração, reinterpretação e transculturação. Diante desse debate começamos a nos perguntar quais as diferenças existentes entre esses termos? Há diferenças

entre eles? Daí a importância dessa pesquisa onde procuraremos verificar onde esses diferentes autores se encontram e onde se distanciam em suas teorizações. E no debate dessas discussões acadêmicas em torno do sincretismo, do hibridismo e da bricolagem, pretendemos elucidar quando, onde e de que forma a Umbanda se insere.

Assim, esta pesquisa se torna relevante uma vez que há todo esse acirrado debate acadêmico sobre essas questões, e o estudo a ser empreendido pode ser importante para o aprofundamento desses termos e para verificarmos a aplicabilidade na religião Umbanda.

No presente estudo, buscamos analisar nos três capítulos os processos desenvolvidos por meio de três fases religiosas contínuas, demonstrando que a Umbanda é o resultado da quarta fase desse processo.

No primeiro capítulo, vamos analisar os encontros culturais e religiosos que se deram no Brasil entre os europeus, principalmente, os portugueses, os indígenas e os negros africanos, que para cá vieram na condição de escravos, apresentando as consequências advindas das interpenetrações culturais e religiosas que se perfizeram entre esses povos. Também, vamos abordar os conceitos de sincretismo, hibridismo e bricolagem, trazendo à baila as acirradas discussões teóricas a respeito da temática, discorrendo sobre as aproximações e os distanciamentos existentes entre as diversas concepções utilizadas para esses termos.

No segundo capítulo, abordaremos sobre o surgimento das primeiras comunidades afrolusobrasileiras, que tiveram início no século XVII, com a chegada dos primeiros navios negreiros trazendo a bordo escravos africanos, em sua grande maioria de origem banto, que formaram as primeiras comunidades religiosas no Brasil, que foram chamadas de Calundus. Os Calundus que se formaram eram de predominância banto, mas também, se formaram alguns de origem jeje. Assim, deu-se o início da primeira formação sincrética religiosa através de três elementos, quais sejam: o africano, o ameríndio e o católico.

No início do século XIX, surge uma segunda fase desse processo sincrético, a Cabula, que no seu primeiro momento continuou perpetuando os três elementos presentes na formação dos Calundus. Na segunda metade deste mesmo século, a Cabula agrega aos seus rituais elementos do Espiritismo Kardecista, religião recém chegada ao Brasil Imperial oriunda da França. Com mais esse elemento configura-se um processo de sincretismo contínuo e aberto a novas possibilidades. Nesse

contexto, forma-se a Macumba carioca, no Rio de Janeiro, que agrega os quatro pilares da Cabula, e constitui a terceira fase do processo sincrético. Destacamos, que no final do século XIX, a Cabula é dizimada por ser uma religião revolucionária e conseqüentemente, ter se tornado uma grande ameaça para os senhores fazendeiros da época, mas, alguns de seus sobreviventes passaram a integrar a Macumba.

A partir de 1908, surge a Umbanda como resultado desse processo sincrético religioso contínuo, trazendo para sua base estrutural as quatro categorias que faziam parte da Cabula e que estavam na base estrutural da Macumba. No entanto, a Umbanda procurou se desvencilhar de grande parte dos elementos da Macumba por considerá-los atrasados e incompatíveis com o processo de modernização do Brasil. Com isso a Umbanda afasta-se, também, sistematicamente das matrizes africanas desencadeando um processo intenso de branqueamento.

No terceiro capítulo, vamos discutir sobre vários aspectos da Umbanda, tendo em vista que ela é o resultado de um processo sincrético que teve uma sequência contínua, obedecendo várias fases, com início da primeira, no Calundu, religião surgida no século XVII. Portanto, constatamos que a Umbanda é o resultado da quarta fase desse processo acumulativo e sincrético, que foi agregando elementos culturais e religiosos, à medida em que os encontros culturais iam ocorrendo entre os diferentes povos. A Umbanda se valeu de um processo de sincretismo intencional, que visava adequar-se aos contextos e às transformações econômicas, sociopolíticas, socioculturais e religiosas que ocorreram no país. Dessa forma, a Umbanda moldou-se de acordo com os acontecimentos sociais, econômicos, políticos e religiosos, conforme cada período histórico, buscando ser aceita e se legitimar como uma religião genuinamente brasileira.

Observamos que a Umbanda para conseguir seu intento procurou seguir fielmente o modelo social, político, econômico e religioso estabelecido no final do século XIX, com o advento da proclamação da República, desencadeando dessa forma, um processo de branqueamento que visava mudar o perfil fenótipo do povo brasileiro, para melhor ser aceita pelos países desenvolvidos, que serviam como parâmetro de modernidade, desenvolvimento e progresso.

Nesse período, no Brasil, a população era constituída, em sua grande maioria, de negros, mulatos e pardos, desse modo, a Umbanda procurava, sistematicamente, se afastar das matrizes africanas (OLIVEIRA, 2008) e por outro lado, se aproximava cada vez mais do Espiritismo Kardecista, absorvendo seus

elementos simbólicos. Isso caracterizava-se como um sincretismo intencional, que fazia parte de uma estratégia, também intencional, de se legitimar, pois o Espiritismo era uma religião aceita socialmente e pertencia a uma classe média branca.

Nesse terceiro capítulo, iremos discorrer, também, acerca da ascensão e do declínio da Umbanda, trazendo à baila os conflitos oriundos de sua relação com a igreja católica, e as medidas repressoras estabelecidas pela política do governo de Getúlio Vargas, que durou no primeiro governo de 1930 a 1945 (período conhecido como a ditadura de Vargas), e ainda no segundo de 1951 a 1954. Analisaremos a sua aproximação com o regime militar, instaurado no país, em 1964. Ressaltaremos o apogeu da religião Umbanda ocorrido nos anos de 1970, e seu posterior declínio no início dos anos de 1980, com o surgimento, principalmente, das religiões neopentecostais.

Em relação à metodologia utilizada em nossa tese, ressaltamos que ao se proceder uma determinada pesquisa científica em que se tem por objetivo investigar, comprovar determinada(s) hipótese(s) é preciso se escolher um método que conduza de forma mais satisfatória possível a conclusão dos objetivos propostos. Dessa forma, o método por nós escolhido foi o da pesquisa bibliográfica, que consiste na “atividade de localização e consulta de fontes diversas de informação escrita, para coletar dados gerais ou específicos a respeito de determinado tema” (ALMEIDA JÚNIOR, 2000, p. 100). A pesquisa bibliográfica se subdivide “em três momentos ou fases: identificação de fontes seguras; localização dessas fontes; e compilação das informações (documentação)” (ALMEIDA JÚNIOR, 2000, p. 101). Fases essas pelas quais a pesquisa a ser empreendida procurará efetivar de forma a concluir a contento o trabalho proposto.

Assim, a metodologia a ser utilizada, que é a pesquisa qualitativa realizada por meio de pesquisas bibliográficas, perpassará num primeiro momento pela coleta do material a ser consultado, que é “quando se utiliza materiais escritos” (MARCONI e LAKATOS, 2011, p. 7). Ressaltamos que a pesquisa bibliográfica é aquela que “utiliza fontes secundárias, ou seja, livros e outros documentos bibliográficos” (ANDRADE, 2006, p. 125). No decorrer do trabalho utilizaremos a pesquisa descritiva, que é aquela que “delineia o que é – e aborda também quatro aspectos: descrição, registro, análise e interpretação de fenômenos atuais, objetivando o seu funcionamento no presente” (MARCONI e LAKATOS, 2011, p. 6). Nos valeremos

ainda da pesquisa explicativa que é “um tipo de pesquisa mais complexa, pois, além de registrar, analisar e interpretar os fenômenos estudados, procura identificar seus fatores determinantes, ou seja, suas causas” (ANDRADE, 2006, p.125). A pesquisa explicativa tem por escopo “aprofundar o conhecimento da realidade, procurando a razão, o “porquê” das coisas; por isso mesmo está mais sujeita a cometer erros. Contudo, pode-se afirmar que os resultados das pesquisas explicativas fundamentam o conhecimento científico” (ANDRADE, 2006, p.125).

Ao procedermos a coleta do material a ser utilizado, selecionaremos as obras mais importantes relacionadas à temática objeto de estudo, e a seguir, faremos as leituras e os fichamentos respectivos dessas obras selecionadas. Por fim, procederemos as análises e interpretações dos dados coletados, momento fundamental de nosso trabalho, porque “a importância dos dados está não neles mesmos, mas no fato de proporcionarem respostas às investigações” (MARCONI e LAKATOS, 2011, p. 21). Dessa forma, “análise e interpretação são duas atividades distintas, mas estreitamente relacionadas e, como processos, envolvem duas operações” (MARCONI e LAKATOS, 2011, p. 22).

A pesquisa bibliográfica nesse sentido, foi por nós considerada como a mais apropriada para procedermos a contento o nosso trabalho, por entendermos que,

a pesquisa bibliográfica ou de fontes secundárias, abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc (MARCONI e LAKATOS, 2011, p. 57).

A pesquisa bibliográfica porém, não é simplesmente uma repetição ou uma compilação daquilo que já foi escrito sobre determinado tema, porque oportuniza analisá-lo sobre uma outra perspectiva, sobre uma outra ótica que ensejará conseqüentemente conclusões inovadoras (MARCONI e LAKATOS, 2011).

No mesmo diapasão, destacamos que “a bibliografia pertinente oferece meios para definir e resolver não somente os problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente” (MANZO, 1971, p. 32).

Por fim, queremos ressaltar que os conceitos são categorias importantes na concretização da pesquisa a ser empreendida, pois, propiciam a definição de uma teoria. Nesse sentido, “toda construção teórica é um sistema cujas vigas mestres

estão representadas pelos CONCEITOS. Os conceitos são as unidades de significação que definem a forma e o conteúdo de uma teoria” (MINAYO, 2004, p. 92). Eles ensejam o realinhamento da realidade proporcionando um novo olhar e uma nova análise, constituindo-se, portanto, num instrumento que propiciará um percurso criativo, conforme destaca Minayo, os conceitos “se tornam um caminho de ordenação da realidade, de olhar os fatos e as relações, e ao mesmo tempo um caminho de criação” (MINAYO, 2004, p. 92).

Desse modo, apresentaremos a religião Umbanda como o resultado de um processo religioso altamente sincrético e contínuo, que veio se formando no Brasil, desde o final do século XVI, com a chegada dos primeiros escravos negros, que na sua grande maioria pertenciam ao tronco linguístico banto. Constatamos que o sincretismo presente nas bases estruturais da Umbanda foi determinante para o seu processo de consolidação e legitimação, desde o seu nascedouro em 1908, até os dias atuais. Percebemos que a Umbanda utilizou a partir de 1920, de um sincretismo religioso intencional, atribuindo uma maior ou menor ênfase e valor a determinados elementos sincréticos presentes em sua estrutura, visando procurar moldar-se às transformações sócio-culturais, políticas, econômicas e religiosas, que ocorreram nesse período compreendido de 1908 a 2000. Também abordaremos os segmentos umbandistas ascendentes mais significativos, vivenciados no século XXI, quais sejam, a Umbanda Sagrada, a Umbanda Iniciática, e a Linha Cruzada.

1 BRASIL: UM PAÍS DE ENCONTROS CULTURAIS E RELIGIOSOS

Nesse primeiro capítulo abordamos de forma panorâmica os encontros culturais e religiosos ocorridos no Brasil desde o período colonial até os dias atuais, dando ênfase às três etnias principais: a europeia, a indígena e a africana, que se encontram na base da formação da cultura brasileira. Analisamos os conflitos advindos dos choques culturais e religiosos que se desenrolaram ao longo do tempo entre os europeus, de um lado, na condição de dominantes, e de outro, os índios e os negros africanos na condição de dominados. Os europeus quando para cá vieram trouxeram em sua bagagem costumes e crenças muito diferentes das culturas que aqui se encontravam. Os europeus se encontravam atrelados à igreja católica romana da época, que havia estabelecido alguns acordos com a coroa portuguesa. Nesse sentido, ambos tinham interesses comuns sobre as etnias dominadas, onde respectivamente buscavam proceder à catequização e também angariar mão de obra escrava. Este contexto histórico será palco para a formação de novos hábitos, costumes e crenças. Destacamos por fim, os acontecimentos que deram causa a essas novas crenças e novos valores, que foram resultantes dos confrontos estabelecidos por essa religião majoritária ao combater e oprimir as crenças tradicionais dos negros e dos indígenas. Dessa forma, analisamos esses processos para que pudéssemos entender a formação da religião Umbanda.

1.1 O ENCONTRO DOS EUROPEUS COM AS SOCIEDADES INDÍGENAS NO BRASIL

No Brasil ocorreu o encontro entre, principalmente, três culturas distintas. Esses encontros, entre os europeus (mormente os portugueses), inicialmente com os indígenas e posteriormente com os negros africanos se deram em alguns momentos de forma abrupta e em outros de forma mais amena, com certas negociações entre as partes envolvidas nesses encontros. Porém, havia por parte da grande maioria dos colonizadores a tentativa de impor de forma verticalizada os seus valores e as suas crenças religiosas. Dessa forma, não se pode furtar ao fato de ter o primeiro, o colonizador, em última análise, se constituído como escravista, o segundo ter sido invadido e dominado em suas próprias terras de origem, e o

terceiro degradado de sua pátria e comprado como se fosse mercadoria, pelos senhores proprietários ligados à elite dominante.

A cultura europeia, no período colonial, estava influenciada pelos preceitos do cristianismo medieval, onde a igreja católica dominava a vida cultural, e para os europeus ser cristão significava fazer parte de uma mesma família. Portanto, os povos que não eram cristãos eram vistos, normalmente, como pagãos e hereges (BIRMAN, 1985[a], D'ADESKY, 2001). A dicotomia entre Deus e seres demoníacos estava fortemente presente no cotidiano de grande parte da vida dos indivíduos, onde as tempestades eram concebidas como um castigo de Deus, e as pestes, as doenças e outros infortúnios, como ações advindas da maldade desses seres diabólicos (SOUZA, 1986). A cultura europeia era fortemente influenciada pelo catolicismo cristão e a igreja detinha o monopólio do saber, pois somente os monges eram letrados, vez que a Igreja era a grande detentora das produções literárias existentes, situação esta consolidada, principalmente, após a invenção da imprensa no século XV (SCHMIDT, 1999).

Portugal logo após a descoberta do Brasil tratou de ocupar a nova terra encontrada, tendo em vista a necessidade de consolidar o seu poderio político e econômico, afastando do litoral brasileiro, outras nações, dentre elas, a Holanda e a França, principalmente essa última, que por ali transitavam, e já haviam, inclusive, se instalado fortemente em alguns pontos ao longo da costa marítima. Para Benedito Ferreira Marques (2012) e Emílio Alberto Maya Gischkow (1988) a partir de 1531, se iniciou uma significativa política de colonização para que o Brasil fosse rapidamente ocupado, e nesse sentido, foram realizadas inúmeras concessões de terras a pessoas privilegiadas, aos senhores nobres de Portugal, que quisessem vir morar aqui e cultivar essas terras recebidas como doações¹. Entre essas pessoas se encontravam, também, os judeus convertidos, os chamados novos cristãos, como eram denominados os judeus que haviam se convertido à religião católica.

¹ Por meio desse processo de concessão de grandes extensões de terras, ocorrido por volta de 1531, foram criados incontáveis latifúndios originando, dessa forma, a excruciante problemática terreal que vigora em nosso país até os dias atuais. Os nobres senhores que as recebiam, também, deveriam em contrapartida ter que cumprir certas obrigações que incluíam, além das duas supracitadas, de morar na terra e ter que cultivá-la, deveriam, também, demarcar essas novas terras recebidas, submetê-las a uma posterior demarcação e ainda pagar os tributos que eram exigidos. Mas, desnecessário registrar que em sua grande maioria tais obrigações não eram cumpridas, mesmo havendo duas consequências graves previstas para o caso de quaisquer descumprimentos das mesmas, que eram o pagamento de multa, pois caíam em comisso, além de perda da terra, que era novamente reincorporada aos bens pertencentes à Coroa portuguesa para ser redistribuída a novos interessados (GISCHKOW, 1988; MARQUES, 2012).

Posteriormente, por volta dessa mesma época, a colonização foi efetivada, também, pela vinda de pessoas que eram degredadas, por haverem sofrido pena de exílio ou outros tipos de banimento, como punição a atos tidos como criminosos praticados em Portugal, e para essas pessoas vir para cá constituía de certa forma um grande castigo (SOUZA, 2009).

Destacamos que a partir de 1497 começaram em Portugal, de forma bastante acirrada algumas perseguições em relação aos negros, mulatos, judeus, mouros e ciganos que eram considerados cristãos novos e sofriam preconceito racial e muitas perseguições do Santo Ofício da igreja católica e da nobreza lusitana, foram degredados para as colônias, especificamente a do Brasil (CARNEIRO, 2005).

1.1.1 A necessidade da mão de obra escrava

Como já havia sido feita a exploração e o cultivo da cana de açúcar² pelos portugueses em outros lugares, tais como, nas ilhas de Cabo Verde, de São Thomé e Príncipe, na África, e anteriormente nas Ilhas dos Açores e da Madeira, eles aproveitaram a oportunidade para estender os seus vantajosos negócios até o Brasil enquanto se dedicavam, concomitantemente, à procura de ouro por terras brasileiras. E ao fazê-lo tornou-se extremamente necessário a vinda maciça de escravos para que ficasse garantida a mão de obra de que se precisava, pois, “nesse sistema, que combinava a plantação de cana com o engenho que a transformava em açúcar, o trabalho de escravos era peça-chave” (SOUZA, 2009, p. 54). E para que essas atividades ligadas à produção de açúcar fossem vantajosas era preciso um trabalho extremamente árduo e incessante onde se trabalhava muitíssimo e em contrapartida não se recebia absolutamente quase nada. Nesse sentido, “os camponeses portugueses - trabalhadores livres- não viajariam ao Novo Mundo para aqui conhecer uma vida ainda pior do que a europeia” (MAESTRI, 1994, p.17).

Inicialmente os europeus que vieram para o Brasil, dentre eles, os portugueses, tinham objetivos bem definidos de proceder a colonização e desenvolver atividades ligadas à extração de madeiras, especificamente, do pau-brasil, que era abundante em nosso país. Os primeiros contatos dos europeus com os nativos pertencentes às sociedades indígenas, que aqui se encontravam,

² Inicialmente houve no Brasil a exploração de pau-brasil, e só posteriormente que os portugueses desenvolveram atividades ligadas ao cultivo e à produção da cana de açúcar, e do extrativismo de minérios e de outras riquezas para enviar para a metrópole.

chamados de *brasis* pelos colonizadores portugueses que ocuparam a costa terrestre, se deram, inicialmente, por meio de uma relação de troca, onde permutavam armas, bugigangas e ferramentas diversas por animais e outros produtos nativos, e só posteriormente que ocorreram as tentativas de submetê-los à escravidão (MAESTRI, 1994).

1.1.2 A troca da mão de obra indígena pela africana

As sociedades nativas que aqui se encontravam antes da vinda de escravos negros africanos se mostraram em diversas ocasiões muito resistentes ao regime de escravidão imposta pelos portugueses. Entretanto, os motivos que os levaram realmente a fazerem a substituição da mão de obra escrava indígena pela africana foi o fato das sociedades indígenas terem, também, apresentado um quadro de pouca resistência física, devido à exaustão a que eram submetidos pelo trabalho escravo executado, e pelas diversas doenças graves que os acometiam trazidas da Europa. Eles não se alimentavam direito, ficavam mal acomodados nas instalações que lhes eram reservadas, constituíam um universo de pessoas “derrotadas, estressadas, escravizadas, vivendo sob condições de vida e trabalho infernais, golpeadas continuamente por epidemias desconhecidas” (MAESTRI, 1994, p. 26). Nesse sentido, os portugueses concluíram que deviam substituir de fato a mão de obra indígena.

A ineficiência atribuída aos índios pelos portugueses para o desenvolvimento dos trabalhos árduos e contínuos, era em função da existência das diferentes doenças trazidas pelos europeus como varíola, sarampo e outras doenças transmissíveis. Isso desencadeou um processo de indolência e fragilidade entre os índios, somado ao fato de verem suas terras roubadas, a assistirem verdadeiros genocídios, muitas torturas, imposições violentas, e de serem obrigados a negarem as suas próprias crenças e tradições, inclusive, religiosas. Dessa forma, ocorreu não só a dizimação do aspecto físico, mas também, a referente ao aspecto cultural e religioso, onde lhes foi inculcada a ideia de serem seres inferiores, tendo que abrir mão de suas crenças e de seus hábitos, para adotar os do colonizador, inclusive, a obrigatoriedade de aprender a nova língua, o português (MAESTRI, 1994).

Ressaltamos que os indivíduos pertencentes ao tronco linguístico tupi ou tupi-guarany, que na época do descobrimento era predominante por congregar uma

diversidade significativa de etnias, acreditavam em deuses como *Tupã*, deus do trovão e do sol, Jaci, deusa da lua, e também, em outras divindades ligadas à natureza. Entretanto, a partir do encontro com os europeus (os portugueses), estes procederam uma ressignificação dessas divindades indígenas, com a adoção de concepções advindas de uma cosmovisão antagônica a que eles concebiam. Existiam ainda, outros troncos linguísticos, como os macro-jês e os arauaques, que tinham praticamente a mesma cosmovisão dos tupi-guarany, e vivenciaram igualmente o mesmo processo de ressignificação de suas crenças religiosas. Nesse sentido, podemos perceber que o encontro cultural e religioso ocorrido entre os portugueses e as sociedades indígenas que aqui já habitavam “foi mais que um encontro de culturas: foi uma trombada” (SCHIMIDT, 1999, p. 148). Entretanto, o colonizador em outros momentos, através da ação missionária desenvolvida, que visava catequisar os indígenas, procurou estabelecer uma mediação cultural, em que se praticava a alteridade, e se levava o outro em consideração, por meio de uma ação que estimulava a ressignificação das crenças e das tradições indígenas, adaptando-as a contextos novos, através de “um trabalho contínuo de construção e reconstrução de códigos comunicativos” (MONTERO, 2006, p. 32). Percebemos que neste contexto, de encontro entre diferentes culturas e crenças religiosas, ambos os lados se transformam, e cada um deixa de ser um pouco o que tinha sido anteriormente, pois não se constituem em blocos monolíticos estanques (AGNOLIN, 2006).

Na conquista espiritual do novo mundo, alguns padres, porém, utilizando-se da catequese de certa forma demonizaram as crenças indígenas e as práticas dos pajés, pois fizeram correspondência da divindade Anhã ou Anhangá com o demônio ou diabo cristão, fazendo alusão e cristalizando a dicotomia entre bem/mal que não existia na cosmovisão indígena. Por outro lado, na esteira das ressignificações procederam a correspondência da divindade Tupã, o deus do trovão, com o Deus do cristianismo, dos brancos colonizadores, afirmando que o deus Tupã era o mesmo Deus cristão. Ainda associaram o mito do caraíba (homem branco) Sumé³, dos Tupinambás a São Tomé, santo e apóstolo cristão da tradição católica. Alguns padres catequizadores da época, se auto denominaram representantes do apóstolo Tomé, e

³ O historiador, Frei Fidélis Maria Di Primiero (1952) afirma que Sumé ou Xumé era um Grão Sumo Sacerdote sumério que esteve entre os índios do Brasil muitos anos antes da colonização europeia, aproximadamente 3.000 a.C. Frei Fidélis atribui também, a Sumé, a idealização do caminho de Piabirú. Disponível em <http://www.blogdodelmanto.blogspot.com/2011/05/templo-negro-falico.html>. Acesso em: 16 dez. 2011.

valeram-se da semelhança fonética entre os vocábulos Sumé e São Tomé, para afirmar que tratava-se da mesma pessoa, com o intuito de desconstruir o arcabouço simbólico dos indígenas para que pudessem consolidar a catequese. Isso facilitou a expansão e a consolidação do processo de cristianização, conseqüentemente, o de dominação das sociedades indígenas (AGNOLIN, 2005; POMPA, 2006). Alfredo Bosi (1992) denominou essa situação de mitologia paralela, quer dizer, não era nem preceito cristão e nem crença Tupi, mas um terceiro espaço simbólico constituído a partir da tentativa de tradução efetuada pelos padres, ao procederem essas associações de diferentes crenças religiosas. Mitologia paralela, essa que só foi possível, portanto, por causa do processo de cristianização.

As sociedades indígenas a despeito de não terem sido escravizadas pelos colonizadores portugueses como foram os africanos, contribuíram significativamente para a formação de nossa identidade cultural e religiosa em várias regiões brasileiras, principalmente, nas regiões do norte, do centro-oeste e do sul, onde percebemos até os dias atuais a presença de sua herança cultural nos rituais religiosos, que são praticados em vários cultos de algumas religiões do país. Dentre esses, o culto praticado na religião Umbanda, que constitui o nosso objeto de estudo, e vamos ver que congrega alguns elementos trazidos dos rituais indígenas.

1.2 A CONSOLIDAÇÃO DA MÃO DE OBRA AFRICANA

Os portugueses passaram a explorar a costa atlântica da África a partir do início do século XV, e a finalidade principal inicialmente era encontrar ouro nessas terras, mas também, procuravam achar um caminho para as índias, e concomitantemente desejavam levar a doutrina do cristianismo a outras pessoas. Mas, os portugueses não foram os primeiros povos a levar o cristianismo para a África, tendo em vista que existiam cristãos em Alexandria, no Egito, já desde o século II, e havia pregações do evangelho, no século IV, na Núbia e em Cartago, onde se localiza atualmente a Tunísia. O cristianismo, também, era praticado na Etiópia que o adotou, a partir do século VI, como a religião oficial de seu país (SOUZA, 2009).

O islamismo se fez presente a partir do século VII, no norte da África com a chegada dos árabes a essa região e se tornou, com o passar do tempo, uma religião extremamente importante, pois influenciou significativamente as crenças e a cultura

do povo africano, não só os que habitavam o norte, mas também, os que habitavam a parte oriental da África. Foi por essa razão que os portugueses quando chegaram à costa atlântica encontraram alguns povos africanos que eram islamizados, dentre eles, os *berberes*, e quando aportaram à costa oriental da África, no século XVI, encontraram os *zimbalués*, que também haviam sofrido forte influência do islamismo em suas culturas (SOUZA, 2009).

Os portugueses, ao desembarcaram na África encontraram em andamento um dinâmico processo de comércio de escravos existentes em seu interior que, entretanto, não resta a menor dúvida foi maximizado com a presença deles, tendo em vista a necessidade dessa mão de obra escrava valiosa para poderem desenvolver a contento as atividades ligadas aos engenhos da cana de açúcar instalados no Brasil, já que a mão de obra indígena se havia mostrado infrutífera pelos motivos mencionados anteriormente. Daí o motivo principal da existência de grande diversidade de etnias de africanos escravizados vindos para o Brasil, independentemente da variedade dos locais de onde partiam ou da feira de onde eram comprados que serviram de referência para identificá-los enquanto pertencentes à essa ou àquela etnia.⁴ Ressaltamos que essas diferentes etnias africanas apresentavam em alguns aspectos uma organização cultural, social, política, econômica, linguística e religiosa bem diferentes uma das outras, apesar de haver alguns pontos em comum entre elas (SOUZA, 2009). Portanto, essas etnias pertencentes a um ou mais troncos linguísticos, quando chegaram ao Brasil, no período colonial, já se encontravam inseridas num dinâmico processo de sincretismo intertribal, que havia se iniciado anteriormente em solo africano (VALENTE, 1976).

No processo da diáspora africana foram misturadas diversas etnias de diferentes troncos linguísticos com o objetivo de dificultar uma possível relação de socialização entre os negros que vieram para o Brasil na condição de escravos.

⁴ O vocábulo etnia é de origem grega, mas, a sua utilização é recente, pois, passou a ser empregada na língua francesa somente por volta do final do século XIX (AMSELLE e M'BOKOLO, 1985). Etnia é uma palavra que se pretende ser científica e que substitua a palavra raça, que traz uma concepção carregada de ideias preconceituosas. Etnia significa uma sociedade ou grupo de homens que é caracterizada por afinidades culturais, linguísticas, religiosas e de diversos hábitos e tradições. Ressaltamos que a ideia de pertença a um determinado grupo implica a ideia da existência de outros grupos excluídos e propicia, dessa forma, o surgimento de uma consciência de separação. Assim, “as teorias da etnicidade acentuam o fato de que o Nós constrói-se em oposição ao Eles (...) “ao mesmo tempo que afirma um Eu coletivo, nega um Outro coletivo” (POUTIGNAT, 1998, p.122-3)

Assim, se deu o processo denominado de teoria da milonga⁵, ou mistura de etnias e de línguas (SERRA, 1995). Destacamos que Ordep Serra (1995) descreve um pronunciamento feito por Xicarangomo Esmeraldo Emetério de Santana, um babalorixá⁶ que ele denominou de venerável Santana, onde este último descreve os ritos e os cânticos praticados nas senzalas pelas várias etnias africanas (nações) existentes no Brasil colonial, que utilizando pedaços de rituais e cânticos pertencentes às diferentes nações, formavam um só culto, como se fosse uma colcha de retalhos. Isso o babalorixá supracitado denominou de milonga, ou seja, uma grande mistura.

Nesse contexto, dá-se o início da formação de identidades que são resultantes desses encontros culturais e religiosos ocorridos entre as etnias africana, ameríndia e europeia, esta última na condição de cultura dominante. Vejamos a formação da nova identidade africana.

1.2.1 A formação da nova identidade africana

Para entender essa nova formação da identidade africana, primeiramente iremos discorrer acerca da expressão identidade que apresenta uma forma ambígua, ou seja, um caminho de mão dupla (OLIVEIRA, 2000). Nesse sentido, a formação dessa nova identidade africana constitui-se a partir dos modelos existentes advindos da política estabelecida pelo poder dominante, à qual pertencia o colonizador. A construção dessa identidade foi uma das formas encontradas pelo negro para que pudesse vir a sair da condição desumanizada em que vivia, pois, ao assumir o perfil estabelecido por seu senhor, ele tinha o objetivo de que este viesse a lhe perceber e a lhe aceitar como um ser humano (ORTIZ, 2000).

A nova identidade do negro no Brasil formou-se espelhada na identidade do seu senhor, de etnia branca, que era a sua referência, uma vez que se baseava na sua forma de se vestir, de comer, e especialmente de praticar as suas crenças. O negro passa a ser o reflexo do branco, pois, para que ele possa vir a ser

⁵ Milonga na língua *kimbundo* significa mistura (SERRA, 1995).

⁶ Babalorixá é um sacerdote ou Pai de Santo de terreiro. Essa palavra é de origem yorubá. No dicionário yorubá-português, de autoria de José Beniste, o vocábulo *Bábálórísá*, significa “sacerdote de culto às divindades denominadas Orixás” (BENISTE, 2011, p.148). E no dicionário de cultos afro-brasileiros, de autoria de Olga Gudolle Cacciatore, Babalorixá “é o chefe masculino de terreiro (...) denominado, popularmente, Pai-de-santo. Dirige tanto o corpo administrativo e auxiliar como o corpo sacerdotal, bem como todas as cerimônias rituais” (CACCIATORE, 1988, p. 59).

reconhecido como sujeito, ele tem que negociar, se apropriar de alguns elementos da cultura e da religião do seu senhor, mas, sem perder totalmente as características de sua cultura. Neste contexto, forma-se uma identidade nova que congrega valores de ambas as culturas, mas, com predominância dos traços culturais do dominador.

O negro percebeu a necessidade de criar uma forma de se apropriar daquilo que o outro possuía para que pudesse ser percebido como igual a esse outro. Há o desejo de ser o outro pelo que o outro representa e tem, e que o negro almeja ardentemente possuir, porém, ao atingir o patamar de igualdade face ao branco, as fronteiras mudam e um outro patamar surge, que o desafia no sentido dele ter que alcançá-lo novamente. Assim, “não existe uma única fórmula que dê conta de uma sociedade, pois, antes mesmo de uma nova fórmula ter acabado de desalojar as velhas, já há outra nova para suplantá-la” (HOCART, 1952, p. 57)⁷. Na estruturação dessa nova identidade, o negro vale-se de uma fórmula, que podemos denominar de sincretismo, sobre o qual vamos discorrer mais adiante, e ainda, no momento em que analisaremos a formação estrutural da religião Umbanda.

As identidades dos indivíduos são resultantes das trocas, dos empréstimos e das negociações que ocorrem no cerne dos encontros entre duas ou mais culturas diferentes. Nesse sentido, o primeiro elemento que, provavelmente, contribuiu para a formação da identidade que os negros ao virem para o Brasil foram adquirindo, se deu como consequência das identificações que lhes eram atribuídas pelos colonizadores portugueses ao transportarem-nos para o Brasil (SOUZA, 2009). Os negros além de não serem vistos como pertencentes às suas reais famílias de origem, não eram nem chamados pelos seus verdadeiros nomes, mas sim, como indivíduos vindos de Guiné, da Costa da Mina ou de Angola. Dessa forma, “a procedência uma vez registrada se transformava num atributo do nome, uma verdadeira identidade que acompanhava o escravo ao longo da vida mesmo depois do forro” (SOARES, 2000, p. 105). Os africanos forçaram a construção de uma nova identidade, mas não conseguiram deixar de ser estranhos do ponto de vista do colonizador branco, que os via como diferentes, pegajosos, que deviam permanecer separados, pois eles ameaçavam acabar com os limites das fronteiras existentes para manter a identidade nacional. Assim,

⁷ “There is no single formula that accounts for a society because, even before a new formula have just displace the old, is already emerging for a new one supplants it” (HOCART, A. M. *The Northern State of Fiji*. Londres: Royal Anthropological Institute Occasional, 1952, p. 57). (tradução nossa).

o perigo deve ser assinalado, os nativos devem ser advertidos e mantidos em alerta para não sucumbirem à tentação de comprometer os caminhos separados que fazem deles o que são [...] O estigma parece ser uma arma conveniente na defesa contra a importuna ambiguidade do estranho. A essência do estigma é enfatizar a diferença que está em princípio além do conserto e que justifica portanto uma permanente exclusão (BAUMAN, 1999, p. 77).

As novas denominações genéricas recebidas em relação à região de onde provinham os negros eram chamadas de nações, e passaram a fazer parte de sua própria identidade. Isso os vinculava ao mundo original africano do qual provinham, conferindo-lhes a qualidade de pertencimento àquela determinada nação nomeada, mesmo se constituindo como caráter de generalidade, levando-se em conta a verdadeira origem da etnia dos mesmos e as especificidades pertinentes ao grupo do qual eles verdadeiramente se originavam (SOUZA, 2009).

O processo de formação das novas identidades dos negros se encontra muito mais relacionado às condições de vida que passaram a vivenciar, como escravos no Brasil, do que à forma com a qual viviam na África. Diante deste contexto, o termo nação deveria ser substituído pelo termo etnia por ser um termo mais fluido, e mais utilizado atualmente, confundido, inclusive, com o termo cultura, e que melhor representa a maleabilidade dos povos negros que tiveram seus valores, suas crenças e tradições, inclusive, as religiosas, diluídas desde que habitavam a África (SOUZA, 2006). Porém, devemos “considerar que a identidade se constrói e se reconstrói no interior das trocas sociais” (CUCHE, 2002, p.183).

O vocábulo nação não se dirige obrigatoriamente a um grupo étnico somente, pois pode compreender um grupo de indivíduos que partiram de um mesmo lugar, de um mesmo porto, independentemente de suas origens étnicas. Marisa Soares (2000) destaca que deveria se substituir o vocábulo nação pelo vocábulo etnia,

ressaltando que a nação é definida num quadro de relações coloniais, sendo posteriormente incorporada pelo grupo. Quanto à utilização do conceito de etnia, permitiria uma análise no campo das relações sociais e da cultura, inserindo os indivíduos em seus ambientes específicos (SOARES, 2000, p.115).

Etnia é um termo que está estreitamente ligado à noção de grupo. Assim, a concepção de etnia não pode estar desvinculada da ideia de grupo, quando se procede a busca de seu significado. A noção de etnia, portanto, “não tem substância, adquirindo-a apenas quando associada a um grupo” (OLIVEIRA, 1976, p. 82).

Etnicidade, termo derivado e parente do vocábulo etnia, é um conjunto de características comuns a um determinado grupo de pessoas que as fazem diferentes de outros grupos, diferenciando-os frente a outros grupos. (BRANDÃO, 1986). A partir do encontro de um grupo étnico com outro, os sistemas simbólicos de ambos vão se modificar face às trocas culturais e religiosas ocorridas e aos empréstimos consolidados, gerando várias modificações e desencadeando um processo de ressignificação por parte de ambos os grupos envolvidos. Entendemos que os encontros étnicos e os empréstimos adquiridos entre os diferentes grupos, propiciam o campo fértil para o surgimento do sincretismo religioso, que é resultante dessas trocas simbólicas que são ressignificadas, mas que, entretanto, mantém alguns elementos originais pertencentes as culturas originais de cada um deles. A construção das identidades dessa forma, manterão alguns traços de ambas as culturas envolvidas nesses encontros, pois, “não há identidade em si, nem mesma unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a outra” (CUCHE, 2003, p. 183). Nesse sentido, a nova identidade africana se forma a partir da identificação com aquilo que serviu como referencial e é percebido na outra cultura. A formação da nova identidade africana construída numa condição e espaço de cultura dominada, se deu de forma imposta, apesar de ter ocorrido algumas relações de trocas, negações, ganhos e perdas entre ambas as culturas envolvidas.

Os negros quando chegaram ao Brasil, desempenharam as mais diferentes funções. Vejamos algumas das mais importantes por eles desempenhadas.

1.2.2 As funções desempenhadas pelos negros no Brasil

Para o Brasil, na qualidade de escravos, vieram cerca de cinco milhões de negros africanos, pelo período de cerca de trezentos e cinquenta anos⁸ que aqui desempenharam as mais diversas funções, dentre elas, podemos citar, de forma em geral, aquelas ligadas aos inúmeros serviços domésticos, em que desempenharam,

⁸ Este período de 350 anos aproximadamente compreende o lapso temporal decorrido desde meados do século XV até o fim do tráfico negreiro ocorrido em 1850. Ressaltamos porém, que mesmo depois de ter sido proibido o tráfico de escravos pelo advento no Brasil da lei Eusébio de Queiroz, esse tráfico se prolongou de forma clandestina até 13 de maio de 1888, com a edição da lei Áurea que pôs fim definitivo a esse tráfico de escravos não sendo mais possível a partir daí empreendê-lo. O Brasil foi o último país das Américas a abolir a escravidão de seu território e o concomitante tráfico de escravos negros africanos, mas foi um dos primeiros países a adotá-la (MAESTRI, 1994, p. 5).

principalmente as atividades de amas de leite, babás, cozinheiras, lavadeiras, passadeiras, fazedoras de tachadas de doces variados, conforme a produção de cada estação do ano. Também as ligadas às atividades agrícolas, como lavradores, trabalhadores nos canaviais, nos engenhos de produção do açúcar, e nas plantações de café. Ainda, as ligadas às minas em busca de ouro, diamantes, entre outras pedras preciosas. Os negros, também, desempenharam funções junto à administração pública, em atividades de pavimentação das ruas, coleta dos dejetos e na construção de casas e sobrados, seja para servirem como residência, ou seja, para abrigarem o funcionamento de instituições públicas e particulares, e também, na construção de diversas igrejas espalhadas por todo o país. Trabalharam como vendedores ambulantes, principalmente, de comidas, e em outros ofícios, como artesões, carpinteiros, sapateiros, alfaiates e seleiros (SOUZA, 2009).

Os negros tiveram que aprender a nova língua, o português, para que assim pudessem se comunicar com os senhores seus donos. Entendemos o quanto isso pode ter sido difícil, uma vez que o aprendizado dessa nova língua trouxe outras representações simbólicas diferentes, tendo eles que se adaptar a uma nova linguagem de uma outra dimensão cultural correspondente a um diferente sistema simbólico. Compreendemos que “a dimensão simbólica da linguagem institui de modo concomitantemente a singularidade do horizonte hermenêutico, a abertura para a inter-relação entre sujeitos diversos e a intercomunicação entre sociedades diferentes” (RUIZ, 2004, p. 195).

Na condição de escravos recém-comprados, quando da vinda para o Brasil, ainda, nos navios que os transportavam, os negros procuraram se comunicar uns com os outros na tentativa de buscar minimizar as agruras da excruciante travessia. Neste contexto, “o medo ou a alegria, o desejo ou a angústia, em resumo, a tensão das impressões se descarrega na representação da palavra. O som preferido, o gesto encenado, isto é, a linguagem, permitem extravasar, criando sentido, a excitação das impressões” (RUIZ, 2004, p. 211).

Os negros com o passar do tempo tiveram a necessidade de se organizar para que pudessem recriar um universo semelhante ao de seus ancestrais africanos e com isso, reviver e reavivar a África simbólica que traziam armazenadas em suas memórias. Assim, eles constroem por meio de um imaginário mítico, um espaço onde vivenciam um processo religioso composto tanto de elementos africanos como católicos, portanto, altamente sincrético, vez que é resultante do encontro cultural,

religioso e linguístico ocorrido entre duas culturas religiosas tão distintas entre si. A criação das irmandades leigas negras no Brasil é fruto dessa busca por recriar um espaço simbólico, composto de elementos de origem africana, em que eles possam vivenciar as suas crenças religiosas. Vejamos a seguir a origem de sua criação e as implicações antropológicas e sociológicas advindas com o seu surgimento.

1.3 AS IRMANDADES LEIGAS NEGRAS NO BRASIL

Os negros quando ainda habitavam na África constituíam um líder ou um chefe que cuidava do bem estar de todos e resolvia os problemas e os conflitos que ocorriam em seus reinos. Eram pessoas que dominavam as técnicas e as maneiras de se comunicarem com o além, de onde se buscava obter as soluções para os problemas que afligissem os indivíduos. Dessa forma, quando aqui chegaram, eles passaram, também, a escolher esse líder ou chefe à medida que iam se organizando, enquanto comunidade, ao longo do território brasileiro, e tal “costume foi adotado pelos seus descendentes e incorporado às festas dos santos católicos cultuados pelos negros”⁹ (SOUZA, 2009, p. 117).

Os líderes ou chefes dos negros foram denominados inicialmente reis negros, e eram festejados e perpetuados por meio de irmandades leigas, sendo “coroados na igreja e festejados com danças e cantos pelas ruas, ao som de ritmos e instrumentos de origem africana” (SOUZA, 2009, p. 117).

As irmandades leigas negras que surgiram no Brasil, a partir do início do século XVII, foram uma maneira de organização religiosa dos africanos, como tentativa de busca de soluções para minimizar as situações extremamente adversas vividas cotidianamente por eles. E essas irmandades leigas tiveram o estímulo e a aceitação por parte da igreja católica, mas isso não se constituía uma benesse por parte dela, pois, ao tomar essas atitudes o fazia com o interesse de dispersar os negros para impedir que eles viessem a se unir. Tendo em vista concretizar essa política de procurar dividi-los, certas restrições eram impostas quanto à formação

⁹ Esses reis negros eram reconhecidos enquanto autoridade máxima, durante todo o tempo em que duravam as festas que se realizavam em sua homenagem, onde eram até o século XVIII denominados reis de nação, e posteriormente a partir do século XIX denominados Reis do Congo. As festas e os reis negros iam “agrupando sob seu manto comunidades negras que percebiam menos suas diferenças internas e ressaltavam a origem africana que unia a todos” (SOUZA, 2009, p. 117). Ressaltamos que no decorrer do ano, os reis negros eram ainda procurados para a solução de problemas individuais, e ou de conflitos que ocorriam entre os escravos e os senhores, ou ainda com os administradores da colônia (SOUZA, 2009).

dessas irmandades que seriam compostas apenas por determinadas etnias específicas ou nações como eram conhecidas. Assim, “permitia-se que os negros formassem irmandades; mas a irmandade de Nossa Senhora da Glória só para os angolas, a irmandade do Nosso Senhor do Passossó para os nagôs, outra só para os jejes” (SERRA, s/d, p. 5).

Por outro lado, como na África os reis do Congo, desde o final do século XV, já haviam adotado o catolicismo, isso levou os reis de Portugal a considerá-los como irmãos e a verem com bons olhos a formação dessas irmandades leigas negras no Brasil, principalmente porque eles “viam na rememoração do reino do Congo cristão um sinal da inserção pacífica dos negros da sociedade escravista brasileira” (SOUZA, 2009, p. 117).

As irmandades leigas cultuavam cada qual seu santo particular, ao qual lhe tinham grande devoção. Havia um leque de normas relativas à administração dessas irmandades e aos direitos e deveres cabíveis aos participantes, que deveriam ser seguidas rigorosamente por todos os irmãos¹⁰. Essas normas eram denominadas compromisso e tinham que ter obrigatoriamente a aprovação da igreja católica, antes de serem implantadas. As irmandades leigas eram de certa forma uma maneira de se exercer o controle sobre os negros e seus descendentes, uma vez que além das restrições já citadas, não se permitia também, que eles praticassem, por exemplo, os rituais de passagem ou de iniciação, tais como, a feitura de santo, a raspagem de cabelos da cabeça (ato de preparação para a feitura de santo ou catulação), o uso da camarinha, os sacrifícios de animais e as oferendas de um modo em geral, e ainda combatiam ferozmente os rituais de incorporação (de transe ou possessão). A partir do século XIX, no Brasil imperial, as irmandades leigas foram sendo substituídas pouco a pouco por algumas agremiações civis (SOUZA, 2009).

Ao longo da história do Brasil se formos fazer uma análise mais apurada dos fatos ocorridos em relação à presença do negro, perceberemos que nunca houve, por parte dos colonizadores, os detentores do poder dominante, uma forma homogênea de se pensar em relação às suas manifestações religiosas, as suas festas e aos seus respectivos rituais ou quaisquer outras organizações religiosas. A vivência dessas manifestações religiosas foi, desde o Brasil colonial, pautada por posições bastante discordantes, onde ora se era a favor das mesmas, tolerando-as

¹⁰ Os participantes das irmandades leigas se consideravam como irmãos, e essa era a denominação que utilizavam, inclusive, para se tratarem entre eles.

apenas, no sentido de acharem que elas se constituíam numa forma dos negros amenizarem a dor e o cansaço trazidos pela labuta diária do trabalho escravo, e ora adotavam posições no sentido de reprimirem severamente e até mesmo suprimirem essas manifestações religiosas.

Com a vinda da família imperial para o Brasil, em 1808, a repressão em relação às manifestações religiosas dos negros e de seus descendentes, se agravou profundamente passando a ser, inclusive, proibido a partir de então, o uso de tambores e de atabaques em suas manifestações religiosas (SOUZA, 2006). Nesse contexto de repressão, do século XIX, no Brasil imperial, os cultos religiosos e as manifestações culturais praticadas, predominantemente, pelos negros do tronco linguístico banto, foram por eles escamoteados, e isso desencadeou um processo de ressignificação e sincretismo.

1.4 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL E RELIGIOSA DO BRASIL

À medida em que o tráfico de escravos acontecia, com a vinda ininterrupta dos mesmos para o Brasil, e até que acontecesse o fim desse tráfico, os negros que chegavam iam convivendo com os que aqui já se encontravam- que estavam mais adaptados à nova vida¹¹ - e com as uniões havidas entre esses e os portugueses, e entre eles e os povos ameríndios, vulgarmente denominados de índios, e destes com os portugueses formaram os denominados afrodescendentes, crioulos, mulatos e cafuzos, e juntamente com os holandeses e os franceses, apesar destes terem sido expulsos posteriormente do Brasil, também, eles deixaram algumas heranças culturais que contribuíram para a formação da identidade brasileira.

A estruturação do *ethos* brasileiro, sua correspondente identidade cultural e religiosa foi constituída por meio das interrelações ocorridas entre essas diferentes culturas que apresentavam valores, crenças e organizações culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas bastante diversificadas. Para Geertz (1989, p. 67),

na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo

¹¹ Mas, anteriormente a vinda dos escravos negros africanos para o Brasil, e antes, também, da vinda dos portugueses, aqui já se encontravam, como já foi visto, os povos nativos, ameríndios, civilizações pré-colombianas que ocupavam, principalmente, a costa brasileira do país.

descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.

Os portugueses ao virem para o Brasil trouxeram consigo uma visão religiosa de mundo pautada no catolicismo, porém, como já fizemos referência, um catolicismo repleto de magia, que concebia paraísos terrestres e também, lugares habitados por entes demoníacos. Essa era a visão que dominava o imaginário europeu ao longo do século XV e XVI, que se devia ao fato de imperar um significativo analfabetismo na Europa ao longo desses séculos, apesar das artes e das letras serem cultivadas em algumas cortes. Mas, “a religião das massas era impregnada de uma visão mágica do mundo e de ingredientes folclóricos, e a cultura religiosa católica parece que apenas conseguiu encobrir as zangadas divindades pagãs com um verniz superficial” (BITTENCOURT, 2003, 46-47).

Os negros que vieram como escravos trouxeram também consigo o arcabouço simbólico das religiões que professavam na África, com a ressalva que já adotavam na África certos costumes europeus, e também, certos preceitos cristãos. A exemplo, a própria rainha Njinga¹² símbolo maior de resistência e oposição negra africana face aos estrangeiros que ali aportavam, “mesmo defendendo a independência *ambundo-jaga*, Njinga em muitos momentos comerciou com os portugueses e adotou alguns costumes europeus” (SOUZA, 2006, p.108).

A partir da metade do século XIX, veio para o Brasil o Espiritismo Kardecista, que teve seu nascedouro na França, e nessa mesma época ocorreu também, a vinda de “alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado” (BITTENCOURT, 2003, p. 41), vez que o catolicismo anterior aqui existente não era muito ortodoxo, pois ele havia se tornado um catolicismo popular que tinha agregado alguns símbolos indígenas e africanos aos seus rituais. O contato antigo dos negros com o catolicismo, já na África, facilitou o aparecimento no Brasil, de ritos religiosos com estrutura africana, porém, com a agregação de alguns elementos católicos. A exemplo, na própria religião Umbanda, que abordaremos no segundo capítulo, “seus

¹² A rainha Njinga, que viveu “no século XVII, chefiava o Dongo, e também, o Matamba, um estado vizinho, foi a maior líder da resistência local e entrou para a história de Angola como um de seus mitos fundadores. Njinga ou Jinga, como também é chamada, governou de 1626 a 1663, quando faleceu com mais de 80 anos” (SOUZA, 2009, p. 70).

Mas, por outro lado, a despeito de ter contribuído muitas vezes para que inúmeros pontos de vendas de escravos africanos fossem fechados face ao medo que seus liderados inspiravam e “a pressão que exercia sobre os chefes locais”, “a posição da rainha Njinga com relação ao tráfico era ambivalente, às vezes abrindo e às vezes fechando os mercados” (Souza, 2006, p.109).

líderes ficaram conhecidos como pais e, principalmente mães de santo, sendo o santo o nome genérico, de nítida influência católica, dado à entidade incorporada durante a possessão a qual o culto é dirigido” (SOUZA, 2009, p. 115).

Tudo isso resultou para o Brasil na configuração extremamente mestiça de nossa identidade cultural e religiosa, como consequência do encontro de várias contribuições étnicas, culturais e religiosas tão diferentes entre si, mas, que se interpenetraram e se influenciaram profundamente. Neste contexto, os africanos e seus descendentes tiveram uma contribuição mais significativa do que qualquer outra etnia para a formação dessa identidade brasileira, pelo fato do elevado número de negros que para nosso país vieram, com a ressalva ainda de que “eles foram a principal força de trabalho por mais de trezentos anos” (SOUZA, 2009, p. 128).

Percebemos que a formação da identidade cultural e religiosa brasileira se deu de forma altamente sincrética, já desde o descobrimento do Brasil e vinda dos colonizadores portugueses para cá. Portanto, analisaremos esse cenário a partir desses encontros ocorridos, principalmente, entre negros e brancos (colonizadores), que se perfizeram por meio de um processo antagônico entre tão diferentes culturas e religiões, e em que a cultura e a religião negra foram vistas pelos colonizadores como inferiores. Nesse sentido, vamos refletir a seguir sobre as teorias e os estudos culturais procedidos por alguns teóricos acerca destas problemáticas.

1.5 O NEGRO E OS ESTUDOS CULTURAIS

Diante do cenário exposto, que leva nos anos trinta os estudiosos a se preocuparem com as relações culturais (RODRIGUES, 2006; RAMOS, 2001) surge a pergunta sobre como se dá este processo de miscigenação e interpenetração cultural e identidade do povo brasileiro.

Os pesquisadores já observavam que os negros chegados ao Brasil eram obrigados, inclusive por lei, a abandonarem suas crenças e suas práticas religiosas trazidas da África (QUERINO, 1955; SANTOS, 1977; SEGATO, 2005). Também, se perguntaram se ao adotar as crenças e práticas católicas, estas eram assumidas e integradas plenamente, ou se se tratava apenas de uma “justaposição” ou uma “ilusão catequética”, onde os negros fingiam aceitar e acreditar na doutrina imposta pelos colonizadores católicos, ou se os colonizadores acreditavam estar realmente evangelizando (RODRIGUES, 2006).

Percebemos também, que os encontros culturais acarretam perdas e trocas significativas (BASTIDE, 1983) na medida em que todo encontro entre culturas permite aproximações, negociações, interesses pelo diferente, e também rejeição e/ou imposição por parte daqueles que acreditam ser sua cultura superior e mais importante que a do outro. A este processo deu-se o nome de aculturação¹³. Ressaltamos, entretanto, que para a cultura dominada as perdas foram muito mais acentuadas.

Roger Bastide (1963, p. 373) destaca que,

os historiadores foram os primeiros a serem atraídos pelos estudos dos encontros entre as civilizações, que se colidem umas com as outras, e se misturam com o tempo, mas, não são removidas as descrições de um corpo de doutrina sistemática¹⁴

No começo dos anos de 1930, nos Estados Unidos, um grupo de pesquisadores dedicou-se aos estudos da cultura e dos encontros culturais (REDFIELD, LINTON e HERSKOVITS, 1936, p. 149) e definiram aculturação como “o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dois grupos”¹⁵.

Para a escola culturalista americana, inicialmente pensava-se que o processo de aculturação se dava pacificamente, com encontros culturais onde havia simplesmente uma cultura doadora e outra receptora, deixando de se levar em consideração que a aculturação se dá em forma de mão dupla, ou seja, por meio de uma verdadeira interpenetração dos elementos culturais e religiosos de ambas as culturas que entram em contato. Para Denis Cucho (2002) "na análise de toda situação de aculturação, é preciso levar em conta tanto o grupo que dá quanto

¹³ O vocábulo aculturação foi criação do antropólogo americano, J.W. Powell, por volta de 1880, e significava “a transformação dos modos de vida e de pensamento dos imigrantes ao contato com a sociedade americana” (CUCHE, 2002, p.114).

¹⁴ Do original em espanhol: “Los historiadores fueron los primeros en ser atraídos por el estudio de los encuentros entre las civilizaciones, que se chocan unas con otras y se mezclan en el transcurso del tiempo; pero no extraen de sus descripciones un cuerpo de doctrina sistemático” (BASTIDE, Roger. Problemas del entrecruzamiento de las civilizaciones y de sus obras. In: GURVITCH, Georges (org.). *Tratado de sociología*. Tomo Segundo. Buenos Aires: Editorial Kapelusz, 1963, p. 373). (tradução nossa).

¹⁵ Do original em inglês, "Acculturation in the set phenomena that result in direct and continuous contact between group of individuals from different cultures and cause changes incultural models initial one or two groups". (REDFIELD, Redfield; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. *Memorandum on the study of aculturation American Anthropologist*. New York: J. F. Augustin, 1936, p.149). (tradução nossa).

o grupo que recebe" (CUCHE, 2002, p. 129) pois, levando esse princípio em conta perceberemos que não há cultura que simplesmente só receba e outra que só seja doadora.

No entanto, ao observar as relações estabelecidas entre os povos negros e os colonizadores, os pesquisadores dão-se conta de que estas relações são assimétricas (MOURA, 1988) e que o processo de aculturação não é tão pacífico, e na maioria das vezes são desiguais. No caso do Brasil, isto se deu a partir de certa imposição da cultura dos colonizadores sobre os povos negros, cujo objetivo era "tornar o outro mais igual a mim para colocá-lo melhor a meu serviço" (BRANDÃO, 1986, p. 8).

Embora os negros no Brasil tenham sido vítimas de tal imposição cultural e religiosa, os mais recentes estudos antropológicos (CUCHE, 2002; BITTENCOURT FILHO, 2003; SHAW; STEWART, 1994) reconhecem que nestes contatos houve espaços para a resistência e a negociação. Os negros não foram observadores passivos, pois houve trocas e interesses. Neste contexto, a cultura dominada observa a cultura dominante, aprende, negocia ou resiste a ela com maior ou menor força. Há assim, um processo de tradução simbólica, ou seja, a apropriação de elementos de outras culturas feita pelos indivíduos (dominados ou não) face aos encontros culturais (POMPA, 2006). Existe uma tendência a se utilizar das relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizarem seu próprio universo (SANCHIS, 1994, p. 9).

É diante deste quadro complexo das relações culturais que surgem no Brasil as novas identidades, os novos discursos permeados pelo processo de aculturação e tradução cultural e religiosa.

Assim, cabe analisarmos, também, como se deu a relação entre cultura e religião para podermos entender o fenômeno do sincretismo religioso brasileiro, e de que maneira a religião Umbanda se insere nesse cenário.

1.5.1 As relações entre religião e cultura

A religião constitui a essência de uma cultura, portanto, só podemos entender uma determinada cultura se entendermos a sua religião. Mas, como a religião se dá num espaço histórico e numa determinada cultura, é normal que ela, a religião, seja influenciada e modificada, ao mesmo tempo que influencia e modifica a cultura.

Assim, elas se desenvolvem e se influenciam mutuamente, e ao fazê-lo, vão se modificando, se enriquecendo, e atribuindo um certo dinamismo às próprias pessoas, determinando suas identidades. Identidades essas que por sua vez, também, são dinâmicas, e aos poucos, vão se modificando de geração em geração (BELLO, 1998). A dimensão religiosa, portanto, faz parte integrante do ser humano, e este por sua vez só existe enquanto indivíduo integrado a uma dada sociedade, jungido a uma dada cultura. E por estar intimamente ligada à cultura, a religião é uma dimensão fundante da mesma, estando nela presente desde sempre. A religião é a alma da cultura. Por isso, “não podemos compreender a estrutura íntima de uma sociedade se não conhecemos bem sua religião” (OLIVEIRA, 2009, p.1)¹⁶.

A religião serve como um valioso instrumento para que se possa compreender os fatos e as representações dos fatos de uma determinada civilização, pois ela, a religião, "se constituiu historicamente como um poderoso construtor da realidade" (POMPA, 2006, p. 111). Desta forma, entende-se como a religião e a cultura estão intrinsecamente ligadas, e como todo encontro cultural é, também, um encontro de religiões. Esta relação entre a religião e a cultura é tão forte que quando um povo tenta impor sua cultura, seus símbolos e/ou sua religião a outro povo, ele está desestruturando a identidade desse povo.

Percebemos que, no caso do Brasil, conforme já mencionamos, a relação entre os negros, os afrodescendentes, e os colonizadores se deram, principalmente, a partir de muitos embates e conflitos. Esta relação portanto, nem sempre foi pacífica, pois, assistimos em um primeiro momento, com a chegada dos colonizadores portugueses a imposição de sua cultura europeia e católica aos negros.

A dominação exercida pelos colonizadores buscava tornar o negro e o afrodescendente mais igual a eles (os colonizadores), nesse sentido, desde o início desses contatos com os negros se procurava atribuir-lhes um nome europeu, mormente português, diferente do de sua tribo, ou de sua origem africana. E ainda se procurava ensinar-lhes a nova língua para que eles pudessem dessa forma melhor obedecer, pois, compreenderiam claramente as ordens dadas por seus

¹⁶ Texto: *O papel da religião para a cultura*: breves ensaios sobre religião como sistema simbólico, extraído da Apostila fotocopiada e distribuída pela professora, Dra. Irene Dias de Oliveira, em sala de aula durante a disciplina, Cultura e Sistemas Simbólicos, ministrada por ela, no segundo semestre de 2009, no Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-Goiás.

senhores. A fé religiosa, também, deveria ser a mesma. Assim, procedia-se a catequização desses grupos étnicos com que entravam em contato, para que pudessem fazer e refazer, por meio da mesma crença religiosa, as promessas que consolidariam a obediência e a submissão deles “aos poderes ocultos da ordem social consagrada. Promessas essas que o senhor paga com festa e o escravo com seu trabalho” (BRANDÃO, 1986, p. 9). Neste contexto, há a redução da vida do outro, do que sofre a dominação, pois, seus valores, suas crenças religiosas, sua ordem de trocas, e suas tradições culturais, são submetidos aos termos da cultura daqueles que os procuram dominar, sem que entretanto, se dissolva completamente a diferença étnica que os separa, que será utilizada em benefício dos que exercem o poder dominador, vez que por eles essas minorias étnicas foram educadas, cristianizadas e civilizadas. Essa civilização procedida pelo dominador, por exemplo, em relação aos negros, não era no intuito, de que eles se tornassem simplesmente “iguais aos brancos (...), conforme mencionado anteriormente, mas, para serem desiguais sem tantas diferenças e assim servirem melhor, mortos ou subjugados, aos interesses dos negócios dos brancos” (BRANDÃO, 2006, p. 9).

Um povo não procede ao domínio e à hostilização sobre um outro povo simplesmente porque ele é diferente. O que ocorre, na verdade, é que o tornam diferente para poderem fazê-lo inimigo, e assim poder vencê-lo, subjugando-o, apoiados na justificativa racional dele ser diferente e necessitar ser tornado igual. Para que assim dominado, dele se possa tirar todos os benefícios materiais que advém do domínio que se exerce sobre ele (BRANDÃO, 1986).

Entre as culturas há uma hierarquia que é advinda da própria hierarquia social. As culturas são, portanto, resultantes de relações sociais desiguais. Nesse raciocínio, a cultura dominada não se encontra numa posição de total dependência e alienação em relação à cultura dominante. A cultura dominada não pode deixar de levar em conta a cultura dominante, mas pode resistir à sua imposição de domínio, de uma forma maior ou menor, porque o fato de sofrer a dominação não inclui, necessariamente, o fato de que se a aceita. E o contrário, também pode ocorrer, na medida em que a cultura dominante não deixa de levar em consideração a cultura dominada, mesmo que isso se dê num grau bem menor e não tão significativo (CUCHE, 2002). Percebemos que o negro na condição de dominado aceitou apenas parcialmente a dominação imposta pelo colonizador, vez

que manteve traços fortes e significativos de sua cultura e de suas crenças religiosas originais, por meio de um escamoteamento intencional que perpassou de geração em geração ao longo do tempo e que perdura até os dias atuais.

Por outro lado sabemos que a religião tem a função de propiciar aos indivíduos a energia necessária para ajudá-los a viver, incentivando-os agir, pois os crentes ao se porem em contato com o Deus de suas concepções passam a ser indivíduos que podem muito mais, pois adquirem novas forças para superar as dificuldades e os percalços de suas vidas e para vencê-las, “está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal” (DURKHEIM, 2003, p. 459). Dessa forma, “as ações cuja motivação é religiosa ou mágica aparecem em sua existência primitiva, orientadas para este mundo. As ações religiosas ou mágicas devem realizar-se para que vás bem e vivas longos anos sobre a terra” (WEBER, 1999, p. 318). Nesse sentido, o papel do sincretismo é de vital importância pela função de mediador, tendo em vista que ele estabelece um ponto de equilíbrio, entre o caos e a ordem, entre aqueles que dominam e os que são dominados, propiciando a negociação entre dois mundos antagônicos, onde estes últimos buscam uma saída, muitas vezes, de maneira escamoteada, mas que irá garantir uma possível forma de se continuar a existir, e concomitantemente preservar seus valores, seus cultos religiosos, e seu ethos.

Se assumirmos a definição de Geertz sobre a religião como um sistema simbólico “que atua para estabelecer poderosos, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral” (GEERTZ, 1989, p. 104-105), podemos entender que a religião é uma dimensão fundamental na vida das pessoas, pois, ela estrutura seu ethos e sua cosmovisão, e estabelece uma identidade.

As novas identidades e os novos discursos permeados pelo caráter religioso, adquiridos, por exemplo, do contato resultante entre os negros e os colonizadores brancos e católicos, construídos por meio do processo de tradução e interpretação de uma realidade colonial, que se encontrava em mudança contínua, são dessa forma, históricos, fluídos e significativamente negociados. E, para que pudessem construir as estratégias necessárias com vistas a alcançar e consolidar uma certa igualdade, os negros se valeram de alguns elementos da cultura e da religião do colonizador.

Se isso ocorreu tem sentido perguntarmos: como ficou a identidade deles e dos afrodescendentes com a imposição da cultura e da religião dos colonizadores europeus? Podemos falar de sincretismo religioso? Partindo do pressuposto de que uma das formas de resistir às imposições culturais e religiosas é o sincretismo, se faz necessário retomar um pouco o debate cultural que ocorre no Brasil sobre essa importante temática. É o que faremos a seguir.

1.6 O SINCRETISMO RELIGIOSO

Na academia há uma significativa discussão teórica a respeito do sincretismo religioso, e não existe uma definição única entre os diferentes teóricos do que ele vem a ser. Delega-se dessa forma, diferentes denominações para o resultado advindo dos encontros culturais e religiosos ocorridos entre diferentes sociedades. Nesse sentido, diversos paradigmas adotados, sob a perspectiva antropológica, ao longo do tempo, cada qual por meio de seus representantes apresentaram suas respectivas concepções e denominações acerca desse fenômeno.

Os estudos no Brasil, sobre os negros, suas crenças religiosas e seus costumes, inicia-se por volta de 1906, pioneiramente, com Manuel Raymundo Querino (1955) que efetuou significativos registros da presença afrodescendente em nosso país.¹⁷ Na década de 1930, Raimundo Nina Rodrigues (2006), também, procedeu estudos sobre as crenças religiosas dos negros abordando a questão da equivalência, da justaposição e da ilusão de catequese.

O sincretismo religioso, portanto, já pode ser pensado desde as primeiras análises teóricas procedidas sobre o resultado advindo dos encontros culturais e religiosos ocorridos entre os negros e os colonizadores europeus, uma vez que esse processo de justaposição ou de ilusão catequética também foi intencional, pois os negros buscavam escamotear as divindades africanas protegendo-as das perseguições efetuadas pelos colonizadores. Percebemos, que o processo supracitado por Nina Rodrigues (2006), ocorrido no século XIX, não tem qualquer relação com o processo sincrético já existente nos seguimentos religiosos que

¹⁷ Manuel Querino, é de citação obrigatória quando se trata de estudos sobre os negros africanos e os afrodescendentes que viveram em nosso país, nos últimos anos do século retrasado, pois, publicou vários livros e artigos em jornais registrando a contribuição dos mesmos para o crescimento do Brasil, revelando os hábitos, as artes, a culinária e a religião praticada por eles. É considerado o primeiro brasileiro a estudar e detalhar essas contribuições, e também, é considerado o primeiro historiador negro do Brasil. Disponível em [http://www.capoeira-palmares.fr/Association de capoeira PALMARES de Paris.html](http://www.capoeira-palmares.fr/Association%20de%20capoeira%20PALMARES%20de%20Paris.html). Acesso em: 27 nov. 2012.

precederam esse período, como exemplo, o Calundu¹⁸ que surgiu no Brasil colonial, no final do século XVI, o Catimbó¹⁹ e a Pajelança²⁰ surgidos no século XVII. Nina Rodrigues se referia às divindades denominadas de orixás, que foram trazidas pelos iorubás, que chegaram ao Brasil, somente no início do século XIX, e foi este contexto específico que serviu de material de análise e estudo para Nina Rodrigues. Sob o nosso ponto de vista porém, tanto a justaposição como a equivalência e a ilusão catequética foram processos, também, intencionais, instrumentos utilizados pelos negros para que eles pudessem escamotear os seus cultos originais e preservar as suas divindades. Ressaltamos, que anteriormente a vinda dos iorubás não havia divindades denominadas orixás. A equivalência e a justaposição feitas entre os santos católicos e os orixás, a partir do século XIX, irão reforçar o processo de sincretismo religioso contínuo que era existente anteriormente à essa data entre as comunidades negras.

Arthur Ramos (2001), dando continuidade aos estudos de Nina Rodrigues, se refere ao sincretismo religioso como uma simbiose, uma mistura do resultado de diferentes cultos, que se fundem ao entrar em contato, onde as formas míticas mais adiantadas absorvem as mais atrasadas. Igualmente, Waldemar Valente (1976) concebe o sincretismo como uma simbiose, uma intermistura de elementos advindos de encontros culturais e conseqüentemente religiosos, por meio dos quais surge uma nova cultura formada pelas características das culturas que a gerou, podendo porém, essa nova cultura apresentar em maior ou menor escala características das culturas anteriores das quais se originou.

Percebemos na Umbanda essa intermistura que caracteriza um sincretismo religioso formado por elementos indígenas, africanos e portugueses, que podem cada um deles, em determinados momentos, serem claramente perceptíveis em sua estrutura e característica particular, conforme iremos demonstrar no segundo e terceiro capítulos.

¹⁸ A palavra Calundu é de origem angolana, e vem do vocábulo *kilundu*, que significa um ente sobrenatural que dirige os destinos humanos, entrando num corpo de uma pessoa. No sentido etimológico, significa aquilo que a torna triste, nostálgica e mal humorada. No século XVII, tinha o significado de curandeiro, feiticeiro, pessoa que detinha conhecimento de inúmeras técnicas medicinais. Como religião, era formada por uma mistura de elementos africanos, portugueses e indígenas (SILVEIRA, 2005).

¹⁹ Catimbó é uma religião afrobrasileira sincrética, que surgiu no século XVII, no nordeste brasileiro (BASTIDE, 1985).

²⁰ A palavra Pajelança, vem da língua tupi, e significa pajé, xamã ou curador. É uma religião afrosincrética que surgiu na Amazônia, no século XVII. Posteriormente, a partir do século XIX, a Pajelança passou a ser vivenciada, também, no norte e no nordeste do Brasil (FERRETTI, 2004).

Edison de Souza Carneiro (1981) utiliza ora o termo fusão e ora o termo sincretismo, se referindo ao mesmo fenômeno. Aborda a influência do catolicismo popular e do espiritismo como contribuições para o sincretismo e comenta que tanto o catolicismo, quanto o espiritismo e alguns elementos advindos da religião ameríndia contribuíram para criar e perpetuar a religião dos negros. Ele destaca que nos cultos dos negros africanos há a presença significativa de símbolos católicos, que são tratados com respeito idêntico aos expressados pelos cristãos, e que o catolicismo influenciou de sobremaneira as religiões dos negros,

principalmente o catolicismo *popular*, de fundo mágico, que se serve de orações milagrosas roubadas aos *livros* de São Cipriano e à *Cruz de Caravaca*, que teme as almas do outro mundo, crê na Caipora e no mau olhado e se apavora com a idéia do lobisomem. Este solo, sempre fertilíssimo, possibilitou a fusão com a mitologia afro- brasileira (CARNEIRO, 1981, p.194).

Ressaltamos que algumas crenças religiosas, principalmente, aquelas advindas da cultuação dos caboclos, denominadas por Edison de Souza Carneiro (1981) de baixo espiritismo,²¹ contribuiu significativamente para o sincretismo, propiciando às religiões dos negros se adaptarem plenamente no Brasil, mormente na Bahia.

A expressão baixo espiritismo está vinculada à concepção de práticas espíritas tidas como criminosas, tais como, o exercício ilegal da medicina, o curandeirismo, o sacrifício de animais nos rituais e à cobrança monetária dos trabalhos realizados. Levando-se em conta, principalmente, a intencionalidade do agente ao desenvolver suas atividades religiosas, ou seja, se fica caracterizada a intenção de causar mal a outrem, é considerado baixo espiritismo. Destacamos, que essa expressão está estreitamente ligada a essa conotação da intencionalidade, que consiste na possibilidade do praticante do espiritismo explorar a credulidade das pessoas, iludindo-as para que delas possa tirar proveito em benefício próprio, inclusive, com ganhos financeiros.

A expressão baixo espiritismo é um recurso de hierarquização, utilizado pelo poder dominante, na esfera social e judicial, na medida em que se procura definir

²¹ Baixo espiritismo é uma expressão que surgiu no final da década de 1920, derivada de uma outra expressão denominada, falso espiritismo. Ambas essas expressões conviveram paralelamente, utilizadas pelas autoridades policiais e judiciais até por volta de 1930, período em que a utilização da primeira expressão abarca a da segunda (GIUMBELLI, 2003). Alguns teóricos, tais como, Roger Bastide (1985), Patrícia Birmam (1985) Yvonne Maggie (1986, 1992) e Emerson Giumbelli (2003), também, abordaram a concepção de baixo espiritismo.

aquilo que seria caracterizado com bom ou mau em relação às práticas religiosas dos espíritas (MAGGIE, 1992).

José Bittencourt Filho (2003) concebe o sincretismo, como uma mescla, uma simbiose, ou fusão formada por diferentes elementos culturais, e utiliza em alguns momentos, o termo interpenetração cultural. Nessa nova composição de elementos culturais advindos da simbiose, mistura ou fusão de elementos culturais diferentes que se interpenetram, em maior ou menor escala, há características dos elementos das culturas originárias. E, em face desta fusão ocorre o partilhar de experiências, atitudes e tradições entre os indivíduos, e os grupos assimilam hábitos, partilham histórias e tradições de outros grupos, conseqüentemente, isso redundará numa mesma vivência cultural. Muniz Sodré (1988, p. 132) em relação especificamente aos negros que vieram para o Brasil, na condição de escravos, afirma que,

a cosmogonia e os ritos nagôs não se implantaram no Brasil exatamente como existiam na África. Houve aqui uma síntese operada sobre o vasto panteão dos orixás africanos, assim, como modificações de que só o trabalho etnológico poderá dar conta. Em outras palavras, a ordem original africana foi respondida, sofrendo alterações em função das relações entre negros e brancos, entre mito e religião, mas também, entre negros e mulatos, e negros de umas etnias com de outras.

Para Volney Berkenbrock (1997) o sincretismo religioso ou a mistura como ele denomina, constitui a quarta etapa de um processo que é resultante do encontro de duas ou mais religiões diferentes. O sincretismo religioso constitui um patamar de estar junto ao outro, que é posterior ao de estar ao lado do outro, situação esta última pertencente às três fases antecessoras a do sincretismo, que são: a acomodação, a assimilação, e a transformação, que apenas procedem uma modificação superficial dos elementos religiosos e culturais diferentes. No sincretismo, porém, há uma mistura de forma mais profunda e radical. A fase concebida como sincretismo religioso deve ser analisada sob a perspectiva de seu objetivo, e não a de sua origem, pois, desse primeiro ponto de vista, os elementos congregados apresentam uma lógica mais plausível, vez que transcendem as contradições que as diferentes crenças religiosas possam aparentar. Nessa perspectiva de análise esses elementos apresentam-se significativamente integrados entre si (BERKENBROCK, 1997).

Percebemos que o sincretismo religioso é um fenômeno universal (BERKENBROCK, 1997; SANCHIS, 1994), que faz parte da normalidade de uma religião, pois encontra-se inserido em toda expressão religiosa. Ele não representa

algo patológico, nem algo que possa ser considerado como um mal necessário, tendo em vista que o próprio "cristianismo é um grandioso sincretismo" (BOFF, 1977, p. 53).

O sincretismo religioso é anterior ao próprio processo de escravidão e vinda dos negros para o Brasil. Ele remonta à África, portanto, é considerado como um fenômeno intertribal (VALENTE, 1976), e é um termo que congrega paradoxos, erros e muitas contradições (FERRETTI, 1995; CANEVACCI, 1996). O sincretismo é nominado por alguns teóricos, dentre outros termos, como transculturação (MUNANGA, 1996; ORTIZ, 1983), aculturação, reinterpretação (HERSKOVITS, 1969; SANCHIS, 1994; HENRY, 1987; REHBEIN, 1985), e como contágio cultural (CANEVACCI, 1996).

Ressaltamos que por outro lado, há a concepção de falso e de verdadeiro sincretismo, considerando-se verdadeiro aquele que consegue levar aos homens a mensagem cristã de crença na paternidade de Deus e na ressurreição, procedendo a cristianização efetiva de uma dada cultura, é aquele, portanto, que suscita a fraternidade entre os indivíduos. Por outro lado, falso sincretismo é o que conduz à paganização do cristianismo, com a respectiva descrença em um Deus Pai, e que leva, dessa forma, os homens ao egoísmo, a despeito de que possa aparentar uma religião santa (HOONAERT, 1978).

O sincretismo religioso é considerado ainda, como um processo hierárquico existente entre uma religião que se considera superior, dominante, que no caso, é o cristianismo, sobre outra religião, que é vista como inferior e dominada, que são as religiões africanas (VALENTE, 1976). Mas, essa hierarquização entre religiões e a concomitante superioridade delegada ao cristianismo face às religiões afrobrasileiras é desmistificada (SANTOS, 1977), tendo em vista se negar quaisquer hierarquias existentes entre as religiões africanas e o cristianismo, por entender-se que, também, o cristianismo sofreu influência das religiões fetichistas.²²

Na realidade, há apenas religiões que são dominadoras e outras que são dominadas (MOURA, 1988). Nesse sentido, não se pode considerar o sincretismo a partir da concepção do caráter de inferioridade que se delega às religiões africanas e de seus

²² Religiões denominadas fetichistas são aquelas que utilizam objetos materiais que possuem atribuições e poderes mágicos, e são por seus praticantes considerados sagrados (RODRIGUES, 2006).

Em épocas pretéritas, esse termo foi utilizado para se referir aos artefatos que os negros escravizados, que vieram para o Brasil, usavam em seus rituais religiosos. Mas, hoje tem um sentido, uma conotação pejorativa.

Ressaltamos, que na perspectiva do desenvolvimento de uma teoria econômica e política para o fetiche, aplicada à mercadoria e ao capital, o fetiche é um instrumento fundamental para que seja mantido o modo de produção capitalista, pois, ele se constitui na ilusão por meio da qual é naturalizado um ambiente social, que expressa uma aparência de igualdade, e oculta a essência daquilo que é desigual (MARX, 1985).

descendentes, e deixar de levar em conta as contradições sociais que ocorrem no cerne do processo de sincretismo, se referindo apenas ao que foi assimilado pela religião dos dominados, não se fazendo referência praticamente a quase nada daquilo que a religião dos dominadores possa ter incorporado ao seu espaço religioso, advindo do contato com as religiões africanas. A religião dos dominadores rejeita quaisquer práticas ou atividades em seu universo, que possam incorporar os elementos das religiões dos negros e de seus descendentes, tidas como inferiores e pagãs. Assim, inúmeros instrumentos são acionados para reprimir, ideologicamente, as suas manifestações religiosas que são consideradas como verdadeiras heresias. A religião dominante só aceita o processo sincrético que possa contribuir para que os indivíduos pertencentes à religião dominada estejam em processo de conversão de seus preceitos, no sentido de adotarem os valores da religião dominadora (MOURA, 1988). Neste contexto, a Umbanda procurou se adequar aos valores dominantes através de um sincretismo religioso contínuo e intencional, idealizado pelos intelectuais umbandistas que precederam a sua fundação. Portanto, esse processo sincrético não poderia abarcar elementos que fossem contrários aos valores da religião dominante, para que essa nova religião pudesse se legitimar na sociedade. Por outro lado, configura-se neste contexto também uma significativa resistência cultural que vamos tratar a seguir.

1.6.1 Sincretismo religioso e resistência cultural

As práticas de dominação e de subordinação existentes na nossa sociedade praticamente não se alteraram nesses quinhentos anos. Desde o início, como os negros e seus descendentes representavam de maneira significativa a classe dominada, conseqüentemente, "as suas religiões passaram a ser vistas, por extensão, pelos dominadores, senhores de escravos, como um mecanismo de resistência ideológica social e cultural ao sistema de dominação que existia" (MOURA, 1988, p. 52-53). O colonizador via nessas religiões uma ameaça à sua pessoa, aos seus valores, suas crenças e as suas tradições.

A resistência cultural apresentada pelos negros pode ser identificada na forma como preservaram suas religiões, que resistiram mais que qualquer outro aspecto de suas culturas às imposições trazidas pelos conflitos, face aos diferentes contatos culturais ocorridos durante a colonização (BITTENCOURT FILHO, 2003). Dessa forma, o sincretismo pode ser ou se assemelha a uma forma de resistência dos dominados, na medida em que os valores de uma cultura hegemônica não são completamente absorvidos por meio de uma aculturação passiva (SHAW e

STEWART, 1994). Os negros, inicialmente, procederam ao escamoteamento de suas crenças religiosas sob o manto da aparente devoção aos santos católicos. Isso configurou uma forma implícita de significativa resistência cultural, e concomitantemente, a preservação das raízes e tradições africanas, no que se refere, principalmente, as suas práticas e crenças religiosas.

Os negros para que pudessem preservar a sua religião, tiveram que disfarçar seus orixás sob o manto dos santos católicos, ocorrendo a superposição de imagens, e também, de nomes católicos face ao panteão africano. Essa equivalência dos deuses africanos com os santos católicos não foi uniforme, nem mesmo dentro do Brasil, apresentando variações de um lugar para outro. Percebemos que com a vinda dos negros para o Brasil, deu-se uma profunda desconstrução da mitologia e dos cultos africanos, daí “a consequente necessidade de preencher as lacunas do quebra-cabeça constituído pelos fragmentos mitológicos recebidos da tradição parece estar expressa no modo particular pelo qual o sincretismo é usado no culto” (SEGATO, 2005, p.140).

A religião dos negros e de seus descendentes constituiu-se num elemento muito importante, a medida em que propiciou revestir as suas organizações, tornando-as, conseqüentemente, um polo de resistência, consolidando um *ethos* particular, que fez frente ao processo empreendido de domínio e de desvalorização de sua cultura e de sua religião (SANTOS, 1977; REHBEIN, 1985). O sincretismo religioso neste contexto, cumpriu um papel essencial, pois, foi o instrumento que propiciou a sobrevivência das crenças e das tradições africanas face a essa dominação cultural e escravocrata europeia (mormente, a portuguesa), e isso configurou-se como resistência cultural e religiosa dos negros e dos afrodescendentes.

O sincretismo, por outro lado, é considerado como um processo que procura solucionar um contexto de conflito cultural, onde ocorre um esforço para se alcançar um lugar correspondente àquilo que o indivíduo ou o grupo concebem como o papel que eles desempenham em sua respectiva cultura. O sincretismo nesse processo de procurar reduzir, anular e mesmo prevenir os conflitos culturais, apresenta duas fases ou dois momentos distintos, denominados de acomodação e assimilação. A acomodação significa a fase inicial em que ocorre um ajustamento de natureza exterior, não havendo mudanças de ordem interna. O indivíduo ou o grupo acomodado continuam mantendo alguns preceitos e valores da cultura da qual se originaram. Diferentemente do processo de assimilação que traz uma transformação de ordem interna, mas, que não se manifesta repentinamente. Os sujeitos adquirem,

despercebidamente, de forma paulatina e moderada, vez que advém por meio de um processo inconsciente, onde novos valores, sentimentos, hábitos e tradições, inclusive, religiosas, pertencentes a um outro grupo de indivíduos, passam a ser partilhados na mesma vida social, cultural e religiosa (VALENTE, 1976).

Ressaltamos que o sincretismo religioso se insere no rol das características da capacidade que o indivíduo brasileiro tem de relacionar diferentes coisas, até mesmo antagônicas entre si. Num primeiro momento, ele teve uma função muito importante, pois significou uma forma encontrada pelo negro para fazer frente à opressão vivenciada numa sociedade católica e espoliadora, e lhe dar forças para sobreviver, suportando as agruras diárias, procurando resolver de uma forma prática os problemas diários que lhe afligiam, sem se preocupar em entender a lógica que o sincretismo vivenciado pudesse ter (FERRETTI, 1995).

Uma das características principais da sociedade brasileira é essa capacidade de estabelecer vínculos, de facilmente criar relações, de procurar estabelecer pontes, unindo elementos de tradições opostas e contraditórias, sintetizando-os, ficando entre eles; de relacionar “o céu com a terra; o santo com o pecador; o interior com o exterior; o fraco com o poderoso; o humano com o divino e o passado com o presente” (DA MATTA, 1987, p. 14), constituindo-se esta capacidade de relacionar o cerne da ideologia dominante em nossa sociedade.

Os negros valendo-se daquilo que Roger Bastide (1985) denominou de 'princípio de corte',²³ conseguiram conviver em dois mundos completamente

²³ No Brasil, após a libertação dos escravos e a proclamação da República, aumentou significativamente o contato da comunidade negra com a sociedade lusobrasileira (formada por pessoas brancas). Esses contatos, entretanto, eram mais informais, e também, de caráter mais cultural do que social. Nesse contexto histórico, onde se buscava uma integração nacional entre todos os brasileiros, independentemente de sua cor da pele ou de sua origem étnica, onde, coincidentemente, os contatos com a África praticamente cessaram, isso tudo gerou uma desconstrução monstruosa das tradições, dos valores e das crenças dos negros africanos e de seus descendentes. Como resposta, os negros passaram a vivenciar o 'princípio de corte', “edificando em seu interior, uma barreira quase intransponível entre os dois mundos opostos que nele habitavam, o que lhe permitiu uma dupla fidelidade a valores frequentemente contraditórios” (BASTIDE, 1985, p. 238). Entretanto, esse processo não foi doloroso ou lhes causou quaisquer automutilações, pelo contrário, eles passaram a viver nas duas culturas (ao mesmo tempo) de forma tranquila, sem que houvesse quaisquer conflitos entre elas ou se misturassem. O 'princípio de corte' foi “a solução mais econômica ao problema da coexistência pacífica de dois mundos numa única personalidade” (BASTIDE, 1985, p. 238). Mas, esse corte não foi absoluto, pois, as religiões africanas não estariam isentas ou incólumes às sutis influências que pudessem haver advindas das religiões do mundo dos brancos (BASTIDE, 1985). Destacamos que o 'princípio de corte' oportunizou aos negros escaparem da condição de marginal, que lhes era imputada, por terem passado a vivenciar, também, as crenças dos brancos. Ressaltamos que, o homem marginal consiste naquele que “através da migração, educação, casamento ou alguma outra influência, abandona um grupo social ou cultura sem realizar um ajustamento satisfatório em outro, e encontra-se na margem de ambos, sem pertencer a nenhum” (STONEQUIST, 1948, p. 163).

diversos um do outro, quais sejam, com o mundo de suas crenças e de seus rituais, e com o mundo dos valores e das crenças pertencentes aos colonizadores que exerciam o poder sobre eles. Isso entretanto, era com o intuito de obter uma convivência pacífica, sem conflitos, choques ou tensões, para que pudessem ter paz de espírito. Assim, realizavam os seus rituais e cultuavam as suas divindades tradicionais originais, e igualmente conseguiam participar da liturgia do catolicismo e rezar para os santos católicos com a mesma intensidade e devoção. Portanto, não era um processo natural com indivíduos dóceis, passivos, obedientes ao sistema ou convertidos ao catolicismo, pelo contrário, era um processo religioso, consciente e intencional em que objetivavam alcançar uma convivência que fosse harmoniosa (BASTIDE, 1985).

O sincretismo religioso constitui a composição de elementos de uma dada religião que são estranhos entre si mesmos, e que podem ser advindos da interação de elementos trazidos por uma outra religião ou pelas estruturas sociais. Especificamente, em relação à influência e consolidação do cristianismo na cultura brasileira, há três tipos de sincretismos que correspondem, respectivamente, às três ações do cristianismo no interior de nossa cultura, que são o catolicismo guerreiro, o patriarcal e o popular. Os dois primeiros estão ligados aos portugueses e o último aos índios e aos africanos, e posteriormente, aos afrodescendentes. Assim, a ação missionária da igreja católica propiciou o surgimento do sincretismo religioso, pois ele se constituiu na própria exigência dessa ação missionária (HOONAERT, 1978).

Destacamos que, não se pode ter conclusões de caráter genérico em relação ao sincretismo, diante da riqueza apresentada por esse fenômeno. Nesse diapasão, é melhor procurar analisar a sua estrutura do que procurar defini-lo, tendo em vista as variadas transformações pelas quais ele perpassa, que ampliam de forma contínua o seu campo de manifestação. Vejamos a seguir como o sincretismo se expressa nas fronteiras interétnicas que se estabelecem face aos diversos encontros culturais e religiosos ocorridos, e na correspondente negociação das identidades que se perfazem, nucleadas por essas supracitadas fronteiras.

1.6.2. Sincretismo, fronteiras interétnicas e negociação das identidades

O sincretismo concebido como o resultado das relações advindas de encontros culturais e religiosos diversos, se localiza nas extremidades das fronteiras

dessas relações travadas entre as diferentes crenças culturais e religiosas daí resultantes (CASTRO, 2007). Apesar das discussões existentes no sentido de se procurar definir o sincretismo,²⁴ que duram quase cerca de um século, não se chegou, ainda, a conclusões satisfatórias vez que apesar da gama considerável de definições, há por outro lado, muitas indefinições. Portanto, não se pode afirmar que ele concretamente se localize num determinado ponto, seja na política, na cultura ou na mente dos indivíduos, uma vez que esse fenômeno apresenta variadas facetas. O local onde os sincretismos, normalmente, têm mais probabilidades de ocorrer são nas zonas interétnicas, nascidas do contato entre diferentes culturas, religiões e línguas, pois, são os locais onde as fronteiras se diluem e se tornam porosas. Essas zonas limítrofes são perpassadas por esquemas de poder e privilégios, regras de mercado que nem sempre são democráticas, porque os mandatários dessas regras vão procurar garantir um patamar de reconhecimento, seja de maneira coercitiva ou não, no sentido de controlar as trocas, de acordo com as ideologias, e as formas de ver o mundo, que venham a legitimar essa posição de poder e domínio. E tanto a modificação dos elementos que compõem esses repertórios, quanto a escolha das pessoas dependerá daquilo que se encontra disponível no mercado, e que serão ofertadas pelos mandatários (missionários, líderes e pessoas carismáticas) como sagradas ou profanas, certas ou erradas, a partir de uma lógica pertencente às condições de mercado (CASTRO, 2007).

O sincretismo está presente nas negociações de identidades e nas relações de poder que permeiam as situações resultantes dos encontros ocorridos entre diferentes culturas e religiões. Assim, o sincretismo não deve ser analisado somente como uma forma de resistência dos dominados, no sentido de estarem burlando um poder que é dominante. O sincretismo pode ser ou se assemelha a uma forma de resistência porque os valores de uma cultura hegemônica não são completamente absorvidos por meio de uma aculturação passiva. No processo de encontro entre diferentes sociedades, no limite do processo de absorção entre as diversas tradições culturais e crenças religiosas ocorrem inúmeras reconstruções e desconstruções que as transformarão em novas práticas e novos significados (SHAW e STEWART, 1994).

²⁴ Percebemos, por exemplo, que Josué Tomasini Castro (2007) utiliza o vocábulo sincretismo, e também, utiliza outros diferentes termos para se referir ao mesmo fenômeno, conforme se pode depreender quando ele ressalta que, “o contato inter-religioso, as misturas, os empréstimos – e, para usar termos mais 'modernos'-, os hibridismos, crioulismos e sincretismos, existem desde que a primeira ideia religiosa surgiu, desde que o homem olhou para o céu e resolveu dotá-lo de poder” (CASTRO, 2007, p. 45).

O sincretismo é considerado como uma construção social que aparece nas situações em que ocorrem disputas pelo poder, e tanto a concepção de pureza, quanto a de sincretismo, são concepções por excelência etnocêntricas. Nesse sentido, a conceituação de sincretismo deve ser ampliada, evitando-se aquela advinda do senso comum, sob o prisma sociológico, de compreendê-lo como a mistura de uma ou mais culturas e religiões, analisando apenas as misturas, confusões, empréstimos ou quaisquer degradações que possam ter ocorrido entre os componentes de aspectos culturais e religiosos diferentes. O sincretismo deve ser abordado, procurando se analisar as formas pelas quais um conjunto de indivíduos ao entrar em contato uns com os outros, cada qual ressemantiza o seu próprio mundo a partir de elementos apreendidos do universo do outro. Também procurando se analisar as formas pelas quais um determinado conjunto de indivíduos pertencentes a uma dada sociedade são conduzidos a uma redefinição de suas próprias identidades ao se confrontarem com um arcabouço simbólico de uma outra sociedade diferente da sua, independentemente, dos valores que se entrecruzarem serem equivalentes aos seus ou não (SANCHIS, 1994). Sob essa perspectiva, o sincretismo se constitui como uma maneira de redefinição da própria identidade social.

Todo encontro cultural seja pacífico ou não, com o passar do tempo resultará num processo de apropriações e de empréstimos, que darão origem a diversas misturas e fusões. Os elementos sincréticos surgem como mediadores de conflitos resultantes dos choques culturais. Portanto, as estratégias ou táticas utilizadas resultam na aproximação de elementos simbólicos similares que irão criar uma zona de conforto na convivência do cotidiano das diferentes culturas, conseqüentemente, esses processos irão resultar no surgimento de novos cultos, novos ritos e novas doutrinas religiosas totalmente sincréticas, carregadas de empréstimos e traços de ambas as culturas envolvidas (CUCHE, 2007).

A problemática atual apresentada pelo sincretismo é advinda de um processo que se iniciou há muitos séculos, e que ainda está em curso. O processo de seu desenvolvimento não foi uma via de mão única, ocorrendo influência apenas das crenças católicas sobre as africanas, mas, pelo contrário, as crenças católicas, também, sofreram influência e foram enriquecidas pelas crenças africanas, mormente se pode perceber no catolicismo popular. Os africanos no Brasil conceberam essas duas visões religiosas supracitadas, inicialmente, separadas, e a

tendência foi colocar os elementos pertencentes a cada uma dessas duas religiões, a católica e a africana, ao lado uns dos outros, sem que houvesse em relação ao conteúdo de seus elementos quaisquer ligações entre eles. Mas, para os africanos brasileiros, os denominados afrodescendentes, geração que se seguiu aos africanos inicialmente escravizados, que não concebiam essas religiões como separadas, por não as terem conhecido dessa forma, houve a tendência em se proceder a uma completa identificação entre os elementos pertencentes a essas duas religiões, pelo fato das fronteiras entre estes diversos elementos religiosos serem significativamente porosas. A isso se pode congrega o fato do sincretismo ter sido dinamizado, face às lacunas que passaram a existir nas tradições e nas crenças religiosas africanas, quando da vinda dos negros para o Brasil. Pois, essas lacunas propiciaram o surgimento de novas necessidades, e o sincretismo foi o instrumento por meio do qual foi possível que essas lacunas pudessem ser preenchidas (BERKENBROCK, 1997; SEGATTO, 2005).

A maioria dos autores concordam que o sincretismo seja fusão ou mistura de elementos culturais diversos, anômalos entre si, embora deem outros nomes diferentes de sincretismo para esse fenômeno. Nós entendemos que sincretismo é uma mistura de elementos culturais diversos que se agregam para dar origem a um novo conjunto de elementos, agora transmutados e ressignificados, mas que, mantém, em algum grau, as características trazidas das culturas originais. Percebemos que o sincretismo²⁵ está presente na base estrutural da Umbanda, instaurada em 1908, mas, que entretanto, é resultado de um processo religioso sincrético contínuo e intencional, iniciado nas primeiras comunidades formadas por negros que foram trazidos para o Brasil, no final do século XVI. Destacamos que esse conjunto de elementos culturais e religiosos diversos deram origem ao processo que chamamos de sincretismo, que ao longo do tempo serviu como base estrutural para as várias fases da formação de religiões afrosincréticas brasileiras, e resultaram na Umbanda atual.

Além das reflexões sobre o sincretismo, o debate cultural atual traz à tona uma outra categoria importante: o hibridismo. A seguir tentaremos entendê-lo por meio dos estudos empreendidos por alguns teóricos, e posteriormente, veremos as aproximações e os distanciamentos existentes entre ele e o sincretismo.

²⁵ Nesse sentido, concordamos mais com as teorias apresentadas sobre o sincretismo, trazidas por Volney Berkenbrock (1997), Pierre Sanchis (1994, 1997, 2001), Clóvis Moura (1988), Rosalind Shaw e Charles Stewart (1994) e Aldo Natale Terrin (2003, 2004), por nos ajudar a entender melhor o processo sincrético perpassado pela religião Umbanda, objeto de nossa pesquisa.

1.7 O HIBRIDISMO

São poucos os teóricos que tratam do conceito de hibridismo, não obstante, nos interessa verificar como esse conceito é proposto pelos autores estudados, vez que outros termos são utilizados com significados correlatos ao de hibridismo, tais como, hibridação, hibridização, híbrido, mestiçagem, mistura, crioulização e até mesmo sincretismo²⁶.

O hibridismo consiste na junção de dois elementos diferentes, reunidos de forma anômala para gerar um terceiro elemento, que pode diminuir ou intensificar as características dos dois elementos originais e anteriores. Atualmente, porém, esse termo enfatiza a valorização do diferente de nós, e principalmente, enfatiza o exercício do respeito à alteridade. O conceito de hibridismo foi utilizado como uma cilada da modernidade, pois encobriu um projeto racista com a imposição dos valores dos povos brancos, onde o imperialismo cultural procurou apropriar-se dos valores da cultura dominada, marginalizada, para inseri-los na cultura hegemônica, reutilizando-os a partir de seus próprios paradigmas. Um processo que reveste de glamour os elementos culturais advindos das culturas marginalizadas ou de massas inserindo-os na cultura de elite. Podemos, entretanto, estar a frente de um processo fertilizador quando consideramos híbrido um processo de ressimbolização em que a memória se preserva, e em que o conflito entre os elementos culturais diferentes, que dão origem a outros novos elementos, se apresentam como tentativa de tradução subversiva dessa cultura de origem numa outra cultura (BERND, 2004).

O hibridismo é concebido como um processo heterogêneo e em contínua modificação, sem que haja um ponto de chegada. Nesse sentido, o hibridismo é decorrente de um *continuum* cultural (BURKE, 2010), quer dizer, ele existe desde sempre, remonta as mais longínguas eras e se expressa nas mais diversas esferas da vida dos indivíduos. O hibridismo pode ser encontrado em vários lugares, tais como, na religião, na filosofia, na culinária, no esporte, na arquitetura e na música, e em cada um destes contextos apresentará um significado diferente. Assim, há uma

²⁶ Percebemos, entretanto, que atualmente, os termos, hibridismo, hibridação e hibridização não estão totalmente vinculados à uma conceituação ligada somente aos aspectos culturais, vez que nos dicionários consultados, nós verificamos que eles apresentam significados ligados a outras áreas do conhecimento diferentes da área cultural.

variedade muito grande de termos utilizados para se conceituar o processo decorrente dos encontros entre diferentes culturas²⁷.

O hibridismo pode ser concebido como “o mecanismo por meio do qual encontros culturais produzem formas novas” (BURKE, 2010, p. 55). Formas essas que são resultantes dos múltiplos e sucessivos encontros entre as diversas culturas, que podem, portanto, acrescentar novos elementos ao processo de mistura ou reforçar os antigos elementos.

Por outro lado, antes mesmo de se procurar definir o hibridismo, se deve primeiramente discutir se a própria palavra hibridismo seria uma boa palavra ou não, pois não é só pelo fato de ser muito usada que deve ser respeitada. Pelo contrário, a utilização profusa da mesma enseja que lhe sejam conferidos diversos significados, inclusive, discordantes entre si. O hibridismo ou a hibridação²⁸ é considerado como um processo resultante de interações socioculturais onde práticas diferentes entre si, que existem de maneira separadas, ao se juntarem dão origem a novas práticas e a novas estruturas (CANCLINI, 2008). As práticas originárias são elas, também, resultantes de outros processos de hibridismo, motivo pelo qual não podemos considerar essas práticas como puras, face a variedade de sua multiplicação, pois passamos no decorrer da história, de formas heterogêneas para outras homogêneas e vice versa, não se constituindo nenhuma delas em formas completamente puras. Nestor Canclini (2008) indaga se seria possível ser colocado num só termo, todas as variedades existentes e as inúmeras multiplicações decorrentes do processo de hibridismo, por exemplo, diante de

fatos tão variados quanto os casamentos mestiços, a combinação de ancestrais africanos, figuras indígenas e santos católicos na umbanda brasileira, as *collages* publicitárias de monumentos históricos com bebidas e carros esportivos? (CANCLINI, 2008, p. XX).

Os termos hibridismo ou hibridação são utilizados para se referirem às misturas que ocorrem e se desenvolvem no cerne de uma determinada civilização,

²⁷ Hibridismo é um termo descritivo, ou explicativo, porém, é também, um termo escorregadio e que apresenta ambiguidades. Nesse diapasão, para Peter Burke (2010), por exemplo, outros termos como, acomodação, apropriação e tradução cultural (expressão essa última, inclusive, que tem se tornado muito popular), traduzem melhor os encontros culturais e as formas híbridas produzidas a partir de então, e propiciam a inclusão do agente humano, suscitando a sua criatividade. Ele acrescenta que ao contrário, termos como, sincretismo, mistura e hibridismo excluem o indivíduo, colocando-o como mero observador externo.

²⁸ Na pesquisa empreendida, percebemos, que os termos hibridismo, hibridação e hibridização são vocábulos empregados como sinônimos por alguns teóricos (BURKE, 2010; CANCLINI, 2008; CRUZINSKI, 2001; BAKHTIN, 1981).

que em algumas situações, congregam as diferentes tradições pertencentes a cada uma delas e que coexistem por cerca de muitos anos e mesmo séculos (GRUZINSKI, 2001).

O hibridismo consegue juntar e fundir práticas diferentes entre si para originar novas práticas e novas estruturas? Sim, consegue perfeitamente. Isso pode ocorrer de forma planejada ou pode advir como resultado de migrações turísticas ou de contatos econômicos, entre as culturas. Mas, independentemente dessas possibilidades, o hibridismo, normalmente, nasce da criatividade de um indivíduo ou de um grupo, expressando-se nas artes, na vida cotidiana, e no desenvolvimento tecnológico. Um ponto problemático em relação à conceituação de hibridismo, é o fato de não se levar em muita consideração as contradições e aquilo que permanece, aquilo que não se deixa hibridar nos encontros culturais, pressupondo dessa forma uma fácil integração entre as culturas. Percebemos que os encontros culturais ocorridos entre as culturas africanas e as ameríndias, no período colonial se deram de forma horizontal, pois ambas estavam nas mesmas condições, ou seja, eram culturas que o colonizador procurava dominar. Porém, das relações travadas entre as culturas de ambas e a cultura europeia (portuguesa) do colonizador, formou-se uma terceira cultura, todas convivendo num mesmo espaço cultural. Com isso, desenvolveu-se um processo multicultural, onde a diversidade de elementos culturais se destacava, porém, as diferenças apresentadas não eram respeitadas pelo colonizador. Iniciou-se nesse contexto histórico um processo de marginalização em relação aos negros e aos índios, seguido de algumas posturas de racismos, preconceitos, rejeições e exclusões mais contundentes. Ressaltamos que o hibridismo interessa não só aos setores hegemônicos, mas, também, aos setores populares que almejam usufruir dos benefícios trazidos pela modernidade. Assim, pode-se optar por viver numa condição de hibridismo ou numa condição de guerra, a medida em que se respeita ou não o outro diferente de nós. No contexto atual globalizado adota-se os termos hibridismo, hibridação, e mestiçagem como os mais adequados do que quaisquer outros para expressar os encontros culturais entre os povos (CANCLINI, 2008).

O hibridismo é considerado como o resultado da criação de uma só coisa, que é advinda a partir de duas outras, de maneira que não é mais possível a olho nu perceber esse processo. Nesse sentido, não há uma conceituação única e correta do processo de hibridismo, pois, ele se transforma conforme se repete, e a medida que se repete, também se transforma. Seu processo desencadeia a divisão de uma

coisa que é una, em uma ou mais partes, convertendo a igualdade em diferença, e transmudando as diferenças em igualdades, de maneira que ambas não permanecem mais as mesmas com suas respectivas características anteriores (YOUNG, 2005). Portanto,

o hibridismo consiste, assim, numa curiosa operação binada, em que cada impulso se qualifica relativamente ao outro, impondo que formas momentâneas de deslocamento e mudanças de lugar entrem em economias complexas de reticulação forçada (YOUNG, 2005, p. 32).

O hibridismo pela perspectiva da linguagem se expressa na capacidade de ser ao mesmo tempo ela mesma, e também, de ser diversa. O hibridismo é utilizado para expressar uma determinada voz e revelar uma outra que se encontra ínsita no mesmo enunciado, portanto, veicula duas vozes por meio de uma só. A linguagem pode conter e expressar duas vozes, que entretanto, se encontram inseridas no seio de uma só frase ou mesmo numa só palavra, que conjuga duas línguas pertencentes a ethos e crenças diferentes que se encontram e formam um sistema híbrido, inclusive, com sentido contraditório (BAKHTIN, 1981). O hibridismo propicia a cada qual dessas vozes desmascarar o discurso uma da outra, podendo uma voz ter a capacidade e habilidade de ironizar e revelar a outra num mesmo discurso e vice versa. Assim, o hibridismo constitui por si só um conceito híbrido. Portanto, hibridismo,

é uma mistura de duas línguas sociais dentro dos limites de um único enunciado, um encontro, no interior da arena de um enunciado, de duas consciências linguísticas diferentes, separadas uma da outra por uma época, pela diferenciação social ou por algum outro fator (BAKHTIN, 1981, p. 358).

Esse tipo de hibridismo supracitado, é denominado de hibridismo intencional. Há um outro tipo de hibridismo concebido como não intencional, inconsciente, ou orgânico. Nesse último tipo, a mistura de diferentes línguas leva a criação de uma nova língua e de uma nova visão de mundo. Ressaltamos, que tanto a linguagem quanto as línguas, sob uma análise do ponto de vista histórico, se modificam pelo processo de hibridismo, com a mistura de várias delas que coexistem inseridas nos limites de uma única língua. Mas, o hibridismo intencional diferentemente é contestatório e politizado, provoca divisão e separação, coloca variadas visões de mundo e variados pontos de vista em confronto num contexto de conflito (BAKHTIN, 1981).

Essa duplicidade de hibridismo enseja um significativo parâmetro de interação cultural dialética por tender, por um lado, propiciar fundir, e por outro, ao mesmo

tempo, propiciar ações de contestação num contexto politizado, marcado por diferenças culturais que se confrontam dialogicamente. E por encerrar essa duplicidade de unir, e também, de separar e dividir, é ele próprio, o hibridismo, um exemplo de hibridismo. O efeito mais significativo do processo de hibridismo, porém, é advindo do caráter político residente no cerne de um discurso, de uma voz que procede o desmascaramento de uma outra voz, e nesse ponto exato, o discurso revestido de caráter autoritário se desfaz. O discurso autoritário é único e singular, pois apresenta a incapacidade gerada por sua própria natureza, de não conseguir veicular duas vozes, de não ser capaz de empreender construções híbridas, e caso venha a fazê-lo, sua autoridade ínsita no discurso de uma só voz, é de forma *incontinenti* aniquilada, dissolvida. Esse aniquilamento do discurso autoritário que se perfaz por meio do hibridismo congrega uma subversão da autoridade estabelecida numa dimensão social concreta (BAKHTIN, 1981).

O hibridismo não é concebido por outro lado, como um campo de tensões entre elementos heterogêneos, um contexto propício a imposições legais do mais fortes sobre os mais fracos. Pelo contrário, ele enseja o desenvolvimento de práticas livres, ativas e criativas, sem quaisquer preconceitos ou conflitos, tendo em vista a hibridez ou mestiçagem da qual nós todos advimos (ABDALA JÚNIOR, 2004).

O hibridismo pode, ainda, ser considerado como o resultado de encontros culturais que são harmônicos e desarmônicos ao mesmo tempo. Quando harmoniosos, há uma certa abertura despida de preconceitos para a mistura, criouliização ou mestiçagem que ocorre no mundo, tendo em vista uma consideração significativa existente para com os processos híbridos (GLISSANT, 1997; ABDALA JÚNIOR, 2004)²⁹.

O hibridismo é considerado, por outro lado, como o resultado de encontros culturais que são sempre conflituosos. Entretanto, ao proporcionar o encontro com o outro e vice versa, essa mistura possibilita com que haja unidade e se fortaleça cada indivíduo. O hibridismo ou a criouliização possibilita dessa maneira, uma forma de analisar a temática da identidade. Há por outro lado, a tentativa de querer conservar

²⁹ Édouard Glissant (1997) adota o termo criouliização, que inicialmente ele havia rejeitado, para representar o resultado advindo de diferentes encontros culturais. Posteriormente, Abdala Júnior (2004) passa, também, a utilizar o termo criouliização. Para ambos, o mundo está se criouliizando, se tornando cada vez mais mestiço e mesclado. Patrick Chamoiseau (1997) igualmente adota o vocábulo criouliização, mas, em alguns momentos de suas análises utiliza, também, o termo hibridismo.

purezas originais, mas, no encontro de um indivíduo com o outro, ambos são perpassados uns pelos outros e se modificam mutuamente. Cada um se torna um componente um do outro, embora permaneçam distintos. Isso os amplia, pois cada qual se torna o que é, na medida em que se torna aberto ao outro, possibilitando que se abram novas relações extensivas a todos os outros, trazendo porém, unidade e força a cada indivíduo particular respectivo (CHAMOISEAU, 1997). Aceitar o hibridismo ou a criouliização implica abdicar de quaisquer ideais de pureza e de misturas, de etnias e de culturas que possam ser controladas e previsíveis (BERND, 2004).

Abordar essa questão a partir de uma análise da identidade e da linguagem presentes nas relações advindas dos encontros entre diferentes culturas e religiões, é pontuar particularmente o processo de colonização, e as relações travadas entre o colonizador e o colonizado. Nesse sentido, “não é o Eu colonizador nem o Outro colonizado, mas o espaço perturbador entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial - o artifício do branco inscrito no corpo do negro” (BHABHA, 1986, p. 45). Nesse diapasão, “no processo relacional da constituição de identidades, a alteridade do branco constitui o negro tanto quanto a alteridade do negro constitui o branco: instaura-se assim, o hibridismo no seio da identidade” (SOUZA, 2004, p. 120).

Todas as culturas estão num processo de hibridismo constante, e a importância do hibridismo não se encontra no fato de haver dois momentos distintos que ensejam o surgimento de um terceiro. Mas, essa importância se encontra no terceiro espaço, que surge da troca entre culturas, por possibilitar o estabelecimento de outras novas e diferentes posições e estruturas de autoridade, de outras iniciativas políticas. Nesse sentido, o que alimenta e enseja o hibridismo é o terceiro espaço, que significa o momento exato em que as culturas se entrelaçam e se misturam dando surgimento a outras estruturas com novas feições e novas e diferentes posições políticas (BHABHA, 2005). Vejamos a seguir as aproximações e os distanciamentos existentes entre o hibridismo e o sincretismo.

1.7.1 Aproximações e distanciamentos entre hibridismo e sincretismo

Sincretismo e hibridismo se aproximam por vários fatores. Primeiro, por serem concebidos como o resultado do encontro de elementos culturais diferentes, anômalos entre si, que se agregam, misturando-se para formar um terceiro

elemento, ou uma terceira cultura, que traz ínsita em menor ou maior grau as características das culturas originárias (HOONAERT, 1978; CANCLINI, 2008).³⁰

Segundo, por ambos serem processos contínuos, que acontecem desde sempre em todas as sociedades humanas, e concomitantemente, em todas as religiões. São processos em contínua modificação e sem que haja um ponto determinado de chegada (CASTRO, 2007; SANCHIS, 1994; BURKE, 2010).

Terceiro, pela possibilidade de serem encontrados por toda a cultura e dizerem respeito a todos os níveis socioculturais. Estão presentes, por exemplo, não só na religião, mas, na filosofia, nas línguas, na culinária, na arquitetura, na música, na literatura e nas artes. São concebidos como universais, vez que fazem parte da normalidade da cultura. Não são considerados, portanto, como fenômenos puros, pois todas as culturas e religiões advêm de processos sincréticos ou híbridos anteriores (BERKENBROCK, 1997; CANCLINI, 2008)³¹.

Quarto, por serem termos (vocábulos) que congregam paradoxos, erros, contradições e apresentam ambiguidades, significados discordantes e escorregadios (CANEVACCI, 1996; CANCLINI, 2008)³².

Quinto, por serem processos em que os teóricos ao procederem as análises sobre ambos, normalmente, não levam em conta as contradições sociais que acontecem no cerne desses fenômenos, e nem àquilo que permanece, que não sofre o processo de hibridismo ou de sincretismo. Por outro lado, se faz referência ao que os dominados possam ter assimilado de seus dominadores e quase nunca o inverso (MOURA, 1988; CANCLINI, 2008).

Sexto, por serem concebidos como possibilidades de virem a contribuir para consolidarem a situação de se poder viver, ou numa condição de sincretismo ou hibridismo, a medida em que se aceita e se adota a postura de abertura e respeito a essa condição, ou numa condição de guerra, por não se respeitar e estar aberto às

³⁰ Comungam do mesmo pensamento trazido por Hoonaert (1978) em relação ao sincretismo (HENRY, 1987; BITTENCOURT FILHO, 2003; VALENTE, 1976, e CUCHE, 2007). E em relação ao hibridismo, na mesma direção da compreensão de Nestor Canclini (2008), temos o conceito trazido por Zilá Bernd (2004) e por Mikhail Bakhtin (1981), onde este último se refere ao hibridismo sob a perspectiva da linguagem. Patrick Chamoiseau (1997) e Homi Bhabha (1986, 2005) abordam também essa perspectiva da linguagem, em algumas de suas análises sobre o hibridismo.

³¹ Em relação ao sincretismo na mesma direção (CANEVACCI, 1996; BOFF, 1977; MUNANGA, 1996). E quanto ao hibridismo ou hibridação se adota, igualmente, esse entendimento (BURKE, 2010; BHABHA, 2005).

³² No mesmo sentido, concordando com Canevacci (1996) em relação ao sincretismo, temos Sérgio Ferretti (1995). E concordando com Canclini (2008) em relação ao hibridismo, temos Peter Burke (2010) que, inclusive, sugere ser melhor a utilização dos termos acomodação, apropriação e tradução cultural, ao invés de sincretismo, mistura e hibridismo, pelo fato dos primeiros termos pressuporem a inclusão do indivíduo no processo.

tradições e às crenças culturais e religiosas apresentadas e vivenciadas num mesmo espaço por diferentes culturas (TERRIN, 2004; CANCLINI, 2008).

Sétimo, por ambos poderem vir a advir como o resultado de processos que são planejados (MOURA, 1988; CANCLINI, 2008). Destacamos, porém, que os teóricos mencionados em nosso trabalho que pesquisaram o fenômeno do sincretismo não abordaram, assim, tão claramente esta possibilidade dele poder ser planejado sistematicamente e nem utilizaram essa denominação específica. Entretanto, isso pode ser constatado em algumas situações emergenciais; em situações de resistências apresentadas pelos indivíduos face à dominação exercida sobre eles, ou seja, sobre aqueles que fazem parte da população marginalizada, em que eles empreendem forças e práticas astutas; e em situações de conflitos ou de choques culturais e religiosos, em que esses mesmos agentes procedem a subversão da ordem.³³ Nestes contextos, o sincretismo caracteriza-se perfeitamente, como expressão de um planejamento estratégico ou tático, por parte dos indivíduos ou de um grupo envolvidos nessas supracitadas ações.

Oitavo, por serem considerados como processos criativos, que suscitam a criatividade de um indivíduo ou grupo, e em que o sujeito se insere nesse processo e deixa, concomitantemente, nele algo de si mesmo. E se considera como uma de suas formas mais significativamente criativas aquelas que são advindas da diáspora (CANEVACCI, 1996; CANCLINI, 2008)³⁴.

Nono, por propiciarem o partilhar de experiências, atitudes, hábitos e tradições por meio de práticas livres, sem conflitos ou quaisquer preconceitos. Por proporcionarem uma relação pacífica de mundos que são contraditórios entre si, configurando a etapa de se estar aberto e junto ao outro, e isso implica a valorização daquilo que é diferente de nosso *ethos*. Constituem-se, portanto, num processo altamente fertilizados por propiciarem a vivência da alteridade (BERKENBROCK, 1997; BHABHA, 2005).³⁵

³³ Nesse sentido em relação ao sincretismo outros teóricos adotam essa mesma perspectiva (BITTENCOURT FILHO, 2003; SHAW e STEWART, 1994; REHBEIN, 1985; SANTOS, 1977; SOARES, 1993; FERRETTI, 1995; BASTIDE, 1985). Destacamos, que em relação ao hibridismo, Nestor Canclini (2008) utiliza em suas análises a terminologia hibridismo planejado, ou seja, aquele em que os sujeitos conseguem fundir, intencionalmente, diferentes práticas culturais para dar origem a novas estruturas e a novas práticas. Não é, portanto, o hibridismo somente um processo espontâneo.

³⁴ Comungam do mesmo pensamento em relação ao sincretismo (BERKENBROCK, 1997; SANCHIS, 1994). E em relação ao hibridismo (BURKE, 2010; ABDALA JÚNIOR, 2004).

³⁵ Na mesma direção, em relação ao sincretismo (SANCHIS, 1994; BITTENCOURT FILHO, 2003, MUNANGA, 1996). E em relação ao hibridismo (BERND, 2004; ABDALA JÚNIOR, 2004; CHAMOISEAU, 1997; SOUZA, 2004).

Décimo, por ambos estarem perpassados por esquemas de poder, imbricados num jogo político de dominação, existente nos limites das zonas interétnicas resultantes de encontros culturais e religiosos que são conflituosos, onde há a imposição de uma cultura ou de uma religião que se considera superior, dominante sobre outra que se procura dominar, e considerada, dessa forma, como inferior. Ambos se encontram inseridos num campo de tensões existentes entre elementos culturais e religiosos heterogêneos, com imposições do mais forte sobre os mais fracos, onde se constituem como o resultado desses encontros conflituosos, que entretanto, podem se apresentar como possibilidade de virem a subverter a ordem social e a autoridade estabelecidas por aqueles que detém o poder (BASTIDE, 1985; BERND, 2004)³⁶.

Décimo primeiro, por se contituirem como processos por meio dos quais as próprias identidades dos indivíduos são redefinidas (SANCHIS, 1994; SOUZA, 2004)³⁷.

O sincretismo e o hibridismo, por outro lado, afastam-se em dois pontos. Primeiro, o hibridismo não é abordado sob a perspectiva de se constituir como um instrumento que possa solucionar quaisquer situações de conflitos culturais ou religiosos. Já o sincretismo, diferentemente, vai procurar resolver situações de conflitos sociais, culturais, econômicos, religiosos e políticos. Ele se constitui, por excelência, como um instrumento de mediação de conflitos culturais (VALENTE, 1976; CUCHE, 2002).

Segundo, no processo do hibridismo as diferenças são convertidas em igualdade e vice versa, de tal forma que ambas não permanecem mais as mesmas, e não é mais possível perceber as suas características originais anteriores. Nos encontros culturais o hibridismo provoca a perda das raízes e das tradições das culturas originais (YOUNG, 2005; BURKE, 2010). No processo do sincretismo, diferentemente, pode-se perceber que na nova cultura formada, as características trazidas das culturas anteriores permanecem, seja em menor ou maior grau de intensidade (VALENTE, 1976; HOONAERT, 1978; HENRY, 1987; BITTENCOURT FILHO, 2003; CUCHE, 2002).

³⁶ Concordam igualmente em relação ao sincretismo (VALENTE, 1976; MOURA, 1988; SANTOS, 1977; SHAW e STWEART, 1994; FERRETTI, 1995; CASTRO, 2007; e HENRY, 1987). E em relação ao hibridismo (CHAMOISEAU, 1997; BAKHTIN, 1981). Interessante ressaltar, que o hibridismo pode ser considerado, também, como resultado de encontros culturais que se dão de forma harmônica e desarmônica ao mesmo tempo (GLISSANT, 1997).

³⁷ Adotam a mesma concepção em relação ao sincretismo (VALENTE, 1976; SHAW e STWEART, 1994; MUNANGA, 1996; CONSORTE, 1999). E em relação ao hibridismo (BHABHA, 1986).

Outra categoria, sobretudo, discutida por nossos teóricos é a bricolagem. Vejamos a seguir as discussões a seu respeito, e ainda as aproximações e os distanciamentos existentes entre ela e o sincretismo para que possamos verificar se há possibilidade de existir elementos advindos de sincretismo, hibridismo ou bricolagem na formação estrutural da Umbanda, e em suas fases antecessoras.

1.8 A BRICOLAGEM

Claude Lévi- Strauss foi um dos pioneiros a se referir a bricolagem,³⁸ que para ele consiste numa atividade artesanal de produção intelectual ou manual, que chamou de primeira (por ser inicial), que tem a capacidade de reordenar ideias heterogêneas, estranhas entre si, e que são em número limitado, para que possa realizar a composição de um conjunto final. O *bricoleur* consiste naquele que executa trabalhos intelectuais ou manuais, mas, que se serve de meios que são indiretos, se fossemos comparar com os trabalhos executados pelos artistas.³⁹ O *bricoleur* pode trabalhar tarefas variadas, mas não se vincula a nenhum projeto e seu universo é fechado porque lida com os meios limites, quais sejam, materiais finitos e anômalos, que são o resultado das diversas oportunidades que se manifestam. A composição dos elementos do conjunto com o qual o *bricoleur* lida é advinda dessas oportunidades que renovam e enriquecem o estoque desses elementos, e os pode manter com os resíduos de elementos da construção anterior. Esses meios limites trabalhados pelo *bricoleur* não são determinados e definidos por meio de um projeto, mas sim, pela probabilidade da utilidade que os elementos recolhidos e conservados possam apresentar, no sentido de poderem vir a servir. Suas criações se dão pelos novos arranjos de elementos que são compostos de uma natureza específica, que

³⁸ Ao procedermos a nossa pesquisa sobre a bricolagem buscamos inicialmente, nos dicionários, inclusive, no dicionário francês o seu significado, porém, verificamos que nos mesmos constava uma definição totalmente despida de qualquer relação pertinente à cultura, ou aos encontros culturais. O termo bricolagem, conforme o dicionário Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, é um substantivo feminino, vem do francês bricolage e significa, “trabalho ou conjunto de trabalhos manuais ou de artesanato doméstico” (FERREIRA, 2011, p. 279). No dicionário francês, *bricolage* é um substantivo masculino, e significa “biscate, pequeno trabalho doméstico” (CORREA e STEINBERG, 1986, p. 46). Dessa forma, percebemos que esses significados encontrados não se aplicavam diretamente a quaisquer temáticas pertinentes às religiões afro brasileiras, mas lamentavelmente, foram os únicos trazidos pelos dicionários pesquisados, inclusive, nos dicionários dispostos *on line*.

³⁹ Na concepção de Lévi-Strauss “o cientista cria fatos através da estrutura e o *bricoleur* cria estruturas através de fatos” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 38). Na sua concepção, o engenheiro “interroga o universo, ao passo que o *bricoleur* se volta para uma coleção de resíduos de obras humanas, ou seja, um subconjunto de cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 34-35).

se modifica apenas na medida em que eles passam a fazer parte do conjunto instrumental ou que estejam dispostos na nova composição final, mas que entretanto, mantêm as suas características anteriores (LÉVI-STRAUSS, 1989). Percebemos que ocorre a desestruturação e o desmantelamento dos universos dos indivíduos para que outras novas criações possam surgir, pois, “os universos mitológicos estão destinados a ser desmantelados assim que formados, para que novos universos possam nascer de seus fragmentos”⁴⁰ (BOAS, 1940, p.18).

A reflexão do pensamento mítico se expressa como uma forma intelectual de bricolagem. O pensamento mágico, como a bricolagem, elabora conjuntos estruturados por meio dos restos e fragmentos de fatos, seja de um determinado indivíduo ou de uma determinada sociedade, e não por meio de outros conjuntos estruturados. A bricolagem trabalha com elementos secundários, de segunda mão. Não ocorre na bricolagem apenas falar com as coisas, limitando-se simplesmente a cumprir o seu trabalho, mas sim, se fala por meio delas. Nesse processo o *bricoleur*, sem que jamais conclua seu projeto, acrescenta sempre nele algo de si mesmo, de sua vida e de seu caráter (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Da mesma forma que Lévi-Strauss (1989) concebe a questão das oportunidades que se apresentam no sentido de propiciarem renovar e enriquecer o projeto de composição final do universo do *bricoleur*, Michel de Certeau (2011) destaca em relação às táticas utilizadas pelos consumidores,⁴¹ que eles jogam com as situações para que elas se tornem oportunidades, das quais os indivíduos devem tirar proveito. Isso é alcançado combinando elementos estranhos, anômalos e diversificados entre si, onde a síntese que elaboram intelectualmente se apresenta na decisão e na forma de se aproveitar essas oportunidades e essas ocasiões, e não se perfazendo pelo discurso que possam empreender. Destacamos que a estatística das trajetórias das práticas dos consumidores se atém apenas em classificar as unidades da qual as trajetórias são formadas, mas ela não capta a sua forma, aquela que é formada devido à invenção artesanal, por meio da bricolagem

⁴⁰ Do original em inglês: “The mythological universes are destined to be dismantled so formed so that new universes may be born of its fragments” (BOAS, Franz. *Mythology and folk-tales of the North American Indians*. Reprinted In: *Race, language and culture*. New York, 1940, p.18). (tradução nossa).

⁴¹ Tanto Claude Lévi-Strauss (1989) quanto Michel de Certeau (2011) utilizam a palavra usuário. Particularmente Michel de Certeau (2011) a despeito de utilizar o termo consumidor, prefere a palavra usuário por considerá-la mais adequada. Ele afirma que o vocábulo consumidor pressupõe pessoas não criadoras e não produtoras, indivíduos passivos e sujeitos totalmente à cultura imposta.

que combina elementos diversificados e estranhos, porque, a estatística só se detém no homogêneo. Ressaltamos, que “essas 'maneiras de fazer' constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural” (CERTEAU, 2011, p. 41). A rede de vigilância existente na sociedade nos exorta a descobrir os motivos pelos quais uma sociedade inteira não se subsume a ela. Quais seriam os instrumentos ínfimos e cotidianos, que lidam com os instrumentos da disciplina coercitiva e procedem a sua alteração, por não estarem conformados com eles, e portanto, não se submetendo a eles? Quais seriam as maneiras e os processos pelos quais os desprovidos de poder, como contrapartida, procedem à reordenação social e política da sociedade? Acreditamos que essas maneiras de fazer consistem nas práticas dos usuários/ consumidores, daqueles que sofrem o processo de dominação, mas, isso não significa que sejam passivos ou dóceis, vez que subvertem a ordem por meio de táticas astutas, silenciosas e praticamente invisíveis, reinventando o cotidiano por variadas formas. Essa práticas modificam, sutilmente, o funcionamento e a estrutura dos setores tecnocráticos, subvertem a ordem, porém, não rejeitam seus valores diretamente ou os modificam substancialmente, mas sim, os usam de acordo com parâmetros diversos e estranhos à estrutura a qual estão inseridos e da qual não podem escapar. Isso é definido como antedisciplina⁴² (CERTEAU, 2011).

Após as análises procedidas e apresentados os diferentes conceitos e as discussões teóricas acerca do sincretismo, do hibridismo e da bricolagem, trazidos por diversos estudiosos no assunto, vamos agora apresentar as aproximações e os distanciamentos existentes entre a bricolagem e o sincretismo, para que possamos verificar quais desses processos podem estar nas bases estruturais da formação da religião Umbanda.

1.8.1 As aproximações e os distanciamentos entre bricolagem e sincretismo

O sincretismo e a bricolagem se aproximam em alguns pontos. Primeiro, por apresentarem a capacidade de relacionar e reordenar ideias e elementos diferentes,

⁴² Michel de Certeau (2011) referindo-se ao encontro ocorrido entre os colonizadores espanhóis e os indígenas, afirma que estes últimos “faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas” (CERTEAU, 2011, p. 39). Percebemos, que o mesmo processo de subversão foi vivenciado pelos negros, no Brasil.

estranhos, antagônicos entre si e independentes, separados uns dos outros (FERRETTI, 1995; LÉVI-STRAUSS, 1989)⁴³.

Segundo, por serem concebidos como o resultado de processos em que se elabora novos conjuntos por meio de restos e de fragmentos de fatos e não através de conjuntos estruturados, onde as probabilidades da utilidade dos elementos captados são avaliadas de acordo com as possibilidades que possam vir a servir, de serem úteis para a composição final (SEGATO, 2005; LÉVI-STRAUSS, 1989)⁴⁴.

Terceiro, por serem considerados como processos universais e contínuos, aqueles que estão em toda parte, em vários lugares, e que existem desde sempre, sendo a própria normalidade da cultura, e concomitantemente, da religião, pois, não existem culturas e religiões puras. São ainda concebidos como resultados de encontros culturais em que os fragmentos que formam a sua composição final não são, também, elementos puros, não são produtos brutos, vez que apresentam um conteúdo funcional já elaborado anteriormente, porque fizeram parte de outros conjuntos culturais anteriores à essa composição final (CANEVACCI, 1996; CERTEAU, 2011).⁴⁵

Quarto, por serem processos criativos, em que uma das formas pelas quais essa criatividade mais se expressa é, principalmente, pela diáspora. São concebidos como processos em que os sujeitos se colocam dentro de seu próprio projeto de rearranjo dos elementos estranhos com os quais se depara, e procedem a inventividade, desenvolvendo a arte criativa que vai dar ensejo à criação daquilo que vai gerar uma nova produção sociocultural, um novo elemento resultante desta composição final (SANCHIS, 1994, CERTEAU, 2011)⁴⁶.

⁴³ Num primeiro momento da vinda dos negros para o Brasil, como vimos, o sincretismo serviu como um instrumento que procurava resolver de forma prática os seus problemas do dia a dia e que muito os atormentavam (FERRETTI, 1995). Na mesma direção, em relação ao sincretismo (HOONAERT, 1978, BERKENBROCK, 1997). Ressaltamos que se o sincretismo for analisado pela perspectiva de sua origem ele se expressa como uma mistura de elementos diferentes e separados uns dos outros, sem que haja quaisquer relações entre eles (BERKENBROCK, 1997).

⁴⁴ Ressalvamos que foi por meio do sincretismo, que os negros africanos escravizados procederam ao preenchimento das lacunas do quebra-cabeça formado pelos fragmentos de seu mundo mitológico e de seus cultos que haviam sido quase que totalmente desconstruídos ao saírem da África (SEGATO, 2005).

⁴⁵ Da mesma forma, também, apresentam esta mesma concepção em relação ao sincretismo (BERKENBROCK, 1997; BOFF, 1977; CASTRO, 2007; SEGATO, 2005; SANCHIS, 1994; FERRETTI, 1995). E igualmente em relação a bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1989). Ressaltamos que ainda, em relação à bricolagem se concebe, também, que os saberes subjacentes as astúcias dos usuários, as variadas táticas utilizadas por eles no sentido de se aproveitar as oportunidades, remontam a longa data, vão além dos gregos, estão presentes, inclusive, nas astúcias que podem ser percebidas na flora e na fauna (CERTEAU, 2011).

⁴⁶ Comunga do mesmo pensamento em relação ao sincretismo (CANEVACCI, 1996), e no que diz respeito à bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Quinto, por ambos acrescentarem algo do sujeito, de sua vida e de seu caráter no processo de composição final advinda como resultado do encontro entre diferentes elementos, pois, não só se fala com as coisas, mas, por meio delas. Há dessa forma, não só a concepção de inclusão do sujeito como participante no desenvolvimento de ambos os processos de bricolagem e de sincretismo, mas concebe-se que algo dele é acrescido a esses processos (LÉVI-STRAUSS, 1989; SANCHIS, 1994).

Sexto, por não se veicularem a qualquer projeto pré determinado, vez que o conjunto dos meios utilizados se definem pela instrumentalidade, pela possibilidade daquilo que os elementos possam servir e serem úteis. Os elementos são captados e se definem pela instrumentalidade de sua utilidade, tendo em vista o preenchimento de lacunas deixadas, principalmente, pela diáspora (LÉVI-STRAUSS, 1989; SEGATO, 2005).

Sétimo, por se constituírem como instrumentos de resistência cultural, na verdade de microresistências praticadas pelos indivíduos, a medida em que esses enfrentam e subvertem a ordem estabelecida e os valores respectivos daqueles que os tentam dominar. Sincretismo e bricolagem são perpassados por jogos de poder e de dominação, nas zonas limítrofes dos encontros ocorridos entre diferentes culturas, onde uma cultura ou religião tenta exercer o domínio sobre outra, e esta por sua vez procura, de forma significativa, resistir a essa dominação (BASTIDE, 1985; CERTEAU, 2011)⁴⁷.

Oitavo, por serem o resultado do encontro de elementos anômalos, heteróclitos entre si, advindos de diferentes culturas e religiões, que formam uma terceira cultura ou religião, conforme já mencionamos, mas que mantém em menor ou maior grau de intensidade e proporção as características trazidas dessas diferentes culturas e religiões originárias, as quais pertenciam anteriormente, e que as vão possuir sempre (BITTENCOURT FILHO, 2003; LÉVI-STRAUSS, 1989)⁴⁸.

Nono, por ambos se constituírem como um universo que lida com elementos de possibilidades infinitas, ilimitadas (CANEVACCI, 1996; CERTEAU, 2011).

⁴⁷ Concebem o sincretismo igualmente como um instrumento de resistência cultural e religiosa (VALENTE, 1976; MOURA, 1988).

⁴⁸ Na mesma direção em relação ao sincretismo, (VALENTE, 1976; HOONAERT, 1978; HENRY, 1987; BITTENCOURT FILHO, 2003; CUCHE, 2002). Ressaltamos que em relação a bricolagem é concebido se manter as características dos elementos que entraram na composição final do trabalho do *bricoleur*, porém, não é mencionado em que grau de intensidade essas características se manifestam, ou seja, se em menor ou maior grau de intensidade (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Por outro lado, o sincretismo e a bricolagem, se afastam em dois aspectos. Primeiro em relação ao número de elementos com que lidam, pois, no sincretismo o universo é aberto e ilimitado (CANEVACCI, 1996), e na bricolagem, a despeito de seu universo ser concebido, também, como um universo que lida com elementos de possibilidades infinitas (CERTEAU, 2011), como vimos anteriormente, apresenta-se, entretanto, como uma possibilidade de ter que se arranjar, também, por meio de conjuntos de elementos que são heteróclitos, porém, em um universo fechado e finito, tendo em vista que os elementos e as ideias com que lida são em número limitado (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Segundo, por percebermos que no sincretismo se mantém em menor ou maior proporção ou grau de intensidade as características trazidas das culturas originárias, que se agruparam para formar um terceiro conjunto (VALENTE, 1976; HOONAERT, 1978). Porém, na bricolagem apesar de se manter as características dos elementos que entraram na composição final do trabalho do *bricoleur*, conforme já mencionamos, não há referência ao grau de intensidade em que essas características se manifestariam e se manteriam, ou seja, se em menor ou maior proporção ou grau de intensidade (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Face ao exposto, entendemos que entre os três fenômenos analisados, sincretismo, hibridismo e bricolagem, existem alguns pontos em comum, em que eles convergem, e outros pontos em que divergem e se afastam, dependendo do contexto. Nesse sentido, percebemos que o sincretismo até o presente momento, de acordo com as nossas análises, ele se constitui como um processo que está intrínseco no cerne da própria estruturação da religião Umbanda no Brasil.

As análises efetuadas nesse primeiro capítulo tiveram como objetivo inicialmente procurar trazer à tona alguns eventos, principalmente religiosos e sociais, ocorridos no Brasil com a chegada dos primeiros escravos negros africanos que foram para cá transportados a partir do período colonial. E procuramos também trazer à tona as discussões acadêmicas acerca do sincretismo, do hibridismo e da bricolagem para que pudéssemos entender o surgimento e a formação estrutural da religião Umbanda, que é o objeto de nossa pesquisa.

Nesse sentido, destacamos os conflitos e os efeitos que foram gerados ao longo do tempo trazidos pelos encontros culturais e religiosos ocorridos entre as diferentes culturas, europeia, indígena e africana, que foram em alguns momentos encontros amenos, pacíficos, e em outros abruptos e extremamente conflituosos. E

percebemos que dentre essas três culturas envolvidas, a cultura europeia se encontrava, quase sempre, na condição de detentora do poder, representada pelo colonizador português, juntamente com parte da igreja católica.

Ressaltamos que essa condição de desigualdade, com o passar do tempo, forçou os negros a desenvolverem algumas táticas e estratégias, desencadeando ora negociações pacíficas, ora levantes bastante acirrados. Assim, os conflitos gerados entre os que detinham o poder e os destituídos dele, marcaram em determinados contextos históricos, momentos de significativa resistência e em outros de acomodação. Destacamos, que por meio desses processos surgiu uma nova identidade africana no Brasil, identidade essa que foi forjada a partir de interpenetrações culturais e religiosas ocorridas entre distintas tradições e crenças.

A nova identidade africana e dos afrodescendentes, nesse sentido, se espelhará no modelo veiculado pela elite branca detentora do poder dominante, no seu modo de vida, e na sua visão de mundo, desde a maneira de se vestir até as suas crenças e práticas religiosas, resultando numa identidade marcadamente afrobrasileira. Os negros e os afrodescendentes escravizados tentaram imitar essa elite supracitada, adotando alguns de seus traços culturais e religiosos, conforme mencionamos, para que as desigualdades existentes entre eles pudessem ser minimizadas, mas, em contrapartida, paradoxalmente, mantiveram de forma escamoteada a essência das suas tradições originais, os seus usos e costumes, inclusive, os religiosos. Iremos a seguir analisar no próximo capítulo, se essa nova identidade africana contribuiu para a estruturação da religião Umbanda, e se essa formação se deu por meio de um processo sincrético, híbrido ou por meio de uma bricolagem.

2 A FORMAÇÃO DA RELIGIÃO UMBANDA NO BRASIL

Nesse segundo capítulo, vamos abordar a formação da religião Umbanda no Brasil, para entender como se deu o processo religioso presente em sua base estrutural. Analisaremos os elementos que fazem parte de sua formação, a sua herança de três segmentos religiosos anteriores, que são, os Calundus, a Cabula e a Macumba. Abordaremos a sua instauração oficial no século XX, por determinação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, ao ter se manifestado por meio do *médium* Zélio Fernandino de Moraes, em 1908, e ainda, as controvérsias existentes acerca da data de seu nascedouro. Trataremos de sua estruturação, seu processo de ascensão e de expansionismo, enquanto instituição religiosa, a partir de 1920 e 1930. Abordaremos a sua ligação com o regime militar, que contribuiu significativamente para a sua consolidação propiciando com que ela atingisse o seu apogeu nesse período, por volta de 1964, e o mantivesse por mais alguns anos. Analisaremos o seu envolvimento com o processo eleitoral instalado no país, a partir de 1960, e as várias consequências daí resultantes. Ressaltaremos, também, a sua aproximação com o Espiritismo Kardecista, que se estabeleceu, principalmente, por questões de ordem social, política, econômica e religiosa, trazidas pelo processo de modernização, industrialização e urbanização instalados no país.

2.1 OS CALUNDUS: AS PRIMEIRAS COMUNIDADES RELIGIOSAS AFROBRASILEIRAS

As primeiras comunidades religiosas afrobrasileiras de que se tem notícia remontam ao período colonial, especificamente ao ano de 1685, no século XVII,⁴⁹ através de uma denúncia feita contra uma mulher de cor parda, chamada Clara Garciez, sob a acusação dela participar de cultos de uma religião denominada

⁴⁹ Os primeiros escravos negros africanos a chegarem no Brasil colonial foi por volta de 1538, por aquisição de Jorge Lopes Bixorda, um comerciante de pau-brasil, residente na Bahia. O tráfico de escravos negros africanos, entretanto, só foi implantado oficialmente no século XVII, e se intensificou significativamente a partir do século XVIII. Disponível em <<http://www.geledes.org.br/esquecer-jamais/179/esquecer-jamais/14716-a-historia-da-escravidão-negra-no-brasil.html>>. Acesso em: 17 dez. 2012. Portanto, sob o nosso ponto de vista, devido talvez a escassez de negros escravizados no Brasil, e também, devido à escassez de fontes que registrassem a forma como viviam e de como eram as suas práticas religiosas em época mais remota, anterior ao século XVII, foi somente a partir deste século que se teve notícia dos cultos e das práticas mágico-religiosas vivenciadas pelos Calundus.

Calundu,⁵⁰ que era proibida pela igreja católica da época por ser considerada herética, vinculada às práticas demoníacas, de curandeirismo e de adivinhações (COSSARD, 2008). Os Calundus se originaram das rodas de batuques, como eram denominadas as reuniões em que os negros ficavam tocando atabaques, tambores e dançando em seus momentos de folga, no entorno das senzalas (BASTIDE, 1985), e que se expandiram durante o século XVIII, devido ao aumento do quantitativo de escravos negros que chegaram ao Brasil, procedentes de vários pontos do continente africano. Os calundureiros ou calunduzeiros como eram chamados os praticantes do Calundu, não possuíam um local fixo onde pudessem se reunir e realizar os seus rituais. Os encontros eram normalmente realizados nas casas dos adeptos, e as festas públicas ocorriam nas residências dos adeptos ou nas senzalas. Mas, os Calundus não se constituíam em simples cultos domésticos, porque existia um calendário a ser obrigatoriamente cumprido, inclusive, com várias datas festivas, onde seus participantes desempenhavam inúmeras importantes funções. Apesar de ser uma prática religiosa pertencente às comunidades negras, havia a presença de pessoas brancas. Todos os trabalhos executados pelos calunduzeiros eram cobrados, e quando da realização de seus rituais eles invocavam a presença de seus antepassados. Os Calundus congregavam variadas origens africanas, principalmente, as de origem banto advindos da Angola, do Congo e de Moçambique (SILVEIRA, 2005).

Os calunduzeiros possuíam seus altares e seus líderes religiosos, em suas cerimônias tocavam atabaques ou tambores e entoavam variadas cantorias, na grande maioria indecifráveis. Procediam a diagnósticos e a cura de várias doenças, solucionavam questões amorosas e profissionais, proferindo em alguns momentos palavras ininteligíveis, talvez, em idioma africano, e faziam inúmeras adivinhações. Entravam em transe, e por meio da possessão contactavam outros saberes que os orientavam na condução de questões a serem esclarecidas, encaminhadas e solucionadas para seus consulentes. Os calunduzeiros se conectavam não só com seus ancestrais, mas também, com os espíritos da natureza (SOUZA, 2010).

A matriz religiosa dos Calundus remonta à África, pois seus rituais, conforme se tem registro, observados, principalmente, em Minas Gerais, e na Bahia,

⁵⁰ O termo Calundu, entretanto, aparecem meados do século XVI, trazido por Luís Câmara Cascudo (1972), em sua obra, *Dicionário do folclore brasileiro*, em que ele registra a seguinte citação feita pelo poeta, Gregório de Matos (1636-1695), em *O Burgo*, no Preceito 1: “Que de quilombos que tenho, com mestres superlativos, nos quais se ensinam de noite, os calundus e feitiços” (CASCUDO, 1972, p. 211-12).

assemelhavam-se a alguns rituais que eram realizados por sacerdotes que habitavam o centro ocidental africano e recebiam a denominação de xinguila⁵¹ (MARCUSI, 2006). Mas, por outro lado, os Calundus eram, também, sincretizados com elementos advindos do catolicismo (MOTT, 1994).

Havia uma diversidade muito grande e complexa de práticas religiosas no Brasil, no século XVII, sendo assim, “o Calundu não engloba apenas o ritual, mas procedimentos variados e esparsos que, ao sabor dos contextos e circunstâncias, podem se compor e decompor” (SOUZA, 2002, p. 19).

As inquisições católicas portuguesas procedidas no Brasil, ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e início do XIX, detectaram a presença de vários praticantes do Calundu. Durante este período, muitos sofreram extensos interrogatórios e inquirições violentas com muitas torturas, que às vezes duravam anos. Essas pessoas, ao serem interrogadas revelavam detalhes de suas práticas religiosas, como se pode ver, por meio dos registros que foram feitos pelo Santo Ofício, constantes nos inúmeros processos que se encontram arquivados em Portugal. Alguns teóricos e estudiosos do assunto (SOUZA, 2002; MOTT, 1994)⁵² se debruçaram em pesquisas minuciosas sobre esses registros, trazendo a baila várias histórias, que dentre tantas outras, ressaltamos a da calunduzeira angolana chamada Luzia Pinta, que foi motivo de vários estudos e publicações de artigos por parte de alguns teóricos, e que nos interessa de sobremaneira pelo fato de podermos por meio desses relatos de sua história e de suas práticas religiosas podermos trabalhar alguns pontos relacionados ao nosso objeto de pesquisa.

Segundo pesquisas efetuadas, por exemplo, por Luís Mott (2008), Luzia Pinta morava em Sabará, no estado de Minas Gerais, era natural de Angola, foi presa, torturada, acusada da prática de feitiçaria e de manter vínculo com o demônio.⁵³

⁵¹ O termo xinguila significa aquele que pratica os seus rituais por meio da possessão. A pessoa é possuída por uma entidade ou espírito que se pronuncia por meio de sua boca (MARCUSI, 2006). Os rituais praticados pelos sacerdotes africanos, por meio da possessão, foram observados e registrados pelo missionário capuchinho, Giovanni Antônio Cavazzi de Montecúcolo (1965) na sua passagem pelas regiões de Angola e do Congo, na África. Também, foram registrados pela etnografia de Wyatt MacGaffey (1986) quando de suas viagens à parte central africana.

⁵² Da mesma forma procederam estudos e pesquisas sobre o tema (SOUZA, 1986; CALAINHO, 2008; MARCUSI, 2006 e 2009; CASCUDO, 1972; CASTRO, 2001).

⁵³ A vinculação com o demônio que era atribuída às pessoas praticantes do Calundu, pelo Santo Ofício da inquisição portuguesa, podia se dar por meio de pactos considerados explícitos ou implícitos. Explícitos quando ele ocorria conscientemente, por vontade declarada das pessoas, com sua concordância. E implícitos, quando mesmo a pessoa alegando não ter feito esse tipo de pacto, ele era assim considerado, pois se pensava que os calundzeiros só conseguiam realizar as suas práticas religiosas por meio da possessão, e essa só podia ocorrer porque se havia contado com a ajuda do demônio, fosse ela de forma consciente ou inconsciente. Ademais, Deus não concederia esse estado de possessão à alguém e nem permitiria que o espírito dos indivíduos pudessem sair deles e depois retornar, como fazia Luzia Pinta, portanto, só poderia ser algo demoníaco (MARCUSI, 2006).

Abaixo registro de parte de seu interrogatório, constante no Processo de n. 252, que se encontra no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal:

Feiticeiros de Angola nas capitânicas de Minas Gerais (...) 1739: Luzia Pinta, natural da cidade de Angola (São Paulo de Luanda), forra, ex-escrava de Manuel Lopes de Barros, moradora em Sabará, Minas Gerais.

Denunciantes: Antônio Leite Guimarães, morador no Córrego dos Cordeiros; João do Vale Peixoto, morador na roça Grande; José da Silva Barbosa, natural de cidade de Porto, negociante em Sabará. Autoridade Inquisitorial que recebeu a denúncia: Comissário Manuel Varejão Távora. Descrição: Segundo o primeiro denunciante, Luzia Pinta 'é conhecida por toda vizinhança da Vila de Sabará e freguesia de Roça Grande como calundzeira, curandeira e adivinhadeira'. Luzia Pinta realizava suas seções de calundu tanto em sua própria residência como nas casas de seus clientes, sempre auxiliada por duas negras-angolas e outro negro de etnia não revelada, todos os três escravos. Segundo alguns moradores da região, Luzia 'vestia-se com certos trajes não usados nesta terra....Vestida à moda de anjo, trazia na mão uma fita larga amarrada na cabeça e arcadas, as pontas para traz....Vestia várias invenções, à moda turquesa, como trunfa, a modo de meia lua na cabeça e com um espadim na mão...' Além deste espadim, alguns moradores viram um alfanje ou uma machadinha, agitando tais instrumentos enquanto seus pés e braços marcavam o passo com cascadeis. Usava também na cabeça uma grinalda de penas, ou um penacho nos ouvidos. As cerimônias do calundu demoravam em média duas horas: num canto da sala lá estava armado 'um altarzinho com seu dossel' e debaixo deste espaldar, uma cadeira onde Luzia ficava. Iniciavam a cerimônia 'tocando atabaque, que é um tamborzinho caizini, tocando e cantando até ela ficar fora de seu juízo, falando cousa que ninguém entendia. Após algum tempo de frenética dança Luzia 'colocava um penacho de várias cores no ouvido e então é que dizia que os ventos de adivinhar lhe entravam pelos ouvidos', começando a partir daí o ritual de curas. João do Vale Peixoto diz o que viu quando participou deste calundu: 'Sentada debaixo do dossel, com um alfanje na mão, ela fazia zurradas à maneira de burro, e posta no meio do dossel, mandava tocar atabaques por suas pretas e pelo preto, e tanto que se desentoava no toque e canto, dava saltos como cabra, e passava nesta forma uma ou mais horas. [Então] lhe despertavam as pretas cantoras uma cinta que tinha apertada na barriga, com a qual fazia vários trejeitos, e então dizia que lhe chegaram os ventos de adivinhar, e cheirando às pessoas que ali estavam, àquele que lhe parecia dizer [que] tinham feitiços, lhe atirava certos pós e ficava outra vez zurrando como burro. E para se aquietar e sossegar, era preciso que as pretas batessem em sua boca e no sobrado[?], zurrando também como burros'. Outras pessoas referem-se aos sons provocados por Luzia quando possuía, como 'algazarras e bramidos horrorosos'. Ao curar Antônio Leite Guimarães, deitado na própria cama em sua casa, 'falava Luzia com suas pretas, e depois, saiu para fora muito brava, que parecia endemoniada, e trouxe umas folhas do mato e deu a ele, testemunha para se curar'. Outro informante descreveu sua aparência, quando em transe, como 'esquipática feição'. Durante o calundu 'Luzia dizia que com aquelas danças lhe vêm os ventos de adivinhar, e assim lhe chama pela palavra ventos, e nestas horas fica horrorosa e enfurecida'. Só então- com os penachos nos ouvidos- tinha início o ritual das curas e adivinhas: 'tomando uma caixinha ou açafate, tirava deste umas cousinhas que chamava seus bentinhos, e os cheirava muito bem....Metia então certos pós na sua boca e na dos circunstantes, dizendo que os queria curar....Dava-lhes também certa bebida de vinhos'. Embriagada por tais porções ordenava 'às pessoas que curava que se ditassem no chão, e passava por cima delas várias vezes em muitas ocasiões fazendo certas visagens de uma invenção que parecia uma canoa ou escaler e pegando nele, corria [o escaler] pelas pessoas, fazendo outras

visagens'. Diz José da Silva Barbosa que nessas ocasiões, Luzia Pinta ia logo perguntando às pessoas que queriam ser curadas 'quanto traziam de ouro para lhe dar', o que confirma João do Vale Peixoto a quem ela pediu 'dezoito oitavas de ouro para os ingredientes da cura, e mais quatro oitavas para fazer as adivinhações'. A fama de Luzia como a principal calunduzeira, adivinhadora e curandeira dos arredores de Sabará foi confirmada ao Comissário do santo Ofício, que a enviou presa ao Rio de Janeiro, sendo embarcada para o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição pela prática de rituais diabólicos. Diante dos Inquisidores confessou que de fato, era procurada em sua casa por várias pessoas, brancas e pretas, que vinham curar-se de várias moléstias, aos quais 'mandava tomar certas papas de farinha em que somente misturava raiz de abatua e de pau-santo, e por virtude deste remédio, vomitavam os doentes e se achavam melhores das queixas que padeciam. Disse que não cobrava nada pelo tratamento e que aprendera tal remédio em Angola. Luzia garantiu nunca ter-se afastado da fé católica, nunca ter praticado arte das adivinhas, nem jamais ter feito pacto com o diabo, ratificando que, ao ministrar certas beberagens aos doentes, mandava que as tomassem em nome da Virgem Maria e acrescentado que tais remédios levavam as pessoas a vomitar os feitiços que inadvertidamente haviam ingerido. Acrescentou que, além das referidas papas, cozinhava pedacinhos de pau-santo 'e os cozia numa fita com que atava no braço da pessoa que padecia moléstias, para dali em diante lhe não poderem tomar a dar mais feitiços', tudo isso ensinado pelo preto Miguel, já defunto, quando ainda vivia em sua terra natal. Ao ser perguntada sobre a cerimônia em que dançava vestida de anjo, Luzia confirmou que, ao curar certos vizinhos, fazia um altar encimado por um dossel, trazendo em sua mão um cutelo ou alfanje de ferro e na cabeça um barrete com fita amarrada, começando a dançar 'por lho vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam calundus, com a qual ficando fora de si, entra a dizer remédios que se há de aplicar, e a forma na qual se há de fazer'. Disse mais: 'que tudo fazia por destino que Deus lhe deu, e por esta causa é que ela diz e assevera nas ditas ocasiões que lhe vem os ventos de adivinhar, que Deus Nosso Senhor é que lhe diz o que há de fazer'. Não negou que ao curar, mandava às pessoas que se ditassem no chão, passando por cima delas várias vezes, 'esfregando-as primeiramente com ervas, por ter isto virtude para lhes lançar fora os feitiços, e no fim deste fato, lhes ata no braço direito uma fita para que não lhe possam de novo tornar a fazer os ditos feitiços, aplicando aos enfermos por bebidas, um remédio que compõe de vinho e do suco de várias ervas que pisa para o dito efeito'. Ao falar sobre o ritual com o escaler, disse que ela própria 'mandara fazer uma canoazinha pequena, a qual untava muito bem com umas ervas e depois esfregava com elas o corpo das pessoas para lhe lançar fora os feitiços que padecem, por ser este o fim e a virtude para que se aplica o dito instrumento, e disse mais que ao chegar ao pé dela algum preto que tem feitiço ou coisa diabólica, lhe vem logo a dita doença dos calundus, com a qual fica fora do seu juízo e adivinha logo ter o dito preto a referida mandinga e por esta cousa não pode passar com a mesma por diante dela ré, enquanto com efeito a não vai tirar, e isto faz e adivinha por tino e destino que lhe vem de Deus, e é tão certo adivinhar ela o referido, [que] perguntando-se aos mesmos pretos se era verdade de terem eles as ditas mandingas, confessaram ser assim como ela disse'. Completou dizendo que ao cheirar as cabeças das pessoas é que reconhecia serem ou não portadoras de moléstias ou feitiços. Ao ser chamada outra vez para falar perante os inquisidores sobre o vento de adivinhar Luzia assim se expressou: 'entendo que essa doença é sobrenatural porque quando vem, fico parada com os olhos no céu por espaço de tempo e no fim do qual abaixo a cabeça, fazendo cortesia e logo olho para os doentes e conheço então os que não de viver e têm remédio na sua queixa, e também os que não têm, os quais por esta razão, não aceito por meus enfermos e os mando levar pelas pessoas que os trouxeram.' Aí pergunta um inquisidor' como podia reconhecer que estas curas eram da parte de Deus.' respondeu: 'todos esses efeitos provêm de Deus e não do Diabo, por que nas ocasiões em que se fazem as ditas curas,

sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer missas repetidas, a metade para Santo Antônio e a metade para São Gonçalo, e por intervenção destes santos é que se fazem as ditas curas...'. Ao fim dos interrogatórios Luzia foi conduzida à câmara dos tormentos, sofrendo uma sessão de tortura no potro. Após sofrer os tormentos, Luzia Pinta foi sentenciada à abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica, proibida de retornar a Sabará e condenada a quatro anos de degredo em Castro Mearim, no Algarve, após permanecer dois anos nos cárceres do Santo Ofício (MOTT, 2008, p. 04-5).

Pelo documento supracitado, entendemos que o Calundu era uma religião sincrética, pois nele estavam presentes alguns elementos ameríndios, católicos e africanos. A formação do Calundu se deu por meio de um processo sincrético e não de forma híbrida ou por uma bricolagem. Pois no hibridismo há a perda das raízes e das tradições das culturas originais ao se juntarem para formar uma nova composição religiosa (YOUNG, 2005; BURKE, 2010). E na bricolagem se trabalha em um universo fechado e finito, tendo em vista que os elementos e as ideias com que se lida são em número limitado (LÉVI-STRAUSS, 1989). Diferentemente no sincretismo se congrega elementos anômalos, heteróclitos, diferentes entre si, mas que ao se juntarem para formar uma outra composição, mantém em menor ou maior grau de intensidade as características trazidas das culturas ou religiões originárias (HOONAERT, 1978; BITTENCOURT FILHO, 2003). E o universo no qual o sincretismo se expressa é aberto e ilimitado, pois lida com elementos e ideias de possibilidades infinitas (CANEVACCI, 1996)

Ressaltamos que os elementos ameríndios presentes no Calundu podem ser identificados pela presença da grinalda (espécie de véu) usada pela(o) calunduzeir(o), feita de penas coloridas e pelos penachos na cabeça, equivalentes e assemelhados ao cocar dos pajés indígenas. Também, pela utilização de plantas medicinais e a manipulação de raízes, cascas e folhas das árvores. Os elementos católicos podem ser percebidos pelo uso de imagens de santos católicos, pelas rezas da religião católica e as invocações destes santos, inclusive, para abrir os trabalhos mediúnicos. Nas declarações de Luzia Pinta, no processo da santa inquisição, observamos que ela declarou que cultuava os santos católicos, Santo Antônio e São Gonçalo, e utilizava em seus rituais fitas que eram usadas na liturgia católica, e ainda, fazia patuás de bentinhos que distribuía para os seus consulentes, para protegê-los de doenças e livrá-los de algum azar ou má sorte. E os elementos africanos podem ser identificados no culto aos antepassados, na possessão, no

toque de atabaques ou tambores e nos cantos ou ladainhas em idioma africano. Também, no culto às divindades da natureza, que no início era somente à uma, mas depois, passaram a ser para várias (COSSARD, 2008). O Calundu possuía rito, mito e uma espécie de doutrina, que era bastante fragmentada. Nota-se dessa forma, que os elementos africanos presentes nos Calundus predominavam, de sobremaneira, sobre os elementos católicos e os indígenas.

Os Calundus eram divididos em nações que apresentavam cultos variados, de acordo com as diferentes etnias (BASTIDE, 1985). Os Calundus da nação banto atuavam, mormente, no meio rural, e os das nações jeje ou fon, exerciam as suas práticas religiosas apenas nas cidades e regiões urbanas (SILVEIRA, 2005).

Durante os rituais dos Calundus ocorria o transe ou a possessão, o passe, pelo emprego das mãos, o descarrego, a cura, e o desmancha mandingas. As entidades incorporadas nos médiuns,⁵⁴ que eram chamados de endemoniados⁵⁵ pelos colonizadores brancos e por alguns padres católicos, receitavam remédios e banhos com ervas, e confeccionavam patuás. Pouco ou quase nada se sabe sobre o nome das entidades que se manifestavam nos Calundus, salvo de uma conhecida por nome Capitão, que a igreja católica considerava como um verdadeiro demônio. Os calunduzeiros, inclusive, perguntavam para essa entidade, quando ela se manifestava, se ela era amigo ou inimigo deles (SOUZA, 1986). Essa entidade particular apresentava algumas características ambivalentes, pois, ela era falante, se manifestava dançando e pulando muito, e noutras horas se mantinha amuada, introspectiva e arredia, podendo ser considerada uma entidade boa e má ao mesmo tempo, tendo em vista algumas de suas práticas. Destacamos que as suas características estavam muito próximas das apresentadas pela entidade Exu, presente na Macumba, e também, na religião Umbanda atual.

Podemos afirmar, nesse sentido, que os Calundus foram os precursores das religiões sincréticas afro-brasileiras,⁵⁶ matriz primeva, a primeira etapa, a fase

⁵⁴ MEDIUM é aquela pessoa que serve de elo entre o mundo que vivemos, ou seja, o mundo material e o mundo dos espíritos, ou plano espiritual (KARDEK, 2008).

⁵⁵ Endemoniado ou endemoiado, sobre o ponto de vista cristão ou bíblico, trata-se de uma pessoa possuída pelo demônio (Mt, 8: 28).

⁵⁶ Os Calundus no decorrer do século XVII deram origem a duas correntes sincréticas afrobrasileiras, conhecidas com Pajelança e Catimbó. A primeira no interior do Pará e a segunda no Amazonas (BASTIDE, 1985). Estes foram os primeiros desdobramentos do Calundu, que se deram devido à sua aproximação com os elementos indígenas. Eles vieram bem antes do aparecimento dos Candomblés e da Cabula, seguimentos religiosos que surgiram respectivamente, um na virada do século XVIII para o século XIX, e o outro nas primeiras décadas do século XIX.

embrionária que deu origem às religiões afrobrasileiras sincréticas subsequentes no Brasil. Os Calundus, especialmente os de etnia banto, se multiplicaram durante o século XVIII, no Brasil colonial e deram origem ao Candomblé de Angola (COSSARD, 2008), e à corrente sincrética e revolucionária denominada Cabula. No início do século XIX, em Salvador, na Bahia, os Calundus jeje-nagô, considerados urbanos, se transformaram numa religião bem mais estruturada, denominada simplesmente Candomblé.

2.2 DOS CALUNDUS AOS CANDOMBLÉS

No final do século XVIII, com a diminuição das relações de Portugal com o Congo e a Angola, diminuiu o tráfico para o Brasil de escravos negros bantos, moradores dessas regiões da África. Mas, por outro lado, com a mudança de local de exploração da terra, a partir do início do século XIX, para a região do império de Dahomey e de Oyó, hoje respectivamente Benin e Nigéria, e isso propiciou ocorrer de forma mais intensa a vinda para o Brasil de escravos negros da etnia fon e nagôs- yorubás (COSSARD, 2008).

Destacamos, que na passagem do século XVIII para o século XIX, ocorreu o surgimento de um culto doméstico, dedicado ao orixá Oxóssi, na casa de Iyá Adetá, uma africana natural da cidade de Iwoyê, na África. Ela era alforriada e foi morar no bairro da Barroquinha, em Salvador, na Bahia. Os cultos realizados em sua residência eram nos moldes dos antigos Calundus, talvez por isso, tenha ficado conhecido como o Calundu da tia Adetá. Posteriormente, no início do século XIX, ela passa a ocupar um terreno atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, e funda ali o embrião dos terreiros de Candomblés futuros⁵⁷. Dessa forma, ocorre a concretização e passagem de culto doméstico a culto de terreiro, com a instauração do primeiro terreiro nagô-yorubá, de nação ketu, que teve como ialorixá, a jovem Iyá de Adetá (SILVEIRA, 2003).

Nesse mesmo período, especificamente, por volta do ano de 1807, tem-se a primeira notícia oficial de repressão aos Candomblés, por meio de um relatório, de um oficial militar, que comandou uma repressão a uma comunidade onde o seu líder era um escravo angolano, chamado Antônio. Nessa comunidade, onde se praticava

⁵⁷ O terreiro embrião da barroquinha em Salvador, de Iyá Adetá, deu origem aos terreiros do Alaketo Ilê Axé Moriolojé, do Ilê Axé Iya Nossô Oká, do Ilê Axé Opô Afonjá, e do Gantois ou Ilê Iyá Omin Axé iyá Massê (AMADO, 1970).

o Candomblé, seus rituais eram bem mais elaborados e estruturados do que os rituais dos Calundus existentes no século XVIII (COOSARD, 2008).

Durante o século XIX, especialmente após a chegada da família real em 1808, houve um expansionismo significativo dos Candomblés, com a contribuição da chegada dos povos nagôs yorubás, ketu, oyós, ijexá, ijebu odé, ibadan e egbás e os daomeanos fons ou jejes, que já em sua formação estrutural tentavam livrar-se dos elementos sincréticos católicos, e de todos aqueles elementos que não fossem oriundos do universo africano ou do sincretismo intertribal advindo das nações africanas, e que foi trazido por eles, quando vieram para o Brasil, no arcabouço simbólico de suas memórias. Embora, por outro lado, eles utilizassem da justaposição com os santos católicos por um determinado tempo, para que pudessem escamotear as suas crenças religiosas e se livrar das perseguições feitas pela igreja católica e pela elite branca dominante (RODRIGUES, 2006). Entretanto, paralelamente aos Candomblés, manifestava-se um outro segmento religioso afrobrasileira sincrética, denominada Cabula, e que era advinda dos Calundus bantos. Vejamos como se fez essa transição.

2.3 DO CALUNDU DE ANGOLA À CABULA BANTO

Nas primeiras décadas do século XIX, surge no Brasil uma nova religião afrobrasileira, marcadamente de origem banto, denominada Cabula. Ela era de caráter secreto, hermético, e apresentava um perfil extremamente revolucionário, porque, tinha como objetivo principal a luta armada pela libertação dos negros. A Cabula era um processo sincrético por trazer em sua formação inicial a tríplice da estrutura religiosa dos Calundus, ou seja, elementos afros, indígenas e católicos. Posteriormente ela incorpora elementos também do Espiritismo Kardecista recém-chegado ao Brasil, oriundo da França, a partir da segunda metade do século XIX (MEDEIROS, 2004; ORTIZ, 1999)

A Cabula caracterizou-se como o resultado de um processo sincrético e contínuo que era herdeiro da mesma estrutura religiosa presente nos Calundus, que entretanto, apresentou a particularidade de se constituir como um processo sincrético que se assemelhava a uma forma de resistência, por parte daqueles que eram destituídos de poder, tendo em vista que as tradições e os valores de uma cultura dominante (daqueles que detêm o poder) não são absorvidos passivamente (SHAW e STEWART, 1994; FERRETTI, 1995).

Ressaltamos que da Cabula partiram inúmeras insurreições que resultaram em fugas, lutas armadas e formações de vários quilombos, em sua grande maioria localizados no norte do Espírito Santo, alguns em Salvador (BA) e no Rio de Janeiro. Percebe-se, pelos estudos efetuados que a Cabula, porém, só foi consolidada nos estados do Espírito Santo e da Bahia.

A Cabula na Bahia era formada por povos bantos, guerreiros de Angola e do Congo, que após a rebelião de 1826, no quilombo de Orobó, município baiano, que foi quase totalmente dizimado, alguns quilombolas fugiram para as matas fechadas, para lugares mais protegidos, onde pudessem se abrigar e fugir das perseguições empreendidas contra eles. Assim, se organizaram, criando lideranças, organizações militares, sociais, econômicas e religiosas (NICOLIN, 2007).

No Espírito Santo, concentrados no norte do Estado, os cabuleiros eram, também, de origem banto. A Cabula se introduziu neste estado capixaba, como um instrumento revolucionário por meio de Benedito Meia Léguas que, inclusive, continuou a comandar a Cabula, mesmo depois de ocorrer a libertação dos escravos em 1888. Mas, com o seu assassinato em 1900, já durante o período republicano, a Cabula sofreu um grande abalo em suas estruturas, porque passou a ser considerada como uma seita criminosa. Ressaltamos, que anteriormente à morte de Benedito Meia Léguas, a Cabula tinha alcançado o patamar de liberdade de culto (MEDEIROS, 2005).

A Cabula teve que enfrentar três grandes inimigos: primeiro, os fazendeiros que escravizavam os negros; segundo, alguns padres ligados à igreja católica; terceiro, o Estado, representado por uma elite capixaba que havia se unido a alguns segmentos da igreja católica. Todos temiam a Cabula, por esta ser uma religião eminentemente de caráter africano e que inicialmente não havia procedido a fusão de suas práticas com as adotadas pelo catolicismo. Ressaltamos que após a libertação dos escravos, a Cabula passou a congregar quase todas as comunidades negras existentes no norte capixaba, e não somente as dos fugitivos, e isso significou um aumento considerável no número de seus seguidores. Nesse sentido, a Cabula consistia uma ameaça ao poder dominante, pois se temia que pudesse ser instalado na região, um outro Canudos (MEDEIROS, 2004).

Na Cabula não existia templos,⁵⁸ os rituais eram realizados nas florestas e em bosques. Os altares eram improvisados ao pé de uma grande árvore e chamados de

⁵⁸ Assim como nos Calundus, também, na Cabula não existiam templos ou lugares fechados onde seus participantes pudessem se reunir e realizar os seus rituais.

mesa. O culto era de caráter secreto e se realizava em altas horas da noite. O líder cabuleiro era denominado de embanda, seu auxiliar de cambône, os espíritos cultuados de tatás, que eram os antepassados, e o conjunto formado pelos camanás, os iniciados à Cabula formavam a engira. Todos os seus rituais eram realizados no idioma banto (AGUIAR, 2001).

Nina Rodrigues (2008) cita um documento escrito pelo bispo Dom João Batista Correia Nery,⁵⁹ em que este reforça as informações existentes sobre as características da Cabula, como uma comunidade fechada, secreta, comparando-a à Maçonaria e ao Espiritismo⁶⁰.

João Batista Correia Nery (1963) ressalta que ao excursionar pela região de sua diocese, localizada em Vitória, no Espírito Santo, encontrou em três regiões a prática da Cabula, e percebeu que congregavam mais de oito mil participantes. Ele registrou por meio dos relatos de pessoas que haviam abandonado a prática da Cabula, que os seus participantes adotavam em seus rituais de iniciações palavras de passe e possuíam toques, gestos e outros recursos com que se reconheciam em público. Os camanás, como eram denominadas as pessoas que já haviam feito iniciação a Cabula, se distinguiam dos caialós, que eram aquelas pessoas consideradas profanas. Os camanás tinham que prestar juramento de guardar segredo absoluto sobre a Cabula, sob pena de morte por envenenamento. Em seus rituais os cabulistas preparavam uma mesa de Santa Bárbara, outra de Santa Maria, que se subdividiam em várias outras, e ainda uma outra mesa de São Cosme e São Damião, que exercia o papel de fiscalização sobre todas as outras. O dirigente de cada uma das mesas se chamava embanda, e era auxiliado nos trabalhos ritualísticos por uma outra pessoa conhecida como cambône. Todos deviam obediência cega ao embanda que atribuíam castigos pesados a quem assim não o procedesse. Antes de se tornar embanda, a pessoa passava por um ritual de iniciação para que pudesse merecer o Santé, que era o espírito principal. Este primeiro patamar era denominado de consagração e só posteriormente ao fazê-lo, é que se tornava um embanda ou um chefe de uma das mesas, e as mesas podiam comportar mais de um embanda. Os cabulistas iniciados nos rituais usavam vestes

⁵⁹ João Batista Correia Nery (1863-1929) assumiu em 1897, como bispo da Diocese de Vitória, no estado do Espírito Santo, e lá permaneceu até por volta de meados de 1908, quando assumiu, também, como bispo, na Diocese de Campinas, sua cidade natal, no estado de São Paulo. Disponível em <http://www.diocesedecampinas.com.br.html>. Acesso em: 19 jan. 2013.

⁶⁰ Nos reportamos diretamente à fonte desse documento mencionado por Nina Rodrigues e de um artigo que esse mesmo bispo elaborou, por meio da pesquisa que efetuamos na biblioteca digital da Diocese de Campinas/SP.

longas e pretas, túnicas que lhes cobriam todo o corpo, inclusive, a cabeça, onde colocavam um gorro ou capuz, chamado de camalelé. Os outros participantes usavam roupas brancas e todos ficavam descalços. Os rituais realizavam-se, normalmente, nas florestas e em altas horas, entretanto, em algumas raras ocasiões se realizavam em algumas casas. Escolhiam uma árvore frondosa, no meio de uma floresta, faziam uma fogueira, armavam um altar, voltado para o oriente, com uma toalha, onde colocavam facas, muitas velas, que primeiramente eram acesas em direção aos quatro pontos cardeais, seguindo um sentido de leste, oeste, norte e sul, e a seguir eram dispostas por todo o local. Também, utilizavam algumas imagens e acendiam incensos. Esse templo dos cabulistas era chamado de camucite e as velas de estereiros. O embanda apresentava-se com um lenço amarrado na cabeça e um cinto de renda branca na cintura. Os camanás depois que ele aparecia o imitavam, colocando um lenço na cabeça e um cinto de renda na cintura. Faziam orações, entoavam vários cantos que eram conhecidos como nimbu, e batiam palmas ritmadas, chamadas de liquaqua, enquanto o embanda entrava em transe por meio da possessão. Em seguida, ele mastigava brasas, soltava chispas, entoava cantos, e também, dançava ao ritmo do bater das palmas dos participantes. A seguir, o embanda procedia à cerimônia dos novos iniciados ao culto da Cabula. Normalmente, a pessoa a ser iniciada ficava retirada do local do templo, e num determinado momento ela era chamada juntamente com o seu padrinho. Tinha que passar três vezes por debaixo das pernas do embanda e passava a tê-lo como pai e a chamá-lo como tal, devendo-lhe estrita obediência daí por diante. Após ser iniciado, o indivíduo deveria mastigar uma raiz, beber seu seu suco, e a esfregar nos pulsos e na testa, e também beber vinho. A seguir, tendo continuação o ritual, o embanda passava vela acesa ao redor do corpo dos presentes, por entre as pernas, pelos braços e tronco de todos os participantes. Todos entoavam cantos, batiam palmas, amarravam uma fita ou lenço branco na testa e acendiam mais incensos. O embanda dançando e entoando cantos, e fazendo muitos trejeitos solicitava que os espíritos tomassem a todos os presentes à cerimônia. Faziam súplicas para que os maus espíritos se afastassem dali e não permitissem que as pessoas profanas os enxergassem para que os mistérios sagrados da Cabula não fossem devassados e conhecidos. A finalidade maior dos adeptos da Cabula era ter com eles um espírito que os protegesse e os guardasse de todos os percalços e em suas necessidades. E para alcançar esse objetivo de obter o Santé, o cabulista fazia inúmeras

penitências e abstinências. Ressaltamos que depois de ter tomado o Santé, o iniciado se dirigia a uma mata ou floresta com uma vela apagada, que devia voltar acesa, por ela mesma sem que tivesse sido utilizado qualquer meio material para acendê-la, e com o nome daquele que ia lhe proteger. Assim, os iniciados após obterem ou tomarem o Santé estavam preparados para receber o espírito de seus familiares ou ancestrais. Os espíritos mais conhecidos dos cabuleiros eram: Tatá Guerreiro, Tatá Flor de Carunga, Tatá Rompe Serra, Tatá Rompe Ponte e Tatá Caveira (NERY, 1963).

A Cabula desde o seu início tinha como propósito contribuir com a luta pela libertação dos negros. Entretanto, da abolição até o início do século XX, o número de adeptos aumentou significativamente e ela deixou de ser uma religião só dos negros fugitivos e passou a congregar, também, negros que haviam sido libertados. Dom João Batista Nery ao assumir e passar a dirigir a Diocese de Vitória, no estado do Espírito Santo consegue sensibilizar o governo estadual para colocar em execução uma violenta perseguição policial aos adeptos da Cabula, considerada uma seita de magia negra e demoníaca (MEDEIROS, 2004).

Após uma grande matança de cabuleiros, ocorrida nas regiões de São Mateus e Conceição da Barra, no norte do estado do Espírito Santo, promovida pelo major da polícia militar, Djalma Borges, só restaram três cabuleiros. Dois deles, Manoel Sapucaia e Balduino Antônio dos Santos se converteram ao catolicismo e foram morar na cidade, abandonando de vez a Cabula. Faleceram, respectivamente, em 1966 e 1971. O terceiro, Teodorinho Trinca Ferro se refugiou nas matas, continuou com a prática da Cabula e viveu até os seus 115 anos de idade, falecendo em 1984. Teodorinho comandou inúmeras revoltas dos cabuleiros e foi o pioneiro da capoeira de Angola no Brasil. Destacamos que todos esses três cabuleiros faleceram de morte natural (MEDEIROS, 2005).

A partir desse evento supracitado, da matança dos adeptos da Cabula, ela passou a incorporar em seus rituais o recebimento dos espíritos de cabuleiros revolucionários que já haviam falecido. Alguns desses como, Maria Clara do Rosário, Benedito Meia Léguas e Negro Rugério tinham sido mortos depois da vinda do bispo Dom João Batista Nery para a região, pois por sua intervenção, o governo passou a considerar a Cabula como uma atividade criminosa, tendo em vista ser ela uma força revolucionária que abatia seus inimigos com perigosos feitiços. Ressaltamos que os seus rituais eram constituídos por uma primeira parte voltada

para a prática do bem e da caridade, fazendo várias curas e benzeduras, e num segundo momento incorporava só entidades bravas, vingativas e crueis voltadas para os feitiços que eliminassem mortalmente os inimigos dos consulentes (MEDEIROS, 2004).

Maciel de Aguiar (2001) ressalta que as pessoas praticantes da Cabula, quando eram presas e torturadas pela polícia não revelavam os segredos de seus rituais. Para ele, esse pacto de segredo dos negros em relação à Cabula contribuiu, de sobremaneira, para que fosse assegurada a longevidade desta religião.

A Cabula passou por um processo de transformação significativa, ou seja, de uma Cabula revolucionária até o final do século XIX, que foi se dizimando ao longo do tempo por meio dos inúmeros conflitos travados com os fazendeiros e com o Governo atrelado a alguns segmentos da igreja católica, para uma Cabula voltada para a prática da caridade, a partir do começo do século XX. Essa transformação se deu pelo fato dos sobreviventes da Cabula⁶¹ terem se aproximado do Espiritismo Kardecista. Nesse sentido, ao agregar elementos do Espiritismo kardecista, essa atitude caracterizou-se como um sincretismo planejado, criativo e intencional (MOURA, 1988; SANCHIS, 1994) por parte dos líderes guerrilheiros da Cabula, pois eles tentaram por meio dessa aproximação fugir das perseguições policiais e dos fazendeiros que lhes oprimiam. Assim procuraram conferir à Cabula um caráter de religião praticante da caridade e do assistencialismo aos menos favorecidos, uma religião pacífica e caridosa, que eram características pertencentes ao Espiritismo, para que por meio da incorporação desses elementos espíritas aos rituais praticados por ela pudessem alcançar o objetivo de escamotear o caráter revolucionário e armado dos cabuleiros. Vejamos a transição da Cabula à Macumba.

2.4 DA CABULA BANTO À MACUMBA CARIOCA

No final do século XIX, a Cabula fugindo das perseguições da igreja católica e das autoridades governamentais se aproxima acentuadamente do Espiritismo Kardecista. Renato Ortiz (1999) afirma que ocorreu a introdução no seio do culto da

⁶¹ Alguns sobreviventes da Cabula que não aderiram aos cultos da Macumba, no decorrer do século XX, procuraram resgatar e preservar os cultos da Cabula dando origem a dois segmentos que se dizem depositários originais deste culto que são, o Omolokô, de Tatá Tancredo da Silva Pinto, um dissidente umbandista, no Rio de Janeiro (D'OSÓSI, 2010), e a Umbanda Alma de Angola, em Santa Catarina (MARTINS, 2011).

Cabula banto, além dos elementos do Espiritismo Kardecista, que já fazia parte de seu culto, os elementos e práticas jeje-nagô, que em pouco tempo se transformariam na Macumba, uma religião afrobrasileira, popular e sincrética.

No início do século XX, a Macumba no Rio de Janeiro, era uma grande mistura, ou seja, uma religião altamente sincrética, pois além do sincretismo com os santos católicos, com os elementos kardecistas, e com os elementos indígenas, havia a presença da magia europeia⁶² através das práticas extraídas do livro de São Cipriano capa preta⁶³. Também, existia a fusão com nações africanas diversas, destacando-se as etnias islamizadas, como exemplo, os haussás, os fulanes, os bornús ou tapas, que eram conhecidos na Bahia, por malês. Na Macumba, misturava-se a Bíblia com o Alcorão. Ressalvamos que nos terreiros em que predominavam os elementos afroislamizados, o chefe do terreiro era chamado de alufá, quando não islamizado, era denominado babalorixá, ialorixá ou simplesmente pai ou mãe de santo, macumbeiro (a), e feiticeiro (a) (JOÃO DO RIO, 2006).

A Macumba carioca agregava, portanto, uma infinidade de nações africanas que influenciaram de sobremaneira os seus rituais. Algumas dessas nações eram relativamente cristianizadas, como os cabindas, que chegaram ao Brasil, com parte de sua elite convertida ao cristianismo, já em sua terra natal, desde o século XV. A grande maioria das nações era formada, entretanto, por angolanos, congolezes, mas havia uma expressiva quantidade de nagôs-iorubás, fons ou jejes daomeanos. A forma ritualística era uma miscelânea com toques de atabaques, maracás e outros instrumentos de percussão, com danças, cânticos e possessões. Havia a utilização de cachaça e tabacos, ou seja, de charutos, cigarrilhas e cachimbos, e para as sessões de descarrego eram utilizados defumadores e a fundanga, ou seja, um alguidar com pólvora, também, conhecido como ponto de fogo. Praticavam o sacrifício de animais nas oferendas, chamadas de ebós, para atender os trabalhos de demanda. As entidades que se manifestavam com maior frequência nos terreiros de Macumba eram conhecidas como, Cangira-mugongo, Exu, Cubango, Pombagira, Oxum, Xangô, Oxossi, Oxumaré, Ogum, Iansã, Iemanjá, Xapanã, Ligongo, este

⁶² Magia europeia extraídas de livros medievais conhecidos como *Goétia*, do rei Salomão pertencente à um conjunto de livros denominados *Lemegeton* ou *Grimorium Verum* (CUMINO, 2011). Também, os rituais conhecidos na Europa, como *sabbat* das bruxas, que foram duramente perseguidas durante a idade média pelo Santo Ofício da igreja católica (SOUZA, 1986).

⁶³ O livro de São Cipriano capa preta é um livro que possui rezas, orações e esconjuros extraídos de seu manuscrito original (TAVARES, 1965).

último sincretizado com Santo Antônio e Verequete com Nossa Senhora das Dores. Ainda, Sinhá Rengá, Sinhá Samba, e outros pretos velhos (JOÃO DO RIO, 2006).

Constatamos que na Macumba se reproduz o mesmo processo sincrético que teve início nos Calundus, perpassou pela Cabula e resultou na sua formação estrutural. Entretanto, a Macumba posteriormente agregou mais uma infinidade de elementos de inúmeras concepções religiosas, caracterizando um sincretismo contínuo, criativo e intencional que visava atrair adeptos de diferentes pertenças. Ela se utilizava desse processo sincrético para que pudesse inverter e subverter a ordem estabelecida, pois trazia para o interior de seu espaço religioso indivíduos pertencentes às classes dominantes que oprimia seus adeptos inseridos nas classes menos privilegiadas da sociedade, provocando com isso uma inversão na ordem dos valores, porque ali aquelas pessoas ocupavam um patamar inferior, provocando com essa inversão uma subversão da ordem estabelecida (MAGGIE, 2001).

O expansionismo da Macumba carioca rompe fronteiras e chega com força total em São Paulo, e também, alcança o Espírito Santo, onde neste último local havia uma lacuna deixada pela Cabula, que havia sido quase totalmente dizimada em detrimento das inúmeras perseguições policiais e por parte da igreja católica. Em São Paulo, a Macumba se proliferou rapidamente, especialmente, nas periferias, por meio do contato com grupos organizados que praticavam cultos mágicos, em que utilizavam defumações, pontos riscados, sacrifícios a Exu, imagens de santos católicos, trabalhavam com espíritos de africanos, de índios, e adotavam alguns preceitos da doutrina espírita. A Macumba carioca, a paulista e a capixaba desenvolveram uma magia popular, não erudita, misturando diversas magias, tais como, a indígena, a luso-brasileira, a árabe, a francesa, a cigana, a hebraica e outras oriundas de várias partes do mundo. O transe místico era bem acentuado na figura de Exu, o senhor dos caminhos, e havia na ritualística vários objetos como, punhais, ponteiros de ferros, tridentes, velas, pólvoras, breus e enxofre. Também, praticavam as rezas fortes dirigidas aos santos católicos, e os passes magnéticos advindos do empréstimo do Espiritismo Kardecista (BASTIDE, 1985).

A mistura na Macumba não estava presente somente nos mitos, ritos e doutrinas, mas também, estava no campo social que era totalmente heterogêneo. Frequentavam seus cultos pessoas de diversos níveis da sociedade, misturando-se no mesmo espaço, grandes empresários, altos funcionários do governo, delegados e policiais, com simples operários, favelados, ladrões, bandidos, assassinos,

malandros, gigolôs e homossexuais. Senhoras e moças brancas da alta sociedade com as domésticas pretas e as prostitutas (JOÃO DO RIO, 2006). Dessa forma, o moralismo não se fazia presente no cotidiano dos terreiros de Macumba. As damas da alta sociedade ficavam ao lado de cafetinas, e dentre essas, havia uma mulher conhecida por Joséfa da Lapa ou Joséfa Rica, dona de um *rendez-vous*, localizado na Lapa, que era frequentadora assídua dos trabalhos realizados nos terreiros. Para os terreiros todas essas pessoas eram muito bem vindas, tanto as senhoras ricas da alta sociedade carioca quanto as donas de cabaré, como a supracitada, Joséfa da Lapa, que participavam assiduamente das festividades que se realizavam nos terreiros do Rio de Janeiro (MOURA, 1995).

A Macumba carioca possuía uma diversidade de rituais entre os terreiros, com a utilização de expressões muito extremadas, tais como, o uso de palavrões, de expressões vulgares, de expressões de hostilizações e outros termos oriundos de uma subcultura nacional que diverge completamente dos padrões estabelecidos pela elite dominante europeia. Isso caracterizava-se como uma contracultura por meio do qual eram utilizados mecanismos de micropoderes que subvertiam as normas socialmente estabelecidas. Esse poder paralelo se insurge no seio de uma classe marginalizada e oprimida através dessa religião eminentemente da plebe (MOURA, 1995; ORTIZ, 1999; LIGIÉRO, 2004; MAGGIE, 2001). Neste contexto histórico, a Macumba era a única religião realmente popular no Brasil. Ela era “praticada por muitos brancos das classes populares e por mestiços. Mas sua base era negra. O santuário da Macumba, como no samba, no Rio, era a favela. Isto determinava a representação social da macumba” (LUZ e LAPASSADE, 1972, p. 5).

No início do século XX, a ascensão da Macumba, no Rio de Janeiro e em outros estados brasileiros era notória, pois, se dava de forma bastante progressiva. Isso trouxe preocupações aos adeptos dos Candomblés que alegavam ser essa ascensão devido à perda de valores culturais africanos, isso conseqüentemente, levava à uma degradação dos cultos originais. E a perda desses valores contribuía significativamente, para a ascensão da Macumba. Dessa forma, ela ganha mais um adversário que acusará seu o culto de degeneração das tradições africanas originais.

Com a ascensão da Umbanda, predominantemente a partir de 1930, que passa a refletir o pensamento e o sentimento da sociedade brasileira da época, que vivenciava um processo de reorganização política, econômica, social, religiosa e

cultural, nesse momento histórico de sua ascensão, ocorre uma cisão no seio da Macumba, dividindo-a em dois segmentos ou correntes doutrinárias. Uma parte vai se atrelar à Umbanda que havia se aproximado do Espiritismo Kardecista, representante da classe média branca. Outra parte da Macumba continuará o seu curso normal e será relegada à marginalidade pela classe emergente e pelos próprios umbandistas, por não se afastar das matrizes africanas tradicionais, consideradas práticas primitivas e selvagens (BASTIDE, 1985).

Ressaltamos, que a parcela da Macumba que continuava com seus cultos tradicionais, a despeito da modernização e do progresso reinantes na sociedade, era vista por alguns intelectuais renomados como culto exótico e folclórico, que lhes chamava a atenção e despertavam a sua curiosidade. Como exemplo, podemos citar a publicação do jornal, *O Estado de São Paulo*, datado de 14 de agosto de 1958, onde é relatado que um grupo de intelectuais levaram o escritor inglês, Aldous Huxley, autor da obra, *Admirável Mundo Novo*, para conhecer a Macumba carioca, que era relegada ao submundo do crime e da marginalidade, considerada, entretanto, pelos intelectuais como um ponto de atração turística de alta relevância merecedor de ser conhecido pelo escritor supracitado (ORTIZ, 1999). Este documento revela por outro lado, o pensamento e a posição extremamente preconceituosa adotada pela ideologia dominante, como podemos perceber, em relação aos cultos praticados pela Macumba carioca. Vejamos.

Huxley na macumba. É profundamente humilhante para todos nós, brasileiros, que o escritor Aldous Huxley tenha podido assistir, em pleno coração do Rio de Janeiro, a uma cerimônia de macumba. Não apenas porque alguns pretensos intelectuais encaminhassem o famoso autor de *Admirável Mundo Novo*, para o morro do Salgueiro. Mas, pela simples e única razão de ser ainda possível, em mil novecentos e cinquenta e oito, quando caminhamos em plena era atômica não se sabe se para o cataclismo, a realização de torpezas tais na própria capital da República.

Os jornais pormenorizaram que o espetáculo a que foi levado o homem de letras, sem dúvida um dos mais destacados no panorama contemporâneo de literatura anglo-saxônica, se verificou a poucas centenas de metros do Catete. Ali- afirmam os jornalistas- sobre um altar, estavam juntos imagens de santos católicos, orixás, fetiches africanos e ameríndios, fotografias de políticos, estampas de Tiradentes, figuras de Buda e de Zumbi dos Palmares, além de cerâmicas de bichos, conjunto este que impressionou o escritor inglês. As danças e cantos que seguiram, interrompidos a meio pelo 'Pai de santo' para o 'abraço duplo ao visitante', prosseguiram depois dedicados a este. Temos, assim, a prova evidente de que as pessoas que guiaram o autor de 'contraponto' até ao incrível e repugnante antro, lhe fizeram ver, talvez sem o pensarem, o espelho exato em que se reflete o nível social onde se afundam e chafurdam cerca de 600.000 favelados! A existência dessa sub-humanidade exprime, com efeito, um estado de

espírito e define a confusão e o descalabro psíquico a que chegaram estes miseráveis seres. A macumba impera arrebanhando cada vez maior número de praticantes de ritos que são um insulto à civilização. A favela ganha terreno, o problema é dia-a-dia, mais complexo e a solução cada vez mais longínquo. A onda fortalece de tal modo que o caminho apontado para ser o da expulsão do governo federal e da população civilizada do Rio de Janeiro. Pelo menos, esta é a dedução natural aceita por aqueles que, a pretexto de mostrarem uma expressão da vida brasileira, levaram o intelectual inglês à favela e o introduziram no meio daquela indescritível podridão (ORTIZ, 1999, p. 200-1).

Destacamos que em 1958, a despeito da Umbanda, vinculada ao Espiritismo Kardecista, estar em plena ascensão, não chamou a atenção desses intelectuais. Numa outra edição deste mesmo jornal, de 11 de janeiro de 1959, foi publicado, um texto em que são reiteradas pela ideologia dominante, as críticas e o desprezo em relação às práticas dos adeptos da Macumba, com ênfase na incompatibilidade desta com o processo de civilização estabelecido (ORTIZ, 1999, 201). Vejamos.

Macumba e civilização são inconciliáveis. A prática da macumba não pode ser confundida com a liberdade de culto. O curandeirismo é inaceitável na era que vivemos. A pretensão de resolver divergência familiares, de conciliar amores ou de consumir vinganças, são atos de puro feitiçaria que definem um sentido de vida tão primitivo e recuado; temos certeza, a esmagadora maioria de São Paulo repele indignamente como afronta que não merece.

Por outro lado, os próprios umbandistas reinterpretem estas práticas tendo como parâmetro esse processo civilizatório. As mesmas críticas feitas às práticas dos cultos da Macumba, pela ideologia dominante, são externadas pelos próprios umbandistas, demonstrando dessa forma, a interiorização dos valores ditados pela classe dominante. Nesse sentido, eles se constituem em “bens simbólicos que os umbandistas se apropriam para transformá-los em elementos dinâmicos de integração e legitimação social” (ORTIZ, 1999, p. 201) da religião Umbanda.

O processo de industrialização e urbanização emergente no país contribuiu significativamente para a desagregação da Macumba, favorecendo uma nova oferta religiosa trazida pela religião Umbanda que procurava acompanhar o processo de modernização e progresso que o país procurava vivenciar, inspirado no modelo dos países do primeiro mundo. Neste contexto, “a nova religião, portanto, contribuirá para a acomodação social” (OLIVEIRA, 2008, p. 78). Percebemos, portanto, que a Umbanda irá se estruturar conforme esse modelo hierarquizado e seletivo, excluindo tudo que estiver fora dos padrões convencionais. Vejamos a seguir, o advento da

Umbanda a partir do século XX, os vários significados para o termo Umbanda, e as teorias acerca de sua origem.

2.5 O ADVENTO DA RELIGIÃO UMBANDA NO SÉCULO XX

Antes de adentrarmos na exposição do processo de surgimento da religião Umbanda, propriamente dito, necessário se faz procedermos uma abordagem em relação à origem e ao significado da própria palavra Umbanda, pois, para que possamos compreender a sua conceituação atual é preciso se reportar à sua gênese, examinando como se dá a formação dessa palavra. Mas, não se atendo simplesmente a preocupações semânticas, e sim para que se possa “evidenciar os laços que existem entre a história da palavra (...) e a história das ideias” (CUCHE, 2002, p. 18).

Alguns teóricos e estudiosos da religião Umbanda, ao longo do tempo, em relação à origem e ao significado da palavra Umbanda apresentaram as mais variadas conceituações e interpretações desde o surgimento desta religião em 1908, perpassando pelas discussões ocorridas nas décadas de 1920 e 1930, pelos congressos brasileiros de Espiritismo de Umbanda, realizados respectivamente, em 1941, 1961 e 1973, e que perduram até os dias atuais.

O umbandista João de Freitas (s.d¹) que inclusive, publicou uma obra sobre a Umbanda, em 1938, foi quem inicialmente teve a preocupação em definir a palavra Umbanda e o seu respectivo significado. Ele procedeu a várias visitas e entrevistas aos terreiros existentes à época, estudando a língua quimbundo, falada pelos cabindas, cáfres, angolezes e a língua *nhengatu* dos povos indígenas tupis. Ele destaca que esse vocábulo é de origem tupi, mas após sofrer várias alterações em seu sentido e grafia originais tornou-se a palavra Umbanda, que adveio do vocábulo *Umbanba*⁶⁴. Ele ressalta que o vocabulário umbandista é complicado e confuso, formado por

dialetos de diversas tribos africanas, mesclando-se com as variedades linguísticas do idioma tupi e com as corruptelas do vernáculo, introduzidas pelos mamelucos, e até a gíria em função natural de sua capacidade envolvente nos meios subletrados, criaram um amálgama idiomático (FREITAS, s.d.², p.191-192).

⁶⁴ E a palavra Quimbanda foi uma alteração da grafia quibunda, do dialeto *nhengatu*, da língua tupi, (FREITAS, sd²).

Aluizio Fontenele (1940, 1942), outro pioneiro nos estudos sobre a Umbanda, destaca que o vocábulo Umbanda é originado de uma língua antiquíssima, o *palli*, língua por meio da qual, as sagradas escrituras foram escritas, e portanto, assim como a língua *palli*, o vocábulo Umbanda remonta a várias eras a se perderem no tempo. Ele ressalva que a pronúncia da palavra Umbanda ocorreu pela primeira vez, quando aconteceu a primeira transgressão da lei divina pelo homem. Para ele, na palavra Umbanda se encontram inseridas duas forças opostas, quais sejam, a do bem, divina, infinita, polaridade positiva, e a do mal, a parte limitada, não divina. Ele afirma que “a palavra Umbanda, significa: NA LUZ DE DEUS, ou ainda etimologicamente falando: LUZ DIVINA, é a tradução correta da palavra UMBANDA, compilada do original PALLI” (FONTENELE, 1942, p. 25-26).

No Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (CBPU), realizado em 1941, vários teóricos e estudiosos apresentaram suas teses sobre a religião Umbanda. Para Martha Justina (1942) "todas as religiões foram trazidas de outros países; a Umbanda, por exemplo, foi trazida da África" (JUSTINA, 1942, p. 88); Baptista de Oliveira (1942) ressalta igualmente que a Umbanda é originada da África, "mas da África Oriental, ou seja, do Egito, da terra milenar dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo" (OLIVEIRA, 1942, p.114) Diamantino Coelho Fernandes (1942) destaca que a Umbanda partiu da África trazida pelos negros escravizados, porém, não teve sua origem no continente negro africano, mas sim "foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais aprenderam e praticaram durante séculos" (FERNANDES, 1942, p. 45). Tavares Ferreira (1942) também, apresentou um trabalho nesse mesmo congresso ocorrido em 1941, e ao procurar definir a religião Umbanda destaca que "Umbanda quer dizer: Luz Divina dentro e fora do mundo" (FERREIRA, 1942, p. 84). Carlos de Azevedo (1944) ressalta que o vocábulo Umbanda já é conhecido de longa data como Ubanda, palavra que tem o significado de fraternidade, e que, inclusive, foi "colocado pelos hindus no vértice superior do triângulo do Himalaia, por ser tido como a expressão mais elevada do amor fraterno" (AZEVEDO, 1944, p. 110).

Alexandre Cumino (2011) destaca que a preocupação com o significado e a etimologia da palavra Umbanda intensificou-se de sobremaneira quando da realização desse Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, ocasião em que ocorreram, dentre outras acirradas discussões, às relacionadas às

diferentes concepções para essa palavra. Para ele, isso sinalizava a ausência de concordância, que vigora até os dias atuais, também em relação à própria teologia e à doutrina umbandista.

Alfredo D'Alcântara (1949) afirma que era necessário um nome para batizar a nova religião que se instaurava. Dessa forma, foi escolhido o nome Umbanda, mas, não se sabe quem o escolheu, se foi um ser humano ou uma entidade espiritual. Ele destaca que só se sabe que este nome passou a ser utilizado corriqueiramente no Rio de Janeiro, e posteriormente foi empregado nos Candomblés da Bahia. Ele ressalta uma reportagem que havia feito em 1945, entrevistando várias pessoas adeptas da religião Umbanda, que apresentaram suas definições para esse termo. Foi dessa forma registrada a opinião de Leal de Souza, jornalista e advogado, que declarou não saber o que a palavra Umbanda significava, porém, segundo este, o Caboclo das Sete Encruzilhadas⁶⁵ havia definido Umbanda como "os serviços da caridade e Demanda os trabalhos para neutralizar ou desfazer os da Magia negra" (D'ALCÂNTARA, 1949, p. 161).

Para Sylvio Pereira Maciel (1951) Umbanda é um nome sagrado, relativo a uma religião que foi difundida no Brasil trazida pelos negros africanos, que foram escravizados, e representa Deus. Ele destaca que esse vocábulo pode ser dividido em 3 sílabas, Um-ban-da, que significam respectivamente Pai, Filho e Espírito Santo, e na Lei de Umbanda simboliza amor, verdade e justiça. Ele acrescenta que a palavra Umbanda também, pode ser dividida em "sete partes distintas, que são as sete letras que representam as sete linhas e os sete planos" (MACIEL, 1950, p. 9), em relação às quais vamos tecer considerações mais adiante.

Lourenço Braga (1911) destaca que a palavra Umbanda significa "vara de ipê ou de bambu, cheia de dentes, com laços de fita em uma das pontas, na qual um indivíduo, com duas varinhas finas e resistentes, faz o atrito sobre os dentes, tendo uma das pontas de vara encostada na barriga e outra encostada na parede" (BRAGA, 1961, p. 63).

Na concepção de Oliveira Magno (1953) o vocábulo Umbanda é originado da palavra Quimbanda.⁶⁶ Portanto, para ele é na palavra Quimbanda que se deve

⁶⁵ O Caboclo das Sete Encruzilhadas é uma entidade cultuada pela religião Umbanda, sobre a qual vamos discorrer a respeito no próximo tópico, tendo em vista o seu importante e relevantíssimo papel no que se refere à instauração da Umbanda.

⁶⁶ Quimbanda ou *Kimbanda* "é o conjunto oposto à lei, e quem a comanda são os Exus guardiões, que são os emissários da Luz ou da Lei, para as sombras ou trevas" (RIVAS NETO, 2007, p. 263).

procurar a origem do vocábulo Umbanda. Para Leopoldo Betiol (1955) o termo Umbanda tem o significado de magia branca voltada somente para a prática do bem. Segundo José Antônio Barbosa (1972) “Umbanda ou Doutrina da Luz é uma palavra de origem africana e que serve para designar uma forma peculiar de espiritismo religioso” (BARBOSA, 1972, p. 23). Ronaldo Antônio Linares (2010) destaca que Umbanda significa a arte de curar, a ciência médica, o ofício próprio do ocultista. Na concepção de Roger Feraudy (1987) a palavra Umbanda vem de *aumbram*, que significa Deus em manifestação. Ele afirma que esse vocábulo deu origem à palavra *aumbam*, *ambahand*, *aumbanda*, e por fim a Umbanda.

Quando da realização do Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda realizado em 1961, Cavalcanti Bandeira (1961) ressalta que no Brasil se desconhece o sentido etimológico do termo Umbanda, e pelas falhas apresentadas nos dicionários,⁶⁷ isso causa muitas confusões, pois, cada qual tenta dar a esse termo a sua respectiva conceituação. Ele destaca que ouviu essa palavra em alguns cânticos de rituais praticados pelos negros na Bahia, e que Umbanda significa a arte de curar. Diferentemente da palavra *kimbanda* que significa curandeiro, que é pessoa diversa do feiticeiro, que por sua vez recebe o nome de *muloji*. Termos todos esses derivados de um só tronco linguístico. O vocábulo Umbanda era utilizado correntemente em várias partes da África antes mesmo de ser utilizado no Brasil. Esse "termo sempre existiu e faz parte da língua Quibundo, como de muitos dialetos bantos, falados em Angola, Congo Guiné entre outros" (BANDEIRA, 1961, p. 31).

Na concepção de Yokaanam⁶⁸ (1969) o vocábulo Umbanda, vem de um, mais, banda, e que um, quer dizer Deus e banda, quer dizer exército, "assim fica definida a palavra UMBANDA como A Banda de Deus, o lado de Deus ou a Legião de Deus" (YOKAANAM, 1963, p. 63).

Para Heli Chatelain (2000) o termo Umbanda originou-se da palavra *Ki-mbanda* e ao se substituir o *Ki* pelo U, ficou Umbanda, que significa magia branca,

⁶⁷ No dicionário de cultos afro-brasileiros, de autoria de Olga Gudolle Cacciatore (1988) Umbanda é um termo que apareceu no Brasil, referindo-se ao culto praticado, entre os anos de 1936 e 1940, e tem o significado de magia. No minidicionário Aurélio Buarque de Holanda Ferreira a palavra Umbanda é um substantivo feminino, e significa “religião originada na assimilação de elementos cultuais afro-brasileiros pelo espiritismo” (FERREIRA, 2010, p. 765). No dicionário Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, disposto na versão digital em *e-book*, o vocábulo Umbanda não aparece em sua listagem.

⁶⁸ É um sacerdote, fundador e dirigente da Fundação Ordem Santo Graal- Cavaleiros de Maytréia, conhecida como Fundação Eclética, localizada no Planalto Central em Goiás, distante mais ou menos 60 Km de Brasília, capital do Brasil.

diferentemente de Kimbanda, que é a magia negra. Ele afirma que existem várias conceituações para a palavra Umbanda, que são equivalentes às existentes na África, e elas se enquadram perfeitamente à Umbanda que é praticada no Rio de Janeiro. Nesse sentido, ele menciona três de seus significados, quais sejam,

(1) A faculdade, ciência, arte, profissão, negócio a) de curar com medicina natural (remédios) ou sobrenatural (encantos); b) de adivinhar o desconhecido pela consulta à sombra dos mortos ou dos gênios e demônios, espíritos que não são humanos nem divinos; c) de induzir esses espíritos humanos e não humanos a influenciar os homens e a natureza para o bem ou para o mal. (2) as forças em operação na cura, na adivinhação e no influenciar espíritos. (3) Os objetos (encantos) que, supõe-se, estabelecem e determinam a conexão entre os espíritos e o mundo físico (CHATELAIN, 2000, p.19).

Woodrow Wilson da Matta e Silva (2009), conhecido como Mestre Yapacani, ressalta que a Umbanda consiste na lei maior, na ciência mãe que se encarrega da regular as manifestações e as comunicações que se dão entre o mundo terreno e mundo astral. Ele destaca que a palavra Umbanda tem sua origem no alfabeto adâmico ou *vatan*, do povo ariano, da raça vermelha, e que foi posteriormente apropriado pelos povos africanos que a mantiveram guardada em segredo por meio de seus sacerdotes altamente iniciados, e na “realidade, Umbanda significa conjunto das leis de Deus” (SILVA, 2009, p. 64).

Na concepção de Rubens Saraceni (2009) "a Umbanda é uma religião espiritualista que ensina que a vida é eterna e que a nossa curta passagem aqui no plano material destina-se à evolução, ao aperfeiçoamento e à conscientização dos espíritos" (SARACENI, 2009, p. 31).

Diamantino Fernandes Trindade (2011) coordenou uma obra em que são registrados textos psicografados por ele com mensagens transmitidas pela entidade Camos, onde este último afirma que a Umbanda,

é uma iniciativa de magos brancos, físicos e não físicos, em resgatar e sintetizar conhecimentos arcaicos da humanidade extraídos de diversas civilizações antigas, utilizando-os no combate à magia negra através de entidades espirituais diversas e médiuns (CAMOS *apud* TRINDADE, 2011, p. 33).

Percebemos, pelas várias concepções apresentadas que não existe uma única posição em relação à origem e ao significado da palavra Umbanda, e nem mesmo em relação à sua própria origem, enquanto religião, pois as divergências doutrinárias são inúmeras, reportando essa origem, inclusive, à Índia, ao Egito e a

mitológica Lemúria. Para Roger Bastide (1985) essas posições são etnocêntricas, porque objetivam extirpar quaisquer ligações da Umbanda com as tradições dos povos negros da África, por considerá-las inferiores, ligadas ao baixo espiritismo.⁶⁹ Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) e Renato Ortiz (1999) também, criticam a origem mítica delegada à Umbanda e ressaltam que essa posição adotada pelos umbandistas tem como objetivo proceder o seu embranquecimento, temática que iremos abordar nos tópicos 3.2 e 3.3 constantes do terceiro capítulo.

2.5.1 A instauração da religião Umbanda no século XX

O nascimento oficial da religião Umbanda no Brasil remonta a data de 15 de novembro de 1908, quando ocorreu o episódio em que o médium Zélio Fernandino de Moraes ao ter incorporado a entidade chamada Caboclo das Sete Encruzilhadas, numa sessão espírita, realizada na Federação Espírita do Rio de Janeiro, sediada na época em Niterói, no Rio de Janeiro, a denominou de *Alabanda*. Por isso, Zélio Fernandino de Moraes é considerado o fundador, no plano material, da religião Umbanda tradicional, também, denominada de Umbanda cristã, Umbanda pura ou Umbanda branca. Ressaltamos que o dia 15 de novembro é considerado, em nosso país, como o dia nacional da religião Umbanda, assim instituído oficialmente no Terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em 1973, no Rio de Janeiro (CUMINO, 2011; TRINDADE, 2009).

⁶⁹ Essa expressão baixo espiritismo apesar de estar em desuso atualmente, teve seu lugar de destaque, principalmente, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX perdurando até por volta de 1960. Alguns teóricos, Patrícia Birman (1985), Ivone Maggie (1986, 1992) Beatriz Góis Dantas (1988) e Emerson Giumbelli (2003) se dedicaram ao estudo e significado desta expressão. “Baixo espiritismo era como os kardecistas classificavam as religiões onde se manifestavam espíritos pouco evoluídos culturalmente, como era o caso dos caboclos e pretos velhos que integravam a Macumba” (OLIVEIRA, 2008, p. 131). Essa expressão foi adotada dentro de uma perspectiva de hierarquização em relação às práticas afro brasileiras, onde se procurava definir, num determinado período histórico, aquelas que não pertenceriam ao Espiritismo Kardecista e, portanto, não fossem boas e adequadas para sua doutrina e ritualística. Boa ou adequada de acordo com os valores da classe dominante que buscava estar em conformidade com um modelo europeu de desenvolvimento. Segundo Emerson Giumbelli (2003) foi no cerne da Federação Espírita Brasileira, entretanto, que se formou aquilo que seria determinado como verdadeiro ou falso de sua doutrina e práticas rituais, tendo em vista as duras perseguições sofridas face algumas de suas atividades, como exemplo, o uso de passes, os receituários mediúnicos e as distribuições gratuitas de remédios homeopáticos. O discurso do meio jornalístico incorporou essa visão dicotômica atribuída às práticas espíritas pelos intelectuais da Federação Espírita Brasileira, dessa forma, a expressão baixo espiritismo foi, também, assimilada pelo aparato repressivo que até por volta da década de 1940, definia o que fosse religião, no que se referia às práticas mediúnicas. Para Yvonne Maggie (1986,1992) o baixo espiritismo era um valor de ordem moral ligado às práticas da mediunidade. Esta expressão, portanto, estava intimamente atrelada ao caráter de criminalização imputada às práticas espíritas (GIUMBELLI, 2003).

O médium espírita, Zélio Fernandino de Moraes, com a intenção de contribuir para que à população de seu município fosse assegurada melhores condições de vida e dignidade, foi vereador na década de 1920, por dois mandatos seguidos, eleito pelo município de São Gonçalo. Mas, ao se candidatar pela terceira vez, como não obteve êxito em sua pretensão, abandonou definitivamente a vida política, passando a se dedicar apenas aos trabalhos mediúnicos, como já o fazia antes de se enveredar pela carreira política, período em que ele realizou muitos trabalhos sociais em prol da população, principalmente, no que se refere à questão educacional com a significativa difusão de escolas públicas (TRINDADE, 2011).

O Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado em Zélio de Moraes, denominou o novo culto, inicialmente, de *Alabanda*, como mencionamos, depois em 1909, o modificou para *Aumbanda*, e só posteriormente o denominou Umbanda. Na ocasião, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando indagado, respondeu que Alabanda significava "Deus ao nosso lado" (DIAS, 2011, p. 70). Iremos agora trazer a história do médium, Zélio Fernandino de Moraes, que serviu como instrumento para a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

2.5.1.1 A história de Zélio Fernandino de Moraes: o fundador da Umbanda

Por vários meses, Zélio Fernandino de Moraes se encontrava paralítico e acamado. Tinha nesta época 17 anos de idade e seus pais haviam consultado diversos médicos na tentativa de solucionar o seu grave quadro de saúde, inclusive, um padre parente de sua família, tentou exorcizá-lo, sem que se obtivesse quaisquer resultados satisfatórios no sentido de se obter a sua cura. No dia 14 de novembro de 1908, Zélio anunciou à família que seu problema de saúde seria resolvido e que ele estaria curado no dia seguinte, ou seja, no dia 15 de novembro de 1908, o que de fato ocorreu. Seus pais então o levaram neste mesmo dia à Federação Espírita localizada em Niterói, e quando lá chegaram Zélio de Moraes foi convidado a se sentar numa mesa em que estava se realizando uma sessão espírita,⁷⁰ e passou a tomar parte dos trabalhos mediúnicos, recebendo posteriormente, por meio da incorporação uma entidade, que ao lhe perguntarem o seu nome, se identificou como sendo o Caboclo das Sete Encruzilhadas. O Caboclo das Sete Encruzilhadas,

⁷⁰ Sessão Espírita é um ritual formado por um círculo ou reunião de um certo número de pessoas com o propósito de tentarem comunicar-se com os espíritos de pessoas que já estão em outro plano (KARDEC, 1998).

não se sentiu muito bem acolhido pelos espíritas presentes, pois, esses não ficaram muito satisfeitos com a sua manifestação, por considerarem os caboclos e os pretos velhos entidades que não eram evoluídas. Ele anunciou a seguir a todos os presentes nessa sessão, que no dia seguinte, 16 de novembro de 1908, estaria se manifestando na casa de Zélio, que ficava localizada no município de São Gonçalo (RJ), e que lá não haveria quaisquer intolerâncias ou impedimentos às manifestações de pretos velhos, de índios ou caboclos que quisessem trabalhar em prol dos necessitados, e ressaltou que todos seriam muito bem vindos. No dia marcado, conforme predito, a entidade do Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou, incorporada em Zélio de Moraes e anunciou a forma pela qual se daria a realização de seus trabalhos, que seriam baseados na caridade, na prática de serviço e no amor ao próximo. Iniciou-se dessa forma a primeira sessão espírita da religião Umbanda, estando criada oficialmente a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), neste mesmo local, em São Gonçalo (RJ), instituição atualmente denominada, Instituto Espírita Bezerra de Menezes (CUMINO, 2011).

Segundo Zélio de Moraes,⁷¹ alguns anos depois de sua primeira manifestação, o Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou a segunda fase de sua missão que seria a fundação de sete templos de Umbanda, quais sejam, o de Nossa Senhora da Conceição, de Nossa Senhora da Guia, de São Pedro, de Santa Bárbara, de São Jorge, de Oxalá e o de São Jerônimo. Ele frisava de forma contundente a não cobrança de quaisquer valores em sua casa para curar os males que pudessem ter acometido ou que pudessem estar residindo nas pessoas. Dessa forma, para fazer frente, principalmente, às práticas de feitiçarias que eram praticadas nessa época, inclusive com sacrifícios de animais, onde se cobrava caríssimo por elas, o Caboclo das Sete Encruzilhadas passou a contar com uma outra entidade, o orixá Male, que ele convidou para lhe ajudar e que se dedicaria a combater e destruir os malefícios causados às pessoas, e também, curar as pessoas obsediadas. Segundo José Henrique Motta de Oliveira (2008) não existem registros fidedignos em relação às datas de fundação dessas tendas umbandistas, somente se sabe que a primeira foi fundada em 1918, e a última em 1935.

⁷¹ Entrevista concedida pelo médium Zélio de Moraes à *Revista Guia da Umbanda*, em 1972, cuja matéria ao ser editada recebeu o título de, *A Umbanda existe há 64 anos*, onde nela ele relata parte da trajetória de sua vida como médium, e fala das atividades e dos objetivos da Tenda Nossa Senhora da Piedade (TENSP).

Ressaltamos, que o Caboclo das Sete Encruzilhadas em uma de suas encarnações passadas foi um índio brasileiro, e em uma outra ele foi um frei italiano, católico, da ordem jesuíta, de nome Gabriel Malagrida que teve uma morte trágica, pois foi queimado vivo pela Santa Inquisição da Igreja Católica.

Como existem algumas discussões a respeito da data em que a Umbanda possa ter surgido no Brasil, iremos agora analisar essas diversas controvérsias.

2.5.1.2 Controvérsias acerca da data do nascimento da Umbanda no Brasil

A despeito de Zélio de Moraes ser considerado o fundador da religião Umbanda, e de seu surgimento ter se dado em 15 de novembro de 1908, alguns teóricos, como Diana Brown (1985), Emerson Giumbelli (2003), Olga Gudolle Cacciatore (1988), Vagner Gonçalves da Silva (2005), André Droogers (1985) e Renato Ortiz (1999) discordam dessa data, e apontam o seu aparecimento em direção às décadas de 1920 e 1930. José Henrique da Motta Oliveira (2008), Diana Brown (1985) e Emerson Giumbelli (2003) não consideram Zélio de Moraes como o fundador dessa religião.

Para Vagner Gonçalves da Silva (2005) enquanto culto organizado, a origem da religião Umbanda se deu em torno das décadas de 1920 e 1930. Ele destaca, entretanto, que antes mesmo da religião Umbanda se consolidar enquanto religião socialmente reconhecida, muitos dos elementos que fazem parte de seu universo já estavam anteriormente presentes nas práticas religiosas populares existentes no final do século XIX, principalmente nas dos povos bantos. Ele exemplifica que na Cabula, "o chefe do culto era chamado de embanda, possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas" (...) e "na Macumba o termo Umbanda designava o chefe do culto e uma de suas linhas mais fortes" (SILVA, 2005, p. 106-107). Nesse sentido, João Batista Correia Nery (1963) igualmente registra que entre os adeptos da Cabula, o chefe do culto é chamado de embanda.

Na concepção de André Droogers (1985) a religião Umbanda surgiu no Rio de Janeiro, aproximadamente na década de 1920, advinda da Macumba, como uma maneira de propiciar uma melhor adaptação à modernidade urbana, portanto, seu surgimento foi uma forma de se abrigar os cultos africanos existentes, naquele momento histórico.

A antropóloga Diana Brown (1985) ressalta, que Zélio de Moraes era egresso da religião Espírita,⁷² e ao receber a revelação de sua missão, por meio do Caboclo das Sete Encruzilhadas, de fundar a religião Umbanda, dá ensejo a um mito de origem desta religião. Ela destaca que Zélio de Moraes e alguns amigos seus, que inclusive, fundaram outros centros, todos espíritas kardecistas que não se sentiam satisfeitos professando essa religião, visitaram vários centros no Rio de Janeiro e em Niterói, onde se praticava a Macumba. Ela afirma que,

Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da umbanda, ou mesmo que a umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de umbanda (BROWN, 1985, p.10).

José Henrique da Motta Oliveira (2008) concordando com Diana Brown (1985) relata que não se pode afirmar com certeza absoluta, ter sido Zélio de Moraes o fundador da religião Umbanda. E que ao proceder pesquisas de campo, ele verificou algumas divergências em relação aos fatos alegados nas narrativas registradas. Primeiro, o nome do presidente da Federação Espírita de Niterói, no Rio de Janeiro, que havia supostamente convidado Zélio de Moraes a participar da mesa para os trabalhos mediúnicos, consta com José de Souza. Porém, foi verificado por meio de sua pesquisa em consulta ao livro de atas de número 1, arquivado na instituição supracitada, que além do nome do presidente da Federação Espírita de Niterói ser Eugênio Olímpio de Souza, e não José de Souza, este último nome não constava nem mesmo como membro da Federação. Segundo, nem tinha sido feito o registro da reunião da data de 15 de novembro de 1908. Ele, também, questiona o fato de Zélio ter ido buscar alguma flor para que fosse enfeitada a mesa onde se realizariam os trabalhos mediúnicos, conforme os relatos registram, pois pela localização da Federação, que não tinha sede própria na época, ocupava apenas uma sala no centro de Niterói. Ele levanta a hipótese de que se isso tiver acontecido, talvez tenha sido em outro local, em algum centro espírita vinculado à Federação, mas, não onde ela funcionava (OLIVEIRA, 2008).

⁷² Paulo Ubiratan Machado (1997) ressalta, que no final do século XIX e começo do século XX, muitas pessoas católicas realizavam reuniões para estudar a doutrina e as obras do espírita Allan Kardec. E isso não representava necessariamente uma conversão ao espiritismo kardecista, pois muitas dessas pessoas continuavam se dizendo católicas, a despeito de realizarem esses estudos supracitados. E segundo afirmações de Zilméia de Moraes Cunha, filha de Zélio de Moraes, sua família jamais havia sido espírita kardecista, pois eles sempre foram católicos (OLIVEIRA, 2008).

Por outro lado, José Henrique da Motta Oliveira (2008) discorda de Diana Brown (1985) e de Vagner Gonçalves da Silva (2005) quanto à data da fundação da Umbanda, pois, para ele desde o ano de 1910, o Caboclo das Sete Encruzilhadas se apresentava em Niterói, conforme pode verificar por artigos escritos na obra, *O espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda*, de autoria de Leal de Souza, publicados em 1933.

Para Emerson Giumbelli (2003) a construção do mito da religião Umbanda centrado em Zélio, e na solicitação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em sua manifestação, só apareceram no mundo acadêmico depois de 1970, por meio dos trabalhos de Diana Brown (1985) e de Renato Ortiz (1999). Nos jornais oficiais, existentes no final da década de 1950, da União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), instituição que se seguiu à Federação Espírita de Umbanda, não se faz referência à Zélio de Moraes, como o fundador da religião Umbanda. E também, nos artigos referentes à origem e história da Umbanda, apenas, “insinuam uma subordinação de Zélio ora à sua condição de médium (como tantos outros na Umbanda), ora à sua condição de intermediário de uma entidade espiritual (que diga-se, não lhe devia exclusividade)” (GIUMBELLI, 2003, p.194).

No jornal de Umbanda, que foi expedido em outubro de 1952, se faz referência, entretanto, à solicitação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que havia se manifestado em Zélio de Moraes, em 15 de novembro de 1908, para que a linha branca da Umbanda fosse organizada (OLIVEIRA, 2008). Anteriormente, conforme se pode observar, nos anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda (CBU), realizado em 1941, também, consta referência ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, feita pela pessoa de Antônio Barbosa, da Tenda Espírita São Jorge, que ao iniciar a sua palestra declara homenagem “ao Guia Espiritual, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, o idealizador da Federação Espírita de Umbanda” (Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda, 1942, p. 165).

No período referente às análises feitas por Emerson Giumbelli (2003), em relação as publicações sobre a fundação da religião Umbanda, segundo José Henrique Motta de Oliveira (2008) a Umbanda já desfrutava de certa legitimidade enquanto instituição religiosa. Portanto, enaltecer a figura de Zélio de Moraes poderia colocar em risco a sua legitimidade. A partir do momento em que a pessoa de Zélio de Moraes, não é mais vista como uma ameaça ao monopólio do poder simbólico,

justamente a partir do momento em que ele se retira da direção dos trabalhos que eram realizados na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, por sua filha, Zilméia ter assumido em seu lugar, a cúpula da Federação Espírita de Umbanda (FEU) procede ao reconhecimento do pioneirismo de Zélio e a solicitação do Caboclo das Sete Encruzilhadas como fundadora da religião Umbanda (OLIVEIRA, 2008).

Renato Ortiz (1999) afirma que o surgimento da Umbanda foi concomitante a consolidação do processo de urbanização e de industrialização instalado no país, numa sociedade dividida por classes.

Na nossa concepção, acreditamos que a religião Umbanda foi fundada em 1908, por determinação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, ao estar incorporado no médium, Zélio de Moraes, na data de 15 de novembro de 1908, a despeito de não terem sido feitas muitas referências literárias a esse respeito⁷³ anteriormente à 1970, pois conforme Pierre Bourdieu (2007) afirma, a igreja no sentido de manter o seu monopólio, seu poder simbólico e sua existência enquanto instituição religiosa, procura eliminar o profeta ou o subordina, e o faz reconhecer a legitimidade da instituição Igreja. Isso pode ter acontecido com Zélio de Moraes. Entretanto, o início do processo de legitimação, reconhecimento e expansão da religião Umbanda ocorreu a partir de 1920 e 1930, especialmente com a criação da Tenda Espírita Mirim, por Benjamin Gonçalves Figueiredo, temática da qual falaremos no tópico 2.7 mais adiante, neste mesmo segundo capítulo. Antes porém, vamos discorrer sobre a estruturação da Umbanda.

2.6 A ESTRUTURAÇÃO DA RELIGIÃO UMBANDA

A religião Umbanda é formada por elementos advindos de quatro categorias distintas, quais sejam, os africanos, os indígenas, os católicos e os espíritas kardecistas formando um sincretismo religioso,⁷⁴ a partir dos elementos que foram se agregando de acordo com o contexto histórico. Assim, a sua doutrina e ritualística são constituídas a partir destes elementos sincréticos que são heranças

⁷³ Existem gravações de entrevistas feitas, por Lilia Ribeiro, da Tenda de Umbanda Luz, Esperança, Fraternidade-TULEF-RJ, em 1971, com o médium Zélio de Moraes, em que ele relata, dentre outros fatos e acontecimentos, a sua história e a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhas, ocorrida em 15 de novembro de 1908.

⁷⁴ Paralelo ao surgimento da Umbanda, nas primeiras décadas do século XX, surgiu um outro segmento afro-brasileiro, também sincrético e de origem banto, que foi o Candomblé de Caboclo, em Salvador na Bahia e no Rio de Janeiro, criados pelo babalorixá Joãozinho da Goméia (CARNEIRO, 2008).

advindas da matriz primeva iniciada no século XVII pelos Calundus e que passaram pela Cabula e Macumba caracterizando um sincretismo, contínuo, planejado, criativo e intencional (CANEVACCI, 1996; BERKENBROCK, 1997). A Umbanda ao procurar se desvencilhar de alguns elementos pertencentes à Macumba carregou em seu bojo elementos afros que foram ressignificados, tendo em vista um modelo ideal que atendesse os anseios da classe emergente que pretendia estar de acordo com os moldes do lema de ordem e progresso estabelecido no país. Com isso, os orixás iorubás, inquices bantos e voduns jejes foram adaptados obedecendo um padrão estabelecido pelo sincretismo com os santos católicos, com vistas a consolidar um processo de branqueamento (ORTIZ, 1999), do qual vamos abordar no terceiro capítulo (ORTIZ, 1999). Os elementos e instrumentos apropriados dos cultos africanos foram: a utilização de plantas medicinais, o transe, o culto aos ancestrais, e a figura dos pretos velhos, anteriormente, sincretizados com o cristianismo católico (CUMINO, 2011).

Há a concepção generalizada de que a doutrina da reencarnação tenha vindo do Espiritismo. Porém, a concepção da reencarnação já era concebida pelos negros africanos de etnia Ewê Fon, popularmente conhecidos como Jeje, pois, ainda em território africano eles praticavam o rito da reencarnação. Ressaltamos, que “o ancestral participa da encarnação da criança e a coloca sob sua influência por meio do *amedzodzo*, que é o rito da reencarnação. Se a criança fica constatemente doente ou chora muito à noite, é porque está procurando seu dzoto”⁷⁵ (LOPES, 2005, p. 160).

A aproximação com os elementos indígenas se deu de forma mais acentuada. Inicialmente isso pode ser percebido, pelo uso de fumo ou tabaco para que se obtivesse a fumaça, que era amplamente utilizada nos rituais pelos pajés ou morobichabas, como eram conhecidos, com o objetivo de afugentar os maus espírios. Essa prática de se fazer fumaça era conhecida como fumaçada. Também, pelo uso de cachimbos e charutos, flechas, lanças, maracas e cocares, a utilização de plantas medicinais com vistas a obter curas, fazer descarregos e como parte de iniciações, como a lavagem de cabeça (amaci). Ainda pelo transe, e a presença de espíritos de índios adestrados ou civilizados (os Caboclos), e de espíritos de índios selvagens.

⁷⁵ *Dzoto* significa o ancestral do indivíduo (da criança), que é devidamente identificado para ele, e que consiste no seu pai ancestral reencarnado nele, e que vai acompanhá-lo por toda a sua vida terrena, consolando-o e protegendo-o nos momentos difíceis de sua existência (LOPES, 2005).

A aproximação com o catolicismo, principalmente, com o catolicismo popular se deu por meio da utilização das imagens dos santos católicos, das rezas, dos crucifixos, dos rosários, das cruzes, das defumações, dos altares, dos escapulários, das comemorações dos dias dos santos, fazendo sempre uma correlação com um orixá que era sincretizado. Para cada orixá havia um santo católico branco europeu como chefe de falange.

Do Espiritismo Kardecista, a Umbanda absorveu a concepção do processo de evolução e da lei do carma. A utilização do passe magnético, das preces, e do transporte de obsessores. Ainda, a concepção e prática de doutrinação, e esclarecimento aos espíritos considerados não evoluídos, e do conceito de puro e impuro. Além de outros preceitos morais, sociais, políticos, econômicos, religiosos, científicos, étnicos e progressistas vivenciados pelos espíritas.

Pelo Espiritismo Kardecista deu-se a aproximação da Umbanda com a ciência,⁷⁶ enquanto assim reconhecida como tal pela elite dominante, por meio dos métodos adotados de investigação, experimentação, dedução e comprovação, e também, pelo contato mediúnico efetuado com espíritos de cientistas, médicos e outros intelectuais que atuavam como mentores nas sessões espíritas (OLIVEIRA, 2008; ZESPO, 1946).

A Umbanda em busca de sua legitimação e consolidação, num contexto de sua plena ascensão, procurou se afastar das práticas empíricas utilizadas pelos indígenas e pelos negros para que pudesse fugir dos estigmas de curandeirismo e feitiçarias, aproximando-se da ciência ortodoxa, considerada pela classe média branca como moderna, de acordo com os modelos importados que foram estabelecidos pela Europa e Estados Unidos da América do Norte.

A Umbanda tradicional, advinda de Zélio de Moraes, conhecida também, como Umbanda cristã, Umbanda pura ou Umbanda branca, fundamentou sua doutrina ritualística através de sete linhas vibracionais.⁷⁷

⁷⁶ Ressaltamos, entretanto, que a prática milenar de lidar com as ervas medicinais, inclusive, para proceder a cura de vários males físicos, era uma prática já utilizada pelos xamãs ou pajés indígenas, e também, pelos pretos velhos africanos. Consistia, sob nosso ponto de vista, numa certa forma de ciência, e apesar de constituir num conhecimento empírico, tinha alto poder resolutivo. Porém, não era reconhecido como conhecimento científico, enquanto tal pela ciência ortodoxa, a qual o Espiritismo Kardecista europeu trouxe para o Brasil.

⁷⁷ As sete linhas vibracionais, são os sete tipos de frequências vibratórias, de energias emanadas do universo, energias advindas dos orixás, inquices ou voduns (considerados divindades da natureza), e de energias advindas das entidades (espíritos de pessoas falecidas, que não habitam mais nesse plano terreno), as quais vibram em consonância com os orixás, inquices ou voduns (RIVAS NETO, 2011).

De acordo com Lourenço Braga (1961) essas sete linhas vibracionais são as seguintes:

1ª Linha de Santo ou de Oxalá- dirigida por Jesus Cristo; 2ª Linha de Iemanjá- dirigida pela Virgem Maria; 3ª Linha do Oriente- dirigida por João Batista; 4ª Linha de Oxossi- dirigida por São Sebastião; 5ª Linha de Xangô- dirigida por São Jerônimo; 6ª Linha de Ogum- dirigida por São Jorge; 7ª Linha Africana ou de São Cipriano- dirigida por São Cipriano (BRAGA, 1961, p. 84).

Outras linhas advindas da linha do Oriente foram agregadas à estruturação umbandista, tais como, as de hindus, árabes, ciganos, chineses, egípcios e persas. Conta, ainda, a lei da Umbanda com os trabalhos de auxílio realizados por São Rafael e São Gabriel.

Por outro lado, há também, na lei de Quimbanda, igualmente, sete linhas vibracionais, que são,

1ª Linha das Almas- Chefe UMULUM (São Lázaro) povo do Cemitério; 2ª Linha dos Caveiras- Chefe João Caveira; 3ª Linha de Nagô- Chefe Gererê (povo de Ganga), encruzilhadas; 4ª Linha de Malei- Chefe Exu Rei (povo de Exu), encruzilhadas; 4ª Linha de Mossorubi- Chefe Caminaloa- selvagens africanos, zulus, cafres etc; 6ª Linha de Caboclos Quimbandeiros- Chefe Pantera Negra, selvagens americanos (Norte e Sul); 7ª Linha Mista- Chefe Exu da Campina ou Exu dos Rios, composta de espíritos de várias raças (BRAGA, 1961, p. 96).

O universo umbandista é dividido em dois compartimentos, ou seja, um denominado de direita e outro de esquerda. O lado da direita corresponde à ordem, ao bem, e o lado da esquerda à desordem, àquilo que é considerado como maléfico. Dessa forma, essa divisão, congrega dentro de um mesmo espaço religioso, uma dicotomia na Umbanda, e passa a existir uma Umbanda de direita, denominanda simplesmente de Umbanda, e outra de esquerda, conhecida como Quimbanda. Na Umbanda se trabalha com caboclos, pretos velhos e crianças, e na Quimbanda com Exus e Pombagiras. A Umbanda agrega valores aceitos e ditados pela elite dominante, enquanto a Quimbanda, diferentemente, agrega valores marginais, desviantes, subversivos da ordem, característicos da classe dominada, marginalizada econômica, cultural, social, política e religiosamente.

Os Exus e as Pombagiras cultuados na Quimbanda representam a desordem dentro um cenário de estrita ordem, constituindo-se, portanto, num processo altamente ambivalente. A atuação dessas entidades chama a atenção da Umbanda, por representarem a subversão da ordem estabelecida. Nesse sentido, a Umbanda

envidará esforços significativos a fim de tentar controlar e doutrinar essas entidades. Isso consiste numa postura que é característica da classe dominante que procura exercer controle sobre os indivíduos que busca dominar. Nesse caso, a Umbanda espelha a elite, exercendo o papel de controladora e mantenedora da ordem. A Quimbanda representa a classe dominada que tenta subverter a ordem de forma microbiana, e procura minar as estruturas econômicas, culturais, religiosas e socialmente estabelecidas pelo dominador (ORTIZ, 1984; CERTEAU, 2011).

Interessante destacar, que foi composto um hino para a Umbanda em 1960, por José Manuel Alves. Inicialmente, ele procurou o Caboclo das Sete Encruzilhas para obter solução para a cegueira que lhe acometia, porém, não obteve a cura desejada. Foi-lhe explicado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas que o seu problema era de ordem cármica. Daí em diante, José Manuel passou a frequentar assiduamente os rituais da Umbanda, e fêz a letra e a música de um hino para ela, que foi apresentado ao Caboclo das Sete Encruzilhadas e ele resolveu adotá-lo como o hino da Umbanda. No Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em 1961, no Rio de Janeiro, esse hino foi reconhecido, de forma oficial, como o hino da Umbanda (TRINDADE, 2011). Vejamos abaixo o hino em sua íntegra:

*Refletiu a Luz Divina
Em todo o seu esplendor
É do reino de OXALÁ
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar
Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de Luz
É a força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz
Avante filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de OXALÁ (TRINDADE, 2011, p. 93)*

Percebe-se que o hino supracitado traz uma mensagem de otimismo, proteção divina e esperança para os fiéis umbandistas. Ele reafirma a condição de amor e paz, inerentes ao reino superior, que se concretizam neste plano terreno por meio da religião Umbanda que se manifesta como um caminho pleno de paz, força, amor e luz. Mas, ao mesmo tempo ele conclama e incentiva os fiéis a lutarem por espaço no campo religioso, demonstrando a intenção de ser uma religião nacional e que ultrapassasse as fronteiras de seus terreiros e alcançasse muitas outras

peessoas. O hino demonstra claramente o processo sincrético intrínseco nas mensagens que falam de luz e amor, fazendo dessa forma alusão a alguns princípios cristãos e kardecistas. Há também a sincretização de Oxalá com Jesus Cristo, o que configura o processo de cristianização e branqueamento procedido em relação aos orixás que sofreram conseqüentemente intensas ressignificações.

Iremos a seguir, analisar o longo processo que desencadeou a ascensão e o expansionismo apresentado pela Umbanda que se deu a partir de sua estruturação.

2.7 A ASCENSÃO E O EXPANSIONISMO DA RELIGIÃO UMBANDA.

A religião Umbanda começa a se estruturar e se expandir com mais intensidade, buscando obter o seu reconhecimento, enquanto instituição religiosa, a partir da década de 1920 e 1930. Talvez, por isso, como vimos, muitos deleguem o seu surgimento a partir desta data.

Um marco inicialmente significativo dessa expansão foi a fundação da Tenda Espírita Mirim, em 13 de março de 1924, no Rio de Janeiro, por solicitação do Caboclo Mirim que havia se manifestado em Benjamin Gonçalves Figueiredo, na data de 12 de março de 1920, quando este participava, juntamente com a sua família, de uma sessão Espírita Kardecista. Benjamin Figueiredo, entretanto, levou quatro anos para cumprir a solicitação do caboclo Mirim, por estar durante este período, se preparando para os trabalhos mediúnicos com Zélio de Moraes. O Caboclo Mirim anunciou durante a sua primeira manifestação que dali por diante as sessões seriam de Umbanda e não mais kardecistas. E também, anunciou que aquela seria uma instituição única no gênero e que seu método seria adotado por outras Tendências. Por orientação do Caboclo Mirim foram abolidos os elementos ligados ao catolicismo e retiradas as imagens católicas, permanecendo só as de Jesus Cristo, considerado como médium supremo. Os atabaques foram trocados por tambores, em que as pessoas passaram a tocar sentadas e não mais de pé. As vestimentas rendadas e coloridas foram substituídas por outras brancas e sóbrias. As guias e os colares foram abolidos ou quaisquer outras ostentações de cunho pessoal, bem como procurou-se extirpar dos rituais alguns elementos ligados à religião dos africanos, vinculados às práticas consideradas de feitiçarias, e às ligadas à Macumba. Foi inserida uma disciplina e hierarquia rígida ao terreiro com a criação de um sistema de graduação entre os médiuns relacionado ao grau de desenvolvimento de cada um deles. Esses

graus estabelecidos, em número de sete receberam denominações na língua indígena da antiga etnia Tupi.⁷⁸ Novos preceitos religiosos, também, foram adicionados à liturgia do terreiro, que reordenou os orixás do panteão africano, passando a desenvolver os trabalhos mediúnicos somente com oito deles, quais sejam, Oxalá, Oxossi, Ogum, Iemanjá, Xangô, Oxum, Iansã e Nanã. Todos sob a regência de Tupã, considerado o deus da criação dos povos Tupi Guarani. A Tenda Espírita Mirim é considerada como uma instituição pioneira em relação à formação iniciática na Umbanda. A participação dos Exus e das Pombagiras no ritual foi minimizada, não havendo mais giras⁷⁹ próprias destas entidades, que passaram a atuar, de forma discreta, apenas como escora do Centro e ajudando nos rituais de descarrego. Todos os trabalhos realizados na Tenda Espírita Mirim eram sob a direção do Caboclo Mirim e tinham por finalidade a prática da caridade. A partir das décadas seguintes, principalmente, de 1940 e 1950, por determinação do Caboclo Mirim, vários médiuns receberam a incumbência de fundar novas Tendências umbandistas, que passou a congregar um número significativo de adeptos da Umbanda (TEIXEIRA, 2008).

No país havia sido criada a Federação Espírita Brasileira (FEB), em 1º de janeiro de 1884, no Rio de Janeiro (MONTEIRO, 2006), instituição que representava e defendia os interesses do espiritismo perante o poder público, encontrando-se já legitimada na sociedade brasileira. Inspirando-se nessa entidade e influenciados pela política de corporativismo implantada pelo governo de Getúlio Vargas, os líderes umbandistas criaram a Federação Espírita de Umbanda (FEU), em 1939, no Rio de Janeiro, que passou a ser posteriormente denominada União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), com a finalidade de se constituir um canal entre os centros afiliados, a sociedade e o Estado. Buscava legitimar-se a Umbanda, enquanto religião a ser aceita socialmente, e proteger os terreiros umbandistas das ostensivas práticas de batidas policiais. A partir da criação desta instituição a religião Umbanda apresenta um outro momento de significativa expansão e estruturação.

⁷⁸ Os graus estabelecidos, na língua *nheêgatú*, dos povos Tupi foram: “1º Grau: Bojámirins- Entidades dos médiuns iniciantes (I); 2º Grau: Bojás- Entidades dos médiuns de Banco (B); 3º Grau: Bojáguassús- Entidades dos médiuns de Terreiro (T); 4º Graus: Abarémirins – Entidades dos Sub-Chefes de Terreiros (SCT); 5º Grau: Abarés- Entidades dos Chefes de Terreiros (CT); 6º Grau: Abaréguassús- entidades dos Sub Comandantes Chefes de terreiros (SCCT); 7º Grau: Morubixabas- Entidades dos Comandantes Chefes de Terreiros (CCT)” (TEIXEIRA, 2008, p. 5).

⁷⁹ Giras ou gira, vem do verbo girar, e em sentido etimológico e figurado, pressupõe girados, rodopios, danças circulares, movimentos em volta do próprio corpo, que os médiuns executam antes de incorporarem. A gira faz parte fundamental dos rituais existentes nas religiões afrobrasileiras, pois, as entidades se manifestam, normalmente, após a gira (ORTIZ, 1999).

A Federação Espírita de Umbanda (FEU) para alcançar seus objetivos estabeleceu em estatuto a intenção de unificar e gerenciar as tendas filiadas, difundir o espiritismo de Umbanda, editar periódicos, realizar congressos e regulamentar as práticas ritualísticas e os aspectos essenciais da doutrina umbandista. Tinha, também, como meta desvencilhar-se das práticas ligadas à magia negra e ao baixo espiritismo (UEUB, 1994). Neste contexto, realizou-se o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, de 19 a 26 de outubro de 1941, no Rio de Janeiro, com o objetivo principal de procurar homogenizar as práticas ritualísticas e codificar a doutrina umbandista, para evitar quaisquer dúvidas ou confusões com outras práticas que fossem advindas de um espiritismo inferior⁸⁰. (MENDES, 1941). Entretanto, esses objetivos do congresso não foram totalmente alcançados, porque a federação não conseguiu se impor sobre os terreiros, para que seguissem as orientações doutrinárias que haviam sido aprovadas no congresso. A intenção dos líderes umbandistas em centralizar o poder de decisão na federação foi infrutífera, pois, surgiram muitas outras federações por todos os estados do país. Entre elas havia uma grande concorrência no sentido de angariar filiados, porém, um número expressivo de terreiros permaneceu autônomo não se submetendo à tutela de qualquer federação. Para Diana Brown (1985) entretanto, as orientações das federações, consolidadas em manuais contribuíram para criar vínculos entre os terreiros e conseqüentemente criar uma identidade de grupo entre os umbandistas, a despeito da dispersão existente entre os diversos terreiros de Umbanda.

Interessante destacar que pela questão da disputa de poder existente entre os chefes de terreiros e a independência de cada um deles perante à federação, que buscava proceder a centralização das decisões, para que pudesse unificar as diretrizes concernentes às direções dos trabalhos ritualísticos e da doutrina umbandista a serem empregadas pelos terreiros, não foi possível aos umbandistas pertencentes à diretoria da federação unir em torno dela a agregação tão desejada de um poder federal centralizado.

Ressaltamos, que no início do governo de Getúlio Vargas havia uma grande perseguição aos terreiros de Umbanda por considerarem essa religião semelhante à Macumba, vinculando sua prática ritual ao baixo espiritismo. Os terreiros de Umbanda, inclusive, eram obrigados a ter registro nas delegacias de polícia, e o

⁸⁰ A expressão espiritismo inferior tem o mesmo significado de baixo espiritismo. É aquele que se contrapõe às práticas do espiritismo “superior”, que recebe entidades consideradas “evoluídas”. Diferentemente, o espiritismo inferior trabalha com todos os tipos de entidades, e ainda pratica sacrifício de animais.

vocábulo espírita deveria constar de forma obrigatória no nome do terreiro, sob pena de não ter o seu registro efetivado. Por volta de meados de 1937, criou-se, inclusive, numa determinada delegacia do Rio de Janeiro uma divisão específica para coibir as práticas de curandeirismo, magia e feitiçaria.

Com o término da ditadura do governo de Getúlio Vargas em 1945, a Umbanda pode passar a ser praticada de uma forma mais livre, pois havia se encerrado o período de ostensiva e sistemática perseguição policial aos umbandistas⁸¹. A liberdade que ela passa a usufruir a partir de então resulta em intensa atividade voltada para a busca de maior organização. Nesse sentido, conforme ressalta Diana Brown (1985),

novos centros foram abertos, novas federações formadas, e a umbanda começou a aparecer nos meios de comunicação, em programas de rádio, em colunas semanais dos principais jornais do Rio, e em numerosas publicações de sua própria iniciativa (BROWN, 1985).

Tudo isso resultou em um aumento significativo de adeptos para a religião Umbanda, e conseqüentemente, a sua difusão para outros estados do país. Ressaltamos, que a questão política nesse processo de crescimento da religião Umbanda não pode ser esquecida, pois, ela continuou atrelada aos ditames da classe dominante procurando corresponder aos seus valores. Logicamente que o processo migratório para as cidades contribuiu para esse crescimento da Umbanda (CAMARGO, 1961), da mesma forma que, também contribuíram, o processo da industrialização, urbanização e o surgimento de uma sociedade de classes (BASTIDE, 1985; ORTIZ, 1999). O processo eleitoral estabelecido a partir de 1945, despertou nos

⁸¹ Na verdade, as perseguições policiais feitas aos terreiros de umbanda foram apenas minoradas a partir da promulgação da Carta Magna, a Constituição Federal de 1937, que no artigo 122, inciso IV, estabelecia que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes” (Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/137571.htm>>. Acesso em 19 jan. 2013). Pois, a despeito desta disposição constitucional as perseguições aos terreiros continuaram, de uma forma mais sutil, amparados pela expressão “exigências da ordem pública”. Nesse sentido, em 1942, o chefe da polícia de Vargas, Filinto Strubing Miller, por meio de uma Portaria suspende as atividades dos centros espíritas e determina que todos eles para que pudessem voltar a funcionar deveriam se registrar na delegacia de polícia (OLIVEIRA, 2008). Assim, havia interferência quanto a várias questões relativas ao seu funcionamento e àquilo em que os centros poderiam atuar, por exemplo, os serviços de atendimento médico, odontológico, farmacêutico e outros só poderiam ser realizados fora das sessões religiosas. Não conseguimos localizar esta Portaria, porém Emerson Guimbelli (2003) ao conseguir alguns fragmentos da mesma, afirma em relação as normatizações do espaço religioso e a sua adequação ao estabelecido na Constituição Federal de 1937, em relação as observações das “exigências da ordem pública” seriam, principalmente, um “local apropriado, público adulto, ausência de atividades terapêuticas e assistenciais e um modelo comedido de possessão espiritual” (GIUMBELLI, 2003a, p. 274).

umbandistas a possibilidade de ampliar a legitimidade da Umbanda, e de protegê-la por meio da questão política, seja através de alianças formadas com os políticos já eleitos, ou seja por eles mesmos, procurando se elegerem politicamente⁸². O número do eleitorado nas camadas mais baixas da sociedade eram em número muito superior ao das camadas média e superior, por isso constituíam um eleitorado importante que os políticos procuravam conquistar, e nesse sentido, procuravam contar com o apoio dos adeptos da Umbanda (BROWN, 1985).

No Segundo Congresso Espírita de Umbanda, realizado em 1961, os umbandistas discutiram temas relacionados à doutrina e ao ritual, e com bastante ênfase a questão política, ansiando por ocupar maior espaço político para que a religião Umbanda pudesse alcançar maior institucionalização e maior legitimidade. Isso devido ao grande potencial eleitoral que o movimento umbandista apresentava. Nesse período, os umbandistas pretendiam formar, inclusive, um partido político que os unisse, tarefa, porém, que foi infrutífera, não logrando êxito (BROWN, 1985).

A partir de 1965, período pós golpe militar a religião Umbanda passou a ser incluída no censo oficial anual de pesquisas sobre religiões não católicas. Não teve, portanto, a sua legitimidade social abalada. Pelo contrário, obteve até certa proteção do Estado, pois, algumas de suas datas religiosas foram inseridas no calendário público nacional,⁸³ e o registro dos terreiros que era anteriormente feito na delegacia de polícia, passou a ser realizado na esfera civil, por meio do registro do estatuto em cartório.

O Terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda realizado no Rio de Janeiro, de 15 a 21 de julho de 1973, no estádio de São Januário, organizado por inúmeros intelectuais umbandistas, dentre eles, Armando Cavalcanti Bandeira e Fernando

⁸² Em 1960, o umbandista Áttila Nunes foi eleito vereador. Posteriormente, foi o primeiro adepto da religião Umbanda eleito deputado estadual pelo Rio de Janeiro. Ele era jornalista e tinha um programa de rádio, chamado, Melodias de terreiro, criado por ele no final da década de 1940. No Rio Grande do Sul, nessa mesma época, foi eleito Moab Caldas. Os descendentes de Áttila Nunes, Áttila Nunes Filho e o filho deste, Áttila Nunes Neto continuaram apresentando o programa de rádio iniciado por ele, e também, enveredaram pela carreira política. Atualmente, o neto de Áttila Nunes, e irmão de Áttila Nunes Neto (que faleceu em março de 2012), Áttila Alexandre Nunes, também, enveredou pela carreira política, tendo se tornado vereador eleito pelo Rio de Janeiro, para exercer seu cargo de 2013 a 2016. Interessante ressaltar que toda a família de Áttila Nunes, inclusive, a sua esposa, Bambina Bucci, eleita para consecutivos mandatos por muitos anos, como vereadora pelo Rio de Janeiro, lutaram bravamente pelo direito de consumidor e, principalmente, de liberdade religiosa dos indivíduos (Disponível em <<http://www.portalatilanunes.com.br/biografia.html>> Acesso em: 28 maio 2013).

⁸³ Exemplificando, podemos citar, a comemoração de Iemanjá no dia 31 de dezembro de cada ano, no Rio de Janeiro, no dia 02 de fevereiro na Bahia e no Rio Grande do Sul, sincretizadas com Nossa Senhora dos Navegantes. E em 09 de dezembro em São Paulo, onde comemora-se o dia de Nossa Senhora da Conceição que é sincretizada com Oxum.

Diamantino Trindade, que estiveram à frente dos trabalhos realizados, e desejavam congregar num colegiado nacional, de caráter federal, vez que abrigaria os órgãos associativos e as federações estaduais existentes, para que fossem controlados os abusos e as diversas distorções que se perfaziam em nome da religião Umbanda. Muito se discutiu nesse congresso, dentre outros assuntos, a unificação da doutrina e da filosofia umbandista, sua teologia e crenças de ordem moral e religiosa, as práticas ritualísticas, principalmente, as de iniciação, batismo e casamento, e ainda a sua simbologia (TRINDADE, 2009).

Com o término da ditadura militar e a ascensão das religiões neopentecostais, a religião Umbanda, a partir de 1985, começou a declinar gradativamente. Durante toda a sua trajetória a religião Umbanda discutiu entre seus pares as questões ligadas a utilização dos elementos das matrizes africanas. Houve um momento, porém, deste percurso histórico, em que a Umbanda aparentemente dividida em duas, viu-se obrigada a adotar uma posição mais elástica em relação aos diferentes rituais praticados, tendo em vista os interesses políticos eleitoreiros em jogo.

Neste contexto, a Umbanda buscava avidamente o seu reconhecimento para que pudesse “desfrutar de uma posição equitativa às outras religiões dentro do mercado religioso” (ORTIZ, 1999, p. 194). Mas, essa legitimação só se tornou possível à medida em que ela passou a incorporar ao seu arcabouço simbólico, doutrinário e ritualístico, os valores ditados pela ideologia dominante, que era advinda de uma sociedade urbana, industrial, corporativista e dividida em classes. Portanto, ao proceder à integração desses valores, isso ensejou a sua legitimação social. Acertadamente, conforme a concepção de Max Weber (1999) não basta que as instituições ou os grupos apenas funcionem, é preciso que eles sejam legitimados. Assim, para que se concretize tal intento, os novos valores que são incorporados pelos líderes umbandistas afastam da religião Umbanda as práticas mágico-religiosas, consideradas fetichistas, originadas dos africanos e de seus descendentes. É a consolidação do processo de embranquecimento da Umbanda, processo sobre o qual vamos discorrer de forma aprofundada no próximo capítulo.

Percebemos que a Umbanda embora tenha ressignificado alguns elementos africanos e indígenas, procurando ao longo do tempo adaptar-se de acordo com as transformações socioculturais, manteve porém, três fios condutores religiosos, que tiveram início na primeira formação sincrética entre os Calundus, no século XVII,

quais sejam, os elementos católicos, os indígenas e os africanos. Esses elementos continuaram com a Cabula que surgiu na metade do século XIX e mantiveram-se na Macumba que surgiu posteriormente, e permaneceram com ela por todo o século XIX e XX. Consequentemente, foram trazidos para a base estrutural da religião Umbanda. Ressaltamos, que a Cabula agregou no final do século XIX, elementos do Espiritismo Kardecista que permaneceram na Macumba, e foram mantidos na Umbanda. Esses elementos espíritas tiveram, inclusive, um papel essencial no processo de legitimação da Umbanda, surgida no século XX.

Entendemos, portanto, que ocorreu um processo de sincretismo que se instaurou de forma embrionária, desde a chegada dos primeiros escravos negros de origem, predominantemente banto, no final do século XVII, no período do Brasil colonial. Observamos que esse processo sincrético evoluiu, concomitantemente por meio de quatro fases, e que a última deu origem à religião Umbanda instaurada em 1908, temática que iremos aprofundar no próximo capítulo.

3 UMBANDA, UMA RELIGIÃO SINCRÉTICA

Nesse terceiro capítulo iremos demonstrar que a Umbanda é uma religião sincrética e de raízes difusas. E que o seu sincretismo não teve início em 1908, data de sua instauração, mas remonta ao século XVII, com o advento da primeira religião afrolusobrasileira denominada Calundu, religião esta que representa a primeira fase do processo embrionário de formação das religiões sincréticas afrobrasileiras. Este processo apresenta uma segunda fase, no século XIX, com o surgimento da religião afrobrasileira de caráter revolucionário, também de origem sincrética chamada Cabula. Posteriormente, surge uma terceira fase, através da religião afrobrasileira, denominada Macumba, existente na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. A partir da Macumba se dá o surgimento da religião Umbanda, que constitui a quarta fase do processo supracitado. Nesse sentido, analisaremos o processo de afastamento de suas matrizes africanas com a intensificação da política de embranquecimento decorrente de sua aproximação com o modelo norte americano e europeu, considerado moderno e progressista. A religião Umbanda, conforme também iremos demonstrar, teve suas bases estruturais formadas em estreita consonância com as transformações sociais, políticas, étnicas, econômicas e religiosas vivenciadas no Brasil República no decorrer do século XX.

3.1 A UMBANDA COMO RESULTADO DE UM SINCRETISMO CONTÍNUO.

Os elementos sincréticos existentes nas bases estruturais da formação da religião Umbanda, não surgiram com o seu nascedouro, no início do século XX, mas, remontam ao século XVII, como herança direta dos Calundus bantos, que foram os responsáveis pela formação embrionária de um sincretismo religioso que se formou a partir do encontro de elementos bantos, com alguns elementos católicos e outros indígenas. A formação da religião afrolusobrasileira, denominada Calundu, constituiu a primeira fase de um processo religioso sincrético, que perdurou do século XVII até ao final do século XVIII. O Calundu, conforme já foi mencionado anteriormente, no final do século XVII, deu origem a mais dois segmentos religiosos, também sincréticos, quais sejam, o Catimbó e a Pajelança (BASTIDE, 1985).

Estes primeiros movimentos sincréticos recém formados, durante o século XVII, no período do Brasil colonial, surgiram em decorrência dos inúmeros conflitos sociais e religiosos existentes entre os colonizadores e os escravos. Neste contexto,

o sincretismo serviu como um instrumento de mediação face às diferenças culturais e religiosas advindas, do encontro ocorrido entre os portugueses, os africanos e os afrodescendentes (VALENTE, 1976).

Na primeira metade do século XIX, deu-se o início de uma outra religião, também, de origem banto, denominada Cabula, de caráter altamente revolucionário, herdeira do sincretismo dos calundus, que se constituiu como a segunda fase do processo sincrético já mencionado. Nesse primeiro momento, a Cabula se caracterizava como um processo de resistência negra campesina. Os senhores colonizadores perceberam que as crenças dos negros estavam se tornando uma ameaça à soberania exercida por eles. Portanto, as suas religiões passaram a ser vistas, por extensão, pelos senhores de escravos, como um mecanismo de resistência ideológica social e cultural frente ao sistema de dominação existente (MOURA, 1988).

A partir do final da quarta metade do século XIX, a Cabula agregou alguns elementos do Espiritismo Kardecista aos seus rituais, para que pudesse fugir das perseguições empreendidas pela Igreja e pelo Estado. Buscava dessa maneira uma forma alternativa de se escamotear ao lado de um segmento religioso que era aceito pela classe dominante vigente. Isso para Rehbein (1985) configura resistência cultural, e é concomitantemente uma forma de preservar as raízes africanas. A partir daí, se consolida um sincretismo contínuo e dinâmico, que se adaptará, de acordo com as transformações sociais face às cargas políticas e circunstanciais onde terá que se revestir ou se metamorfosear (SANCHIS, 1994).

No final do século XIX e início do século XX, a Cabula irá se fundir com a religião denominada Macumba, que agregará vários elementos religiosos em seu culto, e se constituirá na terceira fase deste processo sincrético contínuo. Dessa forma, o sincretismo na Macumba irá apresentar várias facetas, tendo em vista a existência de zonas interétnicas, decorrentes dos contatos entre diferentes culturas, religiões e línguas, onde as fronteiras se tornam porosas ou se diluem, propiciando um espaço ambivalente de poderes e privilégios, um trânsito imperceptível no limiar entre o caos e a ordem social (CASTRO, 2007).

A Macumba, conforme Edison Carneiro (2008) será a precursora da religião Umbanda, e esta herdará um arcabouço simbólico trazido das fases predecessoras, advindas de um sincretismo religioso contínuo que antecedeu à sua própria formação. Neste contexto, a Umbanda desconstrói partes do universo simbólico da

Macumba, ressignificando os seus elementos, alicerçando-se sobre as suas ruínas simbólicas e ocupando os seus espaços religiosos. As desconstruções e reconstruções efetuadas irão se transformar em novas práticas e em novos significados (STEWART, 1994).

A Umbanda na busca de sua estruturação utiliza um processo sincrético para que possa legitimar-se enquanto religião socialmente aceita, de acordo com os conceitos de modernidade, inseridos num contexto histórico de grande transformações sociais, econômicas e políticas. Seus agentes irão se aproximar da classe dominante através de táticas e astúcias, e irão se infiltrar por meio de um processo microbiano procurando subverter as estratégias do sistema vigente (CERTEAU, 2011). A Umbanda ao aproximar-se do Espiritismo Kardecista buscou maquiar-se para que pudesse ser aceita pela classe média branca, e também, pelas autoridades governamentais. Ao mesmo tempo buscou se precaver dos ostensivos ataques policiais efetuados junto aos seus terreiros. O próprio chefe de polícia política⁸⁴ do Governo Vargas, no período compreendido entre os anos de 1930 a 1945, Felinto Müller, afirmava que o Espiritismo Kardecista era uma religião inofensiva para o sistema de governo. Nesse sentido, os centros espíritas kardecistas se encontravam protegidos pelas próprias autoridades policiais. A Umbanda percebendo essa aceitação por parte do Estado em relação ao espiritismo, se rotulou como uma religião denominada Espiritismo de Umbanda. Isso se fez por meio de um sincretismo intencional, onde a Umbanda buscava dessa forma, se proteger e fugir dos estereótipos que lhe eram atribuídos que redundavam nas inúmeras perseguições policiais. (OLIVEIRA, 2008).

O distanciamento estratégico da Umbanda das matrizes africanas foi em detrimento destas serem consideradas portadoras de práticas bizarras, atrasadas, estranhas e repugnantes, do ponto de vista europeizado e positivista. Para Bauman (1999) tudo que é estranho, repugnante ou repulsivo, é incompatível com a modernidade. Portanto, tais práticas foram consideradas anômalas, e em oposição às propostas de uma nova religião que queria fugir dos estigmas de selvagerias,

⁸⁴ Polícia política é um corpo de policiais à serviço de um poder governante, atuando como instrumento de repressão e censura, principalmente, de caráter político. Entretanto, atuava no Brasil, na era Vargas, como um canal de repressão em relação às religiões afrobrasileiras, por suas práticas religiosas serem consideradas, nesse período da história, como atividades criminosas e subversivas. A Polícia política foi, na era Vargas, chefiada por Felinto Müller. Ressaltamos, que a polícia política foi criada no Brasil, no ano de 1922, e desenvolveu as suas atividades repressivas de 1930 a 1983 (BASTOS, 2009).

feitiçarias e ambiguidades que eram atribuídas à Macumba. Dessa forma, a Umbanda buscou se eximir das ambivalências que se encontravam no limiar existente entre o caos e a ordem (BAUMAM, 1999).

A partir de 1925, a Umbanda aproximou-se mais dos elementos indígenas, autóctones, para que estes pudessem lhe conferir um caráter de nacionalismo ou brasilidade, de acordo com os preceitos e ditames da ideologia dominante deste período. Dessa forma, a Umbanda projetou-se no cenário religioso da era Vargas como um mosaico religioso que irá refletir o modelo de uma religião brasileira que será compatível com os moldes das religiões protestantes, oriundas da Europa e dos Estados Unidos, e com o Espiritismo Kardecista, todos considerados modernos e racionalistas, e que contrapunham-se à religiosidade popular existente no Brasil. Religiosidade esta combatida duramente, desde 1840, pelo processo de romanização empreendido pela igreja católica brasileira que tinha como objetivo livrar-se dos elementos sincréticos existentes no catolicismo popular (SERBIN, 2008).

A Umbanda tentou se espelhar em determinados aspectos dessas religiões supracitadas, buscando legitimar-se como uma religião nacional. Ela buscou aproximar-se e conquistar as classes emergentes, quais sejam, a classe operária e os profissionais liberais, pertencentes à classe média branca, que abraçavam os ideais e levantavam a bandeira de modernização, corporativismo, ordem e progresso (OLIVEIRA, 2008). Nesse sentido, a Umbanda tenta negar suas origens, que reportam aos negros escravizados que praticavam heresias, sob o ponto de vista da classe dominante.

A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso onde a Umbanda, considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, um sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé. A partir de um ramo da macumba, prática negra e ilegítima, assiste-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira (ORTIZ, 1999, p.15).

Dessa forma, se estabelece um divisor de águas, ou dois polos, onde de um lado, estavam as religiões que representavam a África, e de outro, a que representava o Brasil, qual seja, a Umbanda. Nesse momento, a Umbanda intitulou-se como uma religião nacional, denominando-se uma religião afrobrasileira moderna, difundindo suas práticas religiosas, e tentando conquistar o mercado religioso, dentro de um espaço heterogêneo da recém-formada sociedade urbana brasileira.

3.2 O PROCESSO DE EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA.

O processo de embranquecimento da religião Umbanda teve início desde a sua fundação em 1908, com Zélio de Moraes, pois tanto ele quanto seus companheiros umbandistas, provenientes da classe média da sociedade brasileira, além de serem praticamente quase todos de etnia branca, procuraram abolir, da nova religião que se formava, os elementos das religiões afrobrasileiras que eram considerados como baixo espiritismo. Diana Brown (1985) afirma que “dos 17 homens retratados numa fotografia oficial dos fundadores e principais líderes da Umbanda, tirada em 1941, meus informantes identificaram 15 como brancos e apenas dois como mulatos. Nenhum era negro” (BROWN, 1985, p. 11).

A religião Umbanda ao buscar a sua legitimação social o faz em conformidade com os valores ditados pela sociedade brasileira, que vivia um processo de rejeição às práticas religiosas afrobrasileiras que eram consideradas atrasadas, avessas à ideologia do modelo político que permeava a classe dominante. Portanto, para que pudesse ter o seu reconhecimento, enquanto religião aceita socialmente, era preciso se livrar daquilo que lembrasse a magia negra praticada na Macumba pelos negros africanos, tidos como miseráveis, proletários e seres inferiores. Para Bastide (1985, p. 439),

a ideia do negro bêbado, da negra ladra, da prostituição de cor, do negro ignorante e grosseiro, preguiçoso ou mentiroso. Como então aceitar que semelhante gente, depois da morte, se transforme em espíritos de luz, capazes de guiar no caminho do Bem não somente os irmãos de raça (o que, a rigor, seria compreensível) mas também os brancos!

O processo de embranquecimento ganhou novo impulso em 1924, com a criação da Tenda Espírita Mirim, dirigida por Benjamin Gonçalves Figueiredo, discípulo de Zélio de Moraes, que da mesma forma que seu antecessor, se afastou mais ainda das matrizes africanas, aproximando-se mais das raízes indígenas, e com mais intensidade dos elementos do Espiritismo Kardecista. A partir de 1930, com o advento da política de Getúlio Vargas de modernização, urbanização e industrialização do Brasil, a Umbanda segue lado a lado com o Espiritismo Kardecista que era aceito pelos intelectuais da classe média branca. Segundo Roger Bastide (1985) o sucesso do Espiritismo foi imediato desde que surgiu no Brasil, por volta de 1863. Percebemos, que isso se deu primeiro, por ter sido da Europa, de

uma classe branca, letrada e elitizada, segundo, por seus ensinamentos e doutrinas serem de cunho científico, intelectualizados, racionalizados e estruturados ritual e doutrinariamente.

Em 1941, com a realização do Primeiro Congresso Espírita de Umbanda houve a tentativa de provar definitivamente que a Umbanda não era oriunda dos povos africanos. Alguns umbandistas atribuíram a origem da Umbanda aos índios da América do Sul, e estes seriam oriundos do continente perdido de Atlântica. Outros umbandistas atribuíram a outro continente mítico conhecido como Lemúria, outros à Índia, e outros à África, mas à África do norte, ao Egito (CUMINO, 2011).

Os congressos espíritas de Umbanda ocorridos em 1961 e 1973 reforçaram esse processo de embranquecimento, pois, no caso da religião Umbanda o branqueamento seria o afastamento de elementos atrasados, oriundos da Macumba, consequentemente de elementos de matrizes africanas. Os idealizadores da Umbanda procuraram estar conforme os valores ditados pelo projeto político da elite dominante que buscava branquear a população e erradicar a presença negra, tida como empecilho para que se pudesse alcançar patamares de desenvolvimento de acordo com os padrões ocidentais, pois, ser branco era sinônimo de progresso. Portanto, “conforme essa maneira de ver as coisas, para o Brasil atingir o mesmo nível das nações mais desenvolvidas deveria eliminar seu lado africano e negro” (SOUZA, 2007, p. 122).

A Umbanda sacraliza esses valores estabelecidos por essa classe dominante, procedendo ao mesmo jogo desses opressores, ela procurava estar de acordo com a moral, as crenças, os valores e os bons costumes dominantes estabelecidos (LAPASSADE e LUZ, 1972), tendo em vista que “o autoritarismo e a prepotência, estavam sendo construídos com os mesmos tijolos culturais já moldados” (FRY, 1982, p.14).

Houve muitas dissidências e surgimentos de outros segmentos umbandistas⁸⁵, durante a trajetória da religião umbanda, desde o seu início, com o advento de outros segmentos religiosos que não aceitaram o embranquecimento das matrizes africanas. Dentre estas dissidências, apenas a título de exemplo, podemos citar o

⁸⁵ Além da Umbanda cristã de Zélio de Moraes, surgiram outras ramificações, tais como: Umbanda branca, Umbanda popular, Umbanda pura, Umbanda esotérica ou iniciática, Umbanda de caboclo, Umbanda de jurema, Umbanda astrológica, Umbanda alma de angola, Umbanda omolokô, Umbandaime, Umbanda sertaneja, Umbandomblé, Umbanda eclética e Umbanda sagrada ou natural (CUMINO, 2011).

surgimento de um ramo da Macumba, que permaneceu escondido, denominado de Quimbanda pelos próprios adeptos da Umbanda. Também outro dissidente foi o umbandista Tancredo da Silva Pinto, conhecido como Tatá Tancredo e o surgimento das Linhas Cruzadas⁸⁶, no início dos anos sessenta no Rio Grande do Sul.

As discussões acerca da utilização ou não dos elementos pertencentes às matrizes africanas perdura até os dias atuais. E quando são utilizados estes elementos, percebe-se que eles o são de forma ressignificada.

O processo de embranquecimento da Umbanda foi mais intenso a partir das décadas de 1920 e 1930, pois, havia a necessidade de se atrelar cada vez mais ao Espiritismo Kardecista depurando de seus rituais e de sua doutrina elementos que fossem de encontro ao modelo ideológico e político estabelecido no Brasil.

3.3 O PAPEL DO SINCRETISMO NO PROCESSO DO EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA.

A Umbanda, instaurada em 1908, é o resultado da quarta fase⁸⁷ de um processo sincrético contínuo que foi ao longo do tempo adaptado e utilizado de acordo com os movimentos das transformações sócio-culturais ocorridas. Este processo contínuo de sincretismo foi revisto e redefinido pelos idealizadores umbandistas, liderados por Zélio Fernandino de Moraes e um grupo de intelectuais da classe média branca, no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, na cidade do Rio de Janeiro. Neste congresso, o papel do sincretismo objetiva legitimar a Umbanda como uma religião moderna e compatível com os valores vigentes, buscando, também ser aceita pela classe média branca e pelas classes operárias miscigenadas emergentes.

A Umbanda nasceu dentro de um processo de branqueamento, que teve início no final do século XIX, na passagem do Império à República, onde a premissa era livrar-se dos estigmas do escravismo, e da presença dos negros, ainda, de tudo àquilo que estivesse relacionado a eles, pois, eram estereotipados como uma classe marginal. Nessa passagem de sociedade escravista para sociedade livre

⁸⁶ A partir dos anos sessenta surgiu no Rio Grande do Sul, a Linha Cruzada ou Quimbanda, uma religião afrobrasileira sincrética, que contém elementos da Umbanda e do Batuque (nações) onde são cultuados os Exus e as Pombagiras como figuras centrais de sua ritualística. A Linha Cruzada ou Quimbanda é uma herança da Macumba carioca e paulista (CORREA, 1998).

⁸⁷ A primeira fase desse sincretismo contínuo iniciou-se com o Calundu, no final do século XVI. A segunda fase deu-se com a Cabula, no início do século XIX, e a terceira fase com a Macumba, no final do século XIX.

estabeleceu-se um modelo social, trazendo novas lógicas que explicavam e definiam o papel dos grupos sociais, inserindo-os como de caráter central ou marginal. Portanto, no processo de branqueamento, que se iniciou no final do século XIX, com fim do Império, e se manteve na República, “o que estava em jogo era não apenas a construção de um novo regime político, como a conservação de uma hierarquia social arraigada que opunha elites de propriedades rurais a uma grande massa de escravos e uma diminuta classe média urbana” (SCHWARCZ, 1993, p. 27).

No Brasil República fomentava-se ideias de construções de modelos e de conceitos importados da Europa, que eram tidos como modernos, civilizados e evoluídos. Nesse sentido, o advento das imigrações de alemães, italianos e poloneses para o Brasil tinha a intenção de fomentar um processo de branqueamento intencional, visando mudar sistematicamente os aspectos fenótipos⁸⁸ da população brasileira para conferir um nova fisionomia ao Brasil, ou seja, uma cara que fosse compatível e de acordo com os padrões aceitáveis dentro dos preceitos capitalistas. Com isso, objetiva-se forçar a atenção e angariar possíveis parcerias com os países desenvolvidos, especialmente, a Europa e os Estados Unidos. Cabe ressaltar, que a população brasileira, no início do século XX, era em sua grande maioria composta por negros, mulatos e pardos. Nesse contexto, a Umbanda surge com o objetivo de atender aos modelos impostos pelas políticas governamentais, pela elite branca e pela própria população afrodescendente, que também, ansiava criar uma nova fisionomia, que fosse oposta a trazida pelos estigmas da escravidão (CUMINO, 2011).

Em 1941, ocorre definitivamente à intenção de utilizar o sincretismo de forma intencional para que se pudesse legitimar o processo de branqueamento da Umbanda que já havia tido início desde o seu nascedouro em 1908. Os congressistas umbandistas deste Primeiro Congresso de Umbanda tentaram provar com as teses apresentadas, que a umbanda não foi trazida da África através dos negros degredados para o Brasil Colonial. Uma corrente de umbandistas defende a tese de que ela é depositária da mítica AUM-BAN-DAN oriunda das lendárias Atlântida e Lemúria, mas, que é transmitida aos povos da África posteriormente (FERNANDES, 1942; OLIVEIRA, 1996).

⁸⁸ Aspectos fenótipos são as características, os comportamentos e o desenvolvimento que se pode observar num povo. Diferentemente os aspectos genótipos são aqueles que dizem respeito à constituição genética de um indivíduo, sua herança genética celular, que é herdada de seus progenitores.

Rivas Neto (2007) afirma que a Umbanda vem dos povos indígenas, ou seja, habitantes da terra denominada de *Baratizil*,⁸⁹ hoje denominada América do Sul.

Para Cumino (2011) a teoria negando as origens africanas da Umbanda, foi defendida por Woodrow Wilson Matta e Silva, no congresso de 1941. Diamantino Coelho Fernandes (1942) neste mesmo congresso, ressalta que a origem Umbanda vem do sânscrito, portanto, da Índia. Percebemos, que esses argumentos caracterizam um processo de negação das origens africanas da Umbanda, não atribuindo aos negros que vieram da África para o Brasil como escravos a sua origem, pois, afastam qualquer possibilidade de vincular sua remanescência ao continente africano. Este processo de negação da cultura negra estava em estreita consonância com os valores ditados pela política implantada por Getúlio Vargas (LANDES, 1967), que buscava diminuir a presença da etnia negra no Brasil, para que o país pudesse alcançar um patamar mais avançado de desenvolvimento, que estivesse de acordo com as nações europeias e norte-americana. Por isso, era preciso eliminar radicalmente do território brasileiro, tudo aquilo que estivesse relacionado ao lado africano (SOUZA, 2007).

Diana Brown (1985) discorre acerca da Umbanda, e enfatiza o processo de branqueamento que se deu desde a sua formação, tendo em vista os próprios fundadores,⁹⁰ a começar por seu idealizador, Zélio de Moraes, serem todos eles, em maioria absoluta, de cor branca, pois, perfaziam um total de 15 brancos, dois mulatos e nenhum negro, e todos eles eram intelectuais. Percebemos, que esta tentativa de fugir dos estigmas e dos esteriótipos atribuídos aos escravos negros africanos e seus afrodescendentes, era parte de uma estratégia política, iniciada com o advento da proclamação da República, em 1889, que visava aproximar-se sistematicamente dos países desenvolvidos. Portanto, era preciso se desvencilhar de tudo que fosse atrasado, do ponto de vista desses países desenvolvidos.

⁸⁹ *Baratizil* significa o berço da primeira humanidade, ou seja, da raça vermelha, que surgiu no planeta Terra, no local onde hoje se encontra o Planalto Central brasileiro (RIVAS NETO, 2007).

⁹⁰ Assim considerado por nós, Zélio Fernandino de Moraes, juntamente com alguns amigos seus espíritas kardecistas e intelectuais. Entretanto, para Diana Brown (1985) a Umbanda teve sua fundação por volta de meados da década de 1920, com o funcionamento de forma mais efetiva, da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, em Niterói (RJ). Ela considera o período anterior à esta década de 1920, como um período primordial da Umbanda. Para ela, em meados da década de 1920, Zélio e seus amigos, espíritas kardecistas e intelectuais, “membros da classe média voltaram-se para as religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas e seus valores” (BROWN, 1985, p.10). Com isso, podemos deduzir que para Diana Brown (1985) esses primeiros dez, doze anos anteriores à 1920, são resultante de um construto teológico criador do mito fundador da religião Umbanda.

Por outro lado, Brown (1985) traz uma teoria paradoxal acerca do surgimento da Umbanda, no que se refere aos seus fundadores. Ela apresenta um processo inverso desenvolvido por eles, segundo o qual eles seriam espíritas kardecistas descontentes, que procuraram se apropriar de alguns elementos da Macumba, desde que esses não fossem de encontro aos valores vigentes na sociedade brasileira. Nesse sentido, dois elementos extraídos da Macumba passaram a ser elementos centrais da Umbanda, quais sejam, os caboclos e os pretos velhos. Esses elementos representavam o resultado de um longo processo de dominação, o índio sob o codinome caboclo, caracterizava o mestiço ou o selvagem adestrado, e o preto velho, caracterizava o negro ladino⁹¹ aculturado, submisso aos seus senhores brancos. Portanto, “não seria possível abrir mão de alguns aspectos cerimoniais, ritualísticos e do próprio panteão da Macumba. A negação desses elementos poderia gerar um risco de perda da identidade religiosa” (SÁ JUNIOR, 2012, p. 8). Dessa forma, o embranquecimento pretendido, traria possíveis riscos, tendo em vista o afastamento demasiado do universo das matrizes africanas, e de outros elementos sincréticos pertencentes ao mundo da Macumba.

Percebemos, que no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, os congressistas presentes buscavam legitimar a Umbanda como uma religião genuinamente brasileira. As discussões entabuladas giravam em torno de dois temas principais:

a preocupação com a criação de uma Umbanda desafricanizada, cujas origens foram localizadas nas antigas tradições religiosas do Extremo Oriente e do Oriente Próximo, e o esforço para branquear ou purificar a Umbanda, desassociando-a da África primitiva e bárbara (BROWN, 1985, p.11).

Os fundadores da Umbanda, paradoxalmente, se apropriaram de determinados elementos afros, porém, rejeitaram outros, que ideologicamente caracterizavam resistência aos ditames da classe branca dominante. A Umbanda fugiu totalmente de alguns elementos afros, porque tinha que conquistar um público determinado, qual seja, as massas subalternas que pertenciam ao mundo das feitiçarias do universo da Macumba.

A fundação da Umbanda estava ligada diretamente às relações de classes urbanas que se encontravam sob um processo de intensa mudança. Ela externava o reconhecimento, em torno dos setores médios, pelo crescimento das massas, com a

⁹¹ Negro ladino era o negro domesticado, submisso e ordeiro, que prestava serviços domésticos junto à *Casa Grande*, residência do senhor proprietário de escravos (MAESTRI, 1994).

intenção de modelar e ditar paradigmas e controlar suas principais atividades (BROWN, 1985). Os intelectuais fundadores da Umbanda planejaram racionalmente um sincretismo intencional ao escolherem alguns símbolos nacionalistas, representados pelos espíritos principais da liturgia umbandista, como exemplo, Ogum negro sincretizado com São Jorge branco, ou seja, um orixá negro guerreiro torna-se branqueado, passando a ser representado por um santo militar católico, com *status* de General, e branco. Coincidentemente, o Presidente da República, Getúlio Vargas, era militar e ocupava o posto de General. Outro orixá, denominado Xangô, foi sincretizado com São Jerônimo, e tanto o orixá quanto o santo, ambos representavam símbolos da justiça. Percebe-se assim uma clara alusão à máxima, Ordem e Progresso.

Pessoa (1960, p. 89) expressa esse nacionalismo umbandista, ao afirmar que, “a Umbanda é hoje uma religião nacional, bem nossa, bem brasileira”. Nesse sentido, percebe-se que os umbandistas foram influenciados pelo nacionalismo de Vargas, que consistia numa política de valorização dos produtos internos, mas, que não dispensava o auxílio externo, ou seja, o produto externo. A política do governo Vargas buscava despertar uma consciência nacional,⁹² através da construção de uma identidade única, que fosse de acordo com os princípios de nacionalidade. Portanto, Vargas tinha como objetivo criar uma cultura nacional única, consolidando a unificação social e cultural do povo brasileiro (BROW, 1985). O nacionalismo desse governo visava a centralização do poder, por isso, a unificação se fazia pertinente. Nesse sentido, “não importa quão diferente seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural para representá-los todos como pertencendo a uma mesma e grande família” (HALL, 2011, p. 59-60). Neste contexto, do período do governo Vargas, a Umbanda sentia a necessidade de fazer parte dessa grande família brasileira, e principalmente, de ser uma religião nacional.

A Umbanda durante a segunda guerra mundial teve um significativo crescimento devido à ansiedade gerada pelos conflitos criados pelo Estado Novo,⁹³ e pelos efeitos colaterais resultantes da segunda guerra mundial que “estimularam muitos indivíduos a buscar conforto e consolo na Umbanda e em outros espiritismo” (PESSOA *apud* BROWN, 1985, p. 17). Nesse caso, a Umbanda atrelada ao sistema

⁹² Consciência nacional é uma ideologia política pautada na ideia de nacionalismo, que por sua vez, congrega a ideia de defesa dos princípios pertinentes à soberania nacional. É um sentimento de significativa valorização concernente à uma nação determinada (HOBSBAWN, 1994).

⁹³ Denomina-se Estado Novo o regime político implantado por Getúlio Vargas, no Brasil, em 1937, caracterizado por apresentar um forte nacionalismo, o combate ao comunismo e a centralização de poder. Regime de caráter extremamente autoritário que durou até 1945.

de governo e utilizando o Espiritismo Kardecista, ao se colocar como um segmento espírita em pé de igualdade com ele, busca se legitimar como uma religião aceita e necessária naquele contexto histórico.

No que tange ao processo de branqueamento contínuo, a Umbanda consegue branquear basicamente quase todos os orixás negros oriundos dos cultos africanos trazidos da África, pelos escravos (PRANDI, 2001). Por exemplo, Oxalá, sincretizado com Jesus Cristo e Iemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes, onde esta expressa por meio de uma iconografia estilizada e ressignificada, o resultado de um processo de branqueamento. A sensualidade de Iemanjá foi minimizada por longas vestes, sua pele tornou-se branca e suas feições europeias, elementos estes que não caracterizavam ameaças ao regime, e nem aos preceitos cristãos moralistas da época. Todavia, o Exu e a Pombagira foram mantidos nos porões subterrâneos da Umbanda fazendo parte da ala secreta, com acesso para poucos. Ortiz (1999) afirma, que os Exus e as Pombagiras não se submetiam as profundas modificações exigidas pelas doutrinas da Umbanda, dessa forma, eram expelidos para o mundo das trevas, denominado de Quimbanda, remanente da Macumba. Nesse sentido, o Exu foi único orixá negro que não foi possível branquear (BASTIDE, 1985; ORTIZ, 1999). Entendemos que o sincretismo intencional,⁹⁴ por questões ideológicas, em relação ao Exu com Santo Antônio,⁹⁵ não funcionou a contento, por isso o Exu permaneceu como o último e único orixá a permanecer negro, caracterizando, dessa forma, um processo de significativa resistência das religiões afro-brasileiras. Outra tentativa de branqueamento de Exu foi através da figura mítica de Zé Pilintra, que encarna o arquétipo do malandro carioca, vestindo-se de terno e chapéu branco e gravata vermelha, ou seja, fugindo do estereotipado Exu de capa preta e vermelha, que lembra a figura do diabo cristão (MOURA, 1988).

⁹⁴ Sincretismo intencional é aquele que tem uma intenção objetiva a ser alcançada, não se perfaz espontaneamente. É um processo por meio do qual se procura proceder à apropriação de alguns valores de uma determinada sociedade, por meio de empréstimos, de adaptações e de negociações com um objetivo específico e determinado. O sentido do sincretismo intencional mencionado no decorrer de minha pesquisa, foi aquele utilizado para que a religião professada pela classe dominada não ficasse à margem da sociedade dominante. Diferentemente, o sentido do sincretismo intencional, acima mencionado, se deu às avessas, uma vez que não partiu de uma classe dominada que aspirava se adequar de acordo com os valores vigentes de uma determinada sociedade dominante, para que pudesse ser aceita e se legitimar. Mas, pelo contrário, o sincretismo utilizado buscava conservar e manter seu poder de dominação sobre a classe dominada. Ressaltamos, que o sincretismo intencional, tem sempre como objetivo, também, competir no e pelo mercado religioso (CAMURÇA, 2009).

⁹⁵ O sincretismo do orixá Exu se deu com santo Antônio de Pádua devido a algumas características similares apresentadas entre ambos, tais como, a personalidade forte, o uso de espadas (gladiador), a prática de lutar pelas classes marginalizadas, e por defenderem o matrimônio, ou seja, a aproximação e coabitação do homem com a mulher (ORTIZ, 1999)

Todavia, esse branqueamento advindo de um sincretismo intencional, só foi possível graças à memória africana que percebeu a similaridade dos orixás com os santos católicos, que possuíam determinados elementos analógicos correspondentes a uma divindade do panteão africano, como exemplo Inhansã, orixá das tempestades, raios, da mesma forma Santa Bárbara, que é invocada nos dias de temporais, raios e trovões, Ogum, senhor da guerra e da metalurgia, com São Jorge, santo guerreiro, que utiliza-se de elementos forjados por metalúrgicos, tais como, espadas, lanças e escudos de aço. Para umbandistas, isso fez com que este orixá não perdesse sua autonomia, face ao santo católico (ORTIZ, 2012). Assim, essas novas caras dos orixás negros sincretizados com os santos católicos brancos, foram utilizadas intencionalmente para fugir dos esteriótipos considerados atrasados.

No processo de branqueamento, a Umbanda buscou uma aproximação com a ciência, com a intenção de ser uma 'religião-ciência'. Para Zespo (1946, p. 15) “a Umbanda é uma ciência porque, não se limitando à aceitação cega da imposição ritualística sacerdotal dogmática, indaga, pesquisa, investiga o dito sobrenatural servindo-se dos métodos mediúnicos kardecianos”. Para Oliveira (2008) essa teoria de religião-ciência na Umbanda ocorreu a partir da aproximação de grupos umbandistas com alguns grupos espíritas kardecistas, onde estes últimos influenciaram os representantes da Umbanda, que haviam se apropriado do método kardecista para substituir as velhas práticas e métodos oriundos da Macumba, que eram considerados atrasados e não tinham quaisquer comprovações científicas.

O método científico trazido por Zespo (1946) e por Oliveira (2008) era o de investigação, experimentação e comprovação, referente a fenômenos advindos de manifestações provenientes da experiência religiosa, tais como, dentre outros, do transe, da clarividência, da clariaudiência, das curas mediúnicas e da teoria do reencarnacionismo. Não havia quaisquer relações destas práticas científicas supracitadas com as práticas advindas dos conhecimentos empíricos dos pajés indígenas e dos curandeiros africanos, que foram adquiridos através de observações no que se refere à medicina herbácea, ou aos banhos de ervas com fins terapêuticos ou de descarrego. Essas práticas dos pajés indígenas e dos curandeiros africanos eram consideradas curandeirismo, portanto, incompatíveis com os avanços e os conceitos de modernidade provenientes da Europa e dos Estados Unidos. Nesse sentido, a Umbanda a partir de 1941, procurou afastar-se dessas práticas para que pudesse consolidar sua legitimação, enquanto uma religião

destituída de quaisquer superstições, curandeirismos ou práticas vivenciadas, inclusive, pelo catolicismo popular da época (OLIVEIRA, 2008).

A partir do final da segunda guerra mundial, em 1945, e do fim da ditadura Vargas, a Umbanda, contando com um grande número de fiéis buscará expandir-se mais ainda, valendo-se do novo governo constitucionalista que irá lhe propiciar uma maior liberdade. Com isso, ela irá investir em nível nacional, o que resultará numa grande eclosão de adeptos, acentuando de sobremaneira o seu processo de expansionismo.

A Umbanda também começou a difundir-se rapidamente em outros estados e regiões do Brasil, ganhando, como no Rio, novos adeptos e exercendo influência sobre várias religiões afrobrasileiras regionais. Da mesma forma que o Estado brasileiro dentro do qual surgira, a Umbanda agora começava a exercer uma influência homogeneizante sobre muitas tradições religiosas regionais, transformando aquilo que as distinguiu e molda-as na direção de uma cultura religiosa nacional afrobrasileira (BROWN, 1985, p. 18).

A partir dos anos de 1950, a Umbanda amplia suas federações, tanto em nível municipal, quanto estadual e federal, e abre vários terreiros em todo Brasil. Apesar dos avanços, as rivalidades existentes entre as federações umbandistas aumentaram significativamente, com isso, a ideia de resistência contra qualquer tipo de centralização e unificação ou codificação foi se tornando impossível. As federações umbandistas contrapunham-se às federações espíritas, pois estas últimas se uniram em torno de uma única doutrina codificada, sem que houvesse quaisquer rivalidades entre elas.

3.4 AS POSIÇÕES IDEOLÓGICAS ASSUMIDAS PELA UMBANDA NAS DÉCADAS DE 1950 E 1960, E OS CONFLITOS COM A IGREJA CATÓLICA.

A partir de 1952, parte da igreja católica se posicionou desfavoravelmente às práticas espíritas, após um senso que revelou por meio de dados estatísticos uma perda de adeptos no terreno do campo religioso católico, tendo em vista, principalmente, as investidas protestantes e a expansão do espiritismo. No Brasil, como a Umbanda, de Zélio de Moraes, fundada em 1908, estava próxima do Espiritismo Kardecista, também vira alvo de alguns segmentos da igreja católica que em 1953, com a recém criada Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) chegou à conclusão, após estudos realizados pelos bispos, que a Igreja estava perdendo espaço pelo fato de alguns de seus fiéis estarem abandonando o

catolicismo e se debandando para outros segmentos religiosos. Isso representava uma ameaça à supremacia católica, e entre essas ameaças, dentre outras, estava o protestantismo, o comunismo, a maçonaria e a Umbanda, que se encontrava em acelerado processo de expansão e legitimação, e ainda, estava próxima dos preceitos religiosos adotados pelo espiritismo. Porém, para a igreja católica, o “espiritismo é nesse momento a ameaça doutrinária mais perigosa à religiosidade natural do povo brasileiro” (KLOPPENBURG, 1964, p. 17).

A Umbanda entra para cenário político e fica evidente a presença de duas Umbandas, formando dois grupos hostis entre si. De um lado, a Umbanda pura ou branqueada pertencente à classe média, e de outro, uma Umbanda remanescente da Macumba africanizada, pertencente à classe baixa da sociedade. Com essa postura abre-se uma brecha para o fortalecimento e o retorno dos elementos africanos em determinados seguimentos. Como exemplo, o seguimento liderado por Tancredo da Silva Pinto, em 1952, conhecido como Tatá Tancredo, o “Papa” da Umbanda que tornou-se a maior liderança da Umbanda africanizada, e fundou a Federação Espirita de Umbanda (FEU). Ele retoma as favelas trazendo de volta os elementos africanos que foram suprimidos ou excluídos durante a ascensão da Umbanda pura ou branca, como eram denominadas (BROWN, 1985). Nesse mesmo ano supracitado, Benjamim Figueiredo Gonçalves, fundador da Tenda Espírita Mirim, que havia sido criada por ele em 1924, teve grande participação nas articulações no Congresso Espirita de Umbanda de 1941. A partir daí ele começou a distanciar-se substancialmente de Zélio de Moraes, e deu origem a um outro seguimento de Umbanda (CUMINO, 2011).

Em 1961, no Rio Grande do Sul surge a chamada Umbanda Cruzada ou Umbanda Traçada, que com o passar do tempo recebeu a denominação de Linha Cruzada, terminologia esta última utilizada inicialmente nos meios acadêmicos, mas depois passou a ser empregada de modo geral pelos consulentes que a praticavam. Destacamos que ocorreu por parte da Linha Cruzada o regasta e retorno dos elementos afros renegados, anteriormente, pelo processo de branqueamento da Umbanda considerada branca e pura. Ressaltamos, porém, que a Linha Cruzada é formada por elementos da Umbanda branqueada e por elementos das nações africanas que fazem parte da estruturação do Batuque. Para Correa (1998) a Linha Cruzada é depositária dos cultos e rituais da Macumba carioca e da Macumba paulista. Esse processo teve início nos anos de 1950, quando a Macumba carioca passou ser alvo principal das rondas policiais, tendo em vista que a Umbanda ao utilizar um sincretismo intencional passou a se denominar de Espiritismo de Umbanda, e passou a ser menos perseguida.

Por outro lado as religiões afrobrasileiras que davam ênfase às matrizes africanas eram rotuladas como Macumba. Dessa forma, esses segmentos passaram a se denominar como Umbanda Mista, Umbanda Traçada ou Cruzada, e também Umbanda Omolocô (CUMINO, 2011).

Ocorreu um retorno a tudo aquilo que foi repudiado pelos representantes da Umbanda, desde o seu nascedouro até a consolidação de sua ascensão. Nessa mesma década de 1960, Tancredo da Silva Pinto realiza uma pesquisa que comprova a ascensão do seu segmento umbandista reafricanizado junto às favelas do Rio de Janeiro. Tancredo se tornou uma liderança afrodescendente dentro desse segmento umbandista pela restauração e resgate da identidade africana.

A Umbanda desde sua instauração, em 1908, foi se adaptando de acordo com as transformações sociais e políticas. Dessa forma, o retorno dos elementos afros que foram excluídos, durante o processo de sua estruturação, no decorrer de várias décadas, provocou uma certa elitização em seu quadro de adeptos, tendo em vista as ressignificações efetuadas pelos seus fundadores, que acabaram utilizando métodos seletivos ao excluir partes do arcabouço simbólico pertencente à Macumba. Neste contexto, com o passar do tempo, as classes menos favorecidas foram colocadas numa condição marginal estabelecida por uma hierarquia piramidal, constituída basicamente sob a influência da classe dominante, que de cima para baixo, selecionava e controlava quase tudo, buscando sempre modelar as culturas de massas, conforme os modelos estruturais estabelecidos pela cultura dominante.

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções (BOURDIEU, 2012, p. 10).

Cumino (2011, p. 49) argumenta que “a ideia de evolução da religião é presente no positivismo de Augusto Comte, que acredita que a religião era evolução da magia e que seria também superada pela ciência”. Anteriormente, a realização do Concílio de Vaticano II (1962-1965), a igreja católica adotava a ideia de que com o passar do tempo todas as religiões evoluíam e se tornariam cristãs (CUMINO, 2011, KLOPPENBURG, 1973). Adotavam uma postura de rejeição total às práticas advindas das religiões afrobrasileiras e a todo tipo de espiritismo em geral, e também, as duplas pertencças, as quais combatia, imputando caráter de herege a todo aquele que a

praticasse. Mas, após a realização deste Concílio, a sua postura mudou radicalmente, em relação, tanto ao espiritismo, quanto às religiões afrobrasileiras, principalmente, à Umbanda, a qual anteriormente combatia ferozmente (BROWN, 1985; ORTIZ, 1999). E procura pela aproximação com essas religiões,

uma linha de desenvolvimento cultural que ajude o povo a ser mais cristão mas sob uma forma brasileira (...). A Igreja já perdeu muito tempo em hostilidade. Agora chegou o momento de buscar, no Espiritismo e na Umbanda, os elementos vivos que sirvam à Igreja no seu trabalho de evangelização (KLOPPENBURG, 1973, p. 6).

Essa nova postura da igreja católica, de aceitação das religiões "espíritas" não se devia somente como efeito das decisões tomadas pelo corpo burocrático de religiosos no Concílio de Vaticano II, diante da pluralidade de crenças e cultos de outras religiões que passaram a existir, decisões essas que tiveram seu importante valor. Mas, essas novas posturas se deram, sobretudo, pela força das imposições trazidas como resultado das transformações sociais, econômicas e políticas mundiais que atingiam, também, a Igreja. A disputa de mercado continua subjacente às posturas da Igreja Católica, só que com outras roupagens (ORTIZ, 1999).

O posicionamento político ideológico da Umbanda a partir do golpe militar em 1964 foi de extrema direita. Mas, um pequeno número de políticos umbandistas existentes que eram de esquerda, mormente, no Rio Grande do Sul e em São Paulo foram imediatamente caçados. Todavia, isto não aconteceu com os líderes umbandistas residentes no Rio de Janeiro (BROWN, 1985). A Umbanda, no entanto, sob essas lideranças conservadoras procurou ganhar gradativamente a simpatia dos militares. Muitos militares passaram a ser doravante chefes de terreiros. Essas mesmas lideranças conservadoras procuraram se colocar à disposição do governo militar recém implantado, no sentido de serem informantes e denunciantes da presença de comunistas entre seus membros. Embora o governo não tenha aceito tal papel, fica claro que a Umbanda se dispôs a servir como aliada dele e comungou das mesmas ideologias de repressão em troca de alguns privilégios e benefícios. Portanto,

Foi sob a ditadura militar que o registro dos centros de Umbanda passou da jurisdição policial para a civil, que a Umbanda foi reconhecida como religião no censo oficial, e que muitos dos seus feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais, de caráter oficial (BROWN, 1985, p. 35-36).

Mediante essas tendências supracitadas, adotadas pela Umbanda de ligar-se e colocar-se a serviço dos militares, o umbandista (Tatá) Tancredo da Silva Pinto rompeu com esses paradigmas, perfazendo o caminho de volta às origens africanas, trazendo para o seu novo segmento elementos que eram considerados primitivos e atrasados, sob o ponto de vista da classe dominante. Com isso, ele atendeu os anseios da parcela da classe social que fora colocada às margens da sociedade, e perdera parte de seus símbolos e de seus significados correlatos. Percebia-se que “a força do pensamento dominante fazia com que os afrobrasileiros se sentissem inferiorizados devido às suas origens africanas, buscando escondê-las com o abandono de suas tradições” (SOUZA , 2007, p. 142).

Compreendemos que a Umbanda ao buscar a sua legitimação e o seu reconhecimento, desde seu nascedouro até a sua estruturação, aproximou-se da elite dominante, e isso redundou numa separação de classe social, entre os ricos e os pobres, principalmente, com o crescimento das favelas do Rio de Janeiro e das grandes capitais do Brasil, onde essas pessoas pobres foram jogadas para condições cada vez mais distantes da realidade da classe média. Nesse contexto, a Umbanda deixa de ser uma religião do povo, das classes marginais e passa ser uma religião voltada para a classe média.

A Umbanda procurou ao longo dos anos se consolidar no campo religioso brasileiro como uma religião cristianizada. Para isso, utilizou de um sincretismo intencional, adotando alguns elementos do Espiritismo Kardecista, e também mantendo a adoção de alguns santos católicos, procurando por meio desses elementos atrair as pertencas e a aceitação da classe dominante. Também, buscou se adequar aos movimentos e às mudanças sociais, econômicas e políticas, procurando colocar-se numa oposição estratégica, sempre aberta a novas possibilidades que lhe proporcionasse vantagens e consolidasse a sua legitimação, mesmo que tivesse que se submeter à ressignificações de seus símbolos, ou a negação de sua origem africana.

3.5 UMBANDA, DO APOGEU NOS ANOS DE 1970, AO DECLÍNIO A PARTIR DOS ANOS DE 1980

Nos anos de 1970, a ascensão da Umbanda continuava crescendo em proporção muito acelerada, e isso pode ser mensurado através de algumas festas

comemorativas realizadas, como exemplo, a festa de Yemanjá ocorrida em São Paulo, em 1975, que atraiu um público estimado em torno de trezentas e trinta mil pessoas. Nesse período, também, houve, paralelamente, um crescimento acentuado de federações e centros umbandistas em várias capitais brasileiras. Para Cumino (2011) em 1979, realizou-se uma das últimas grandes festas dedicada à Yemanjá, em Praia Grande, município do estado de São Paulo, e segundo o jornal informativo, *Integração Umbandista*, publicado nesse mesmo ano, de acordo com uma estimativa feita, registrou aproximadamente um milhão de pessoas presentes a esta comemoração. Foi o ponto mais alto já ocorrido, de uma festividade umbandista vivenciada por seus fiéis. Entretanto, “no ano seguinte, 1980, a Folha de São Paulo comenta que: a tradicional Festa de Yemanjá (...) não recebeu o mesmo número de pessoas dos anos anteriores, estimando o reduzido número de 20 mil pessoas presentes” (CUMINO, 2011, p. 172).

Num primeiro momento, esse fenômeno, do declínio vertiginoso da Umbanda, tem início com o avanço progressivo do protestantismo. Esse avanço se deu por meio de uma grande exaltação do sagrado, que é uma característica desse segmento religioso. Esse fenômeno acentuou-se de forma sistemática nas classes menos favorecidas, carentes e dominadas. Porque apesar da religião estar sempre atrelada ao opressor, e em si mesma caracterizar-se como uma forma de dominação, ela sempre oferece uma possível saída através da pedagogia da promessa, à retomada de alguma forma de poder, de compensação, especialmente daquilo que não está ao alcance de seus fiéis, no plano político, e também, no econômico (MENDONÇA, 1990).

Num segundo momento, a Umbanda entrou num processo de esvaziamento em relação aos fiéis adeptos. Este refluxo tem várias causas, uma delas, é a ascensão do neopetecostalismo, que apresenta uma nova oferta religiosa, e utilizando-se dos meios de comunicação de massa consegue influenciar milhões de pessoas através de suas igrejas eletrônicas, por meio do rádio e da televisão (CUMINO, 2011). Nesse sentido, a Umbanda tornou-se vulnerável aos ataques fulminantes dos neopentecostais que a demonizavam, e utilizavam termos pejorativos e muito agressivos em seus argumentos contra ela. A diminuição gradual dos umbandistas deu-se em primeiro lugar devido à desorganização existente entre as federações, suas práticas e formas de fazer política. Também, devido à ausência de

uma doutrinação sistemática e orientada, da falta de espaço na mídia, e do despreparo de grande parte de seus sacerdotes.

Um outro fator que contribuiu para colocar a Umbanda em desvantagem em relação às religiões protestantes foram as mudanças do pensamento e dos valores vinculados por meio da mídia que evidenciavam um modelo avançado, moderno, advindo da Europa e dos Estados Unidos. Com isso colocava como atrasados os valores advindos das culturas africanas e indígenas que faziam parte da base estrutural e doutrinária da Umbanda. Ressaltamos que os elementos indígenas constituíam motivo de orgulho para os umbandistas. A cultuação destas raízes seria naquele momento, algo atrasado, fora de moda, fora dos padrões de progresso e modernidade. Porque os olhos da sociedade e das classes emergentes estavam voltados somente para o que era europeu e estadunidense como o padrão ideal de vida. Neste diapasão,

a mídia coloca, agora, como beleza, o que é americano e europeu; a cultura tupiniquim cai de moda. A Umbanda, assim, estabelece uma contracultura de resistência, e seus adeptos têm a seu favor apenas a experiência religiosa individual como âncora para seguir (CUMINO, 2011, p. 181).

Para Lísias Negrão (1996) ocorreu na Umbanda uma inversão de alguns símbolos afrobrasileiros, mágicos, não racionalizados, em suas tentativas de legitimação. Ela racionalizou mitos e ritos, sempre submetendo-os ao crivo das concepções ideológicas e teológicas da classe dominante.

Falar em teologia no contexto da Umbanda pode parecer tão fora de lugar. Como fenômeno religioso popular; estaria ela mais próxima da sistematicidade objetiva própria ao pensamento mítico do que da coerência intencionalmente buscada pelo pensamento teológico, conforme oposição elaborada por Bourdieu em sua análise do campo religioso (NEGRÃO, 1996, p. 145-146).

Assim, se deu uma espécie de migração em massa de umbandistas para outros segmentos religiosos, como exemplo, para o Espiritismo, o Protestantismo, o Candomblé, e para os movimentos da *New Age*. Mas, a grande maioria foi para as igrejas neopentecostais que hostilizavam e demonizavam a religião Umbanda. Na reflexão de Ricardo Mariano (2007), o simples fato de demonizar uma religião de matriz africana não caracteriza totalmente uma intolerância religiosa, mas sim, é uma

forma agressiva de disputar um mercado religioso. Demonizar e considerar outra tradição religiosa como errada é uma forma empreendida em diversas culturas para se atrair adeptos. Neste contexto, o neopentecostalismo vale-se da liberdade de expressão⁹⁶ existente em nosso país, e dessa forma, não tem sua liberdade religiosa restringida pela justiça, em função “de considerar demoníacas certas crenças e práticas de seus adversários religiosos” (MARIANO, 2007, p.126).

Para Ari Pedro Oro (1997) a intolerância dos neopentecostais face às religiões de matrizes africanas, configura-se como uma prática de crime de racismo.⁹⁷ Constituem, de certa forma, uma heterofobia, que significa, fobia do outro, do diferente de nós, o que na realidade caracteriza recusa do outro e produz belicosidade, violência e agressividade. Outro ponto apontado por Oro, é a desunião das pessoas no campo das religiões afrobrasileiras, e também, a maleabilidade e ambiguidade, que sempre fez parte dos *ethos* sincréticos e tradicionais.

⁹⁶ A liberdade de expressão significa o direito que os cidadãos, de uma determinada sociedade, tem de expressar livremente seus pensamentos e suas opiniões. É uma liberdade fundamental inerente às sociedades democráticas atuais, onde a censura, em contrapartida, não encontra espaço, não se efetua, não ocorre portanto. A liberdade de expressão é um dos ideais políticos modernos, dentre outros, que surgiu na Grécia antiga e perdura até os dias atuais. No Brasil, a Constituição do império a garantia, e assim o foi até a Constituição Federal de 1937. Entretanto, no período do Estado Novo, com Getúlio Vargas, esse princípio constitucional desapareceu e a censura foi implantada no país com o objetivo de coibir, ferozmente, qualquer liberdade de expressão, inclusive, a de imprensa. Na Constituição Federal de 1946, essa liberdade voltou a ser assegurada no ordenamento jurídico brasileiro, entretanto, a livre manifestação do pensamento das pessoas, conforme estava disposto, não se endereçava àquilo que se referia à espetáculos ou à diversões públicas. Na Constituição Federal de 1967, o texto legal manteve a legalidade do exercício da livre manifestação de pensamento, mas, a condicionou à observância do estabelecido em relação a manutenção da ordem pública, da moral e dos bons costumes. E não podia haver, também, qualquer manifestação de pensamento que se opusesse ao governo. Com a edição da Constituição Federal atual, promulgada em 05 de outubro de 1988, esse direito ganhou maior amplitude, e a liberdade de expressão, em todas as suas formas, que é um direito fundamental e intransferível de todos os cidadãos brasileiros, passou a ser vivenciada plenamente no Brasil. O exercício deste direito, inclusive, é requisito essencial para que haja realmente uma sociedade democrática. Nesse sentido, a Constituição Federal supracitada, consagrou em seu artigo 1º, o Brasil se constituir num Estado democrático de direito. No seu art. 5º, inciso IV, garante aos indivíduos o direito da livre manifestação de pensamento, e no inciso VII, dispõe que, “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa, ou de convicção filosófica ou política” (BRASIL. Constituição Federal (1988), 2013, p.12). E por fim, no art. 220, dispõe que “a manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição”, e em seu § 2º, estabelece que “é vedada toda e qualquer forma de censura de natureza política, ideológica e artística” (BRASIL. Constituição Federal (1988), 2013, p.179).

⁹⁷ O crime de racismo no ordenamento jurídico brasileiro, é um crime imprescritível e inafiançável e sujeito à pena de reclusão, que é o tipo de regime mais severo, por ser totalmente fechado, cumprido com o indivíduo preso em tempo praticamente integral. Imprescritível, porque não existe lapso temporal previsto para que a atividade persecutória do Estado, a ser desenvolvida por meio de sua função jurisdicional, se encerre. Inafiançável, pois não cabe o arbitramento de fiança, que é uma quantia a ser paga em espécie, para que o indivíduo possa aguardar, em liberdade, o julgamento do ato delituoso praticado por ele, conforme determina o art. 5º, inciso XLII, da Constituição Federal de 1988, e a lei de n. 7.716/89.

Maleabilidade e ambiguidade estas que no passado foram instrumentos essenciais para a produção de cultura, e a concomitante legitimação e estruturação das religiões de matrizes afrobrasileiras. Nos dias atuais, entretanto, esse mesmo sincretismo é remanejado, e sua utilização se concretiza por meio da apropriação de alguns elementos das religiões afrobrasileiras, especialmente, os da Umbanda, pelos seguimentos neopentecostais, principalmente, pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD),

Porém, a IURD não vai somente se apropriar e ressemantizar pedaços de crenças e concepções procedentes de outras igrejas e religiões que, como ela estão em disputa no campo religioso pela conquista dos fiéis. Como veremos a seguir, ela vai também efetuar um movimento contrário de grande envergadura, a saber: exacerbar a presença do religioso no espaço público (templos e catedrais, na mídia, na política grandes espaços públicos); superdimensionar o poder do demônio; hipertrofiar os rituais de exorcismo; redimensionar o significado do dinheiro (ORO, 2006, p. 323).

A Umbanda, nesse sentido, tornou-se vulnerável perdendo muito espaço, para a sua adversária principal, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que se apropria de seus principais símbolos e os ressemantiza, e ainda, atua nas porosidades das fronteiras, local por onde perpassa um sincretismo que sempre foi instrumento de adaptação e de sobrevivência, e agora é utilizado por ela de forma inversa, às avessas. Isso com o intuito de desconstruir as bases estruturais da Umbanda, procedendo, dentre outras práticas, a de demonização de suas divindades; de condenação da evocação e da invocação de espíritos; e de condenação do uso de imagens, que a IURD considera como formas de idolatria, buscando nas palavras estabelecidas pela Bíblia, respaldo para corroborar essa ideia (MARIANO, 2007). Dessa forma, a IURD, por possuir uma bancada legislativa significativa, vale-se dessa condição política privilegiada, que a coloca na posição de poder dominante, para atacar a Umbanda, sua adversária principal no campo religioso. A IURD pratica tais atitudes hostis, como podemos perceber, tanto nas sessões realizadas nos plenários, quanto nos meios de comunicação, por meio da mídia televisiva, escrita e falada. Dessa forma, a IURD respaldada pelo seu poder de nomeação⁹⁸ rotula a Umbanda como uma religião demoníaca (ORO, 2006).

⁹⁸ Poder de nomeação é o poder de nomear o outro, dar nome e classificar, categorizar, acusar ou proceder a quaisquer esteriótipos (BOURDIEU, 2012)

Como podemos perceber, o papel do sincretismo na formação da Umbanda, ao longo do tempo, se expressou de variadas formas, ora como processo de resistência, ora como acomodação em um processo pacificador ou mediador, e ora como processo intencional, visando atingir um ou mais objetivos. Atualmente, alguns segmentos afrobrasileiros estão tentando livrar-se de elementos sincréticos, buscando o estado original de pureza de seus cultos tradicionais. Nesse sentido, o anti-sincretismo⁹⁹, ou seja, a negação do sincretismo, por parte de alguns grupos afrobrasileiros, caracteriza a vedação das brechas, ou das porosidades existentes como resultado dos encontros culturais, que em maior ou menor intensidade, dependendo dos contextos históricos e sociais, se fortalece ou se fragiliza. Assim, pode-se “recuperar a autoridade sobre uma tradição sagrada que deve ser reintegrada como antídoto contra uma sociedade que se soltou de suas amarras institucionais” (ORO, 1996, p. 142).

Entendemos que a Umbanda é eminentemente sincrética desde seus primórdios. Ela é o resultado de um processo sincrético contínuo. Sincretismo este intrínseco à sua estruturação, e do qual valeu-se de diversas formas para que pudesse se adaptar perante às transformações sócio culturais, sócio políticas e sócio econômicas, e sócio religiosas, ocorridas desde a sua instauração até os dias atuais.

3.6 AS UMBANDAS NO SÉCULO XXI

De acordo com as transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas do novo milênio, a Umbanda é obrigada a se reorganizar e se readaptar valendo-se da legitimidade adquirida ao longo de um processo de mais de cem anos. Nesse sentido, ressurgem no decorrer do século XXI, por meio de três grandes correntes, quais sejam, a Umbanda Sagrada, a Umbanda Iniciática ou Esotérica e a Linha Cruzada.

A Umbanda Sagrada liderada por Rubens Saraceni, e que é a depositária da Umbanda instaurada em 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do

⁹⁹ Anti-sincretismo é um processo de reafrikanização que faz parte do Candomblé. Os adeptos do Candomblé de nagô adotaram essa filosofia, de se livrar de tudo aquilo que fosse sincrético após “as viagens empreendidas por africanos ou seus descendentes às suas terras de origem, das quais retornaram trazendo os conhecimentos e liturgias para fundar ou aperfeiçoar seus terreiros” (SILVA, 2006, p. 153).

médium, Zélio Fernandino de Moraes, possui atualmente uma escola teológica¹⁰⁰ em São Paulo.

Rubens Saraceni (2011) afirma que os fundamentos da Umbanda Sagrada são ancestrais e são heranças de culturas anteriores ao cristianismo, ou seja, transmitidos através da oralidade, de uma geração para outra. Portanto, ele define a Umbanda Sagrada como uma religião nova, porém, depositária de antigos conhecimentos. Com isso, percebe-se uma ambiguidade com relação à origem da Umbanda, da qual ele é seguidor, ou seja, ele comunga da posição que professa a negação das matrizes africanas como origem da Umbanda.

Na Umbanda Sagrada é mantido o sincretismo de sua fundação com os quatro pilares que formam sua base estrutural, quais sejam, o indígena ou o xamanismo, o Espiritismo Kardecista, o africano branqueado e o catolicismo. Retoma um sincretismo contínuo e intencional, ao acrescentar o Budismo e o Hinduísmo, que teve como finalidade aproximar-se do esoterismo e das escolas iniciáticas. Isso com o objetivo de atingir um público diversificado e diferenciado, e conseqüentemente, entrar no mercado religioso de um mundo globalizado. Saraceni (2011) defende que a Umbanda Sagrada é sincrética, pois, absorveu conceitos de várias culturas religiosas, principalmente, as posturas e os preceitos cristãos. Também, inseriu em seus rituais a “magia, pois é uma religião magística por excelência” (SARACENI, 2011, p. 22). Portanto, Saraceni não rompeu com o arcabouço simbólico antigo, e sim, ressignificou-o e adequou-o à realidade dos dias atuais, para obter um melhor entendimento e melhor aceitação da nova mentalidade, pois, “no mundo religioso de hoje correm mensagens novas e velhas: os anjos velhos encontram-se com os anjos novos numa tentativa sempre renovada de provocar a cultura para que dê uma resposta religiosa” (TERRIN, 2003, p. 325).

Brown (1985) ressalta que a Umbanda instituída por Zélio de Moraes, durante o percurso de tentativa de sua legitimação, não conseguiu obter uma centralização ou unificação dos terreiros e uma codificação de sua doutrina. Entretanto, Rubens Saraceni (2009) escreve uma obra denominada, *Tratado Geral*

¹⁰⁰ O Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda, localizado em São Paulo, foi criado por Rubens Saraceni. Este colégio é o órgão responsável pela publicação do Jornal Nacional de Umbanda. Ambos são mantidos pela Associação Umbandista e Espiritualista do Estado de São Paulo-AUEESP, que foi criada em 2004, e se constitui numa associação cultural e religiosa que tem como finalidade proceder a divulgação da religião umbanda junto a população civil e ao poder público. O Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda ministra vários cursos de formação umbandista. Disponível em <<http://www.colegiodeumbanda.com.br.html>> e <<http://www.aueesp.com.br.html>>. Acesso em: 05 ago. 2012.

de Umbanda, onde procede a tentativa de elaborar uma codificação, quebrando um paradigma que perdurava há mais de cem anos. Esse tratado visa normatizar os cultos, os ritos e os mitos, e vivenciar fielmente a doutrina da Umbanda Sagrada em todos seus terreiros afilhados.

A Umbanda Iniciática ou Esotérica liderada por Francisco Rivas Neto¹⁰¹, diferencia-se da Umbanda instaurada e defendida por Zélio de Moraes, tendo em vista que Woodrow Wilson da Matta e Silva comunga da ideia de que a Umbanda tem suas bases na AUM-BAN-DAN. Teoria esta que coloca a origem do culto umbandista longe do continente africano e constitui uma forma de branqueamento intencional (BASTIDE, 1985).¹⁰² Processo de branqueamento este existente desde o seu nascedouro, que ao longo do tempo foi se intensificando, teve um momento importante de sistematização no Congresso Espírita de Umbanda, realizado em 1941, e perdura até os dias atuais.

A Umbanda Iniciática ou Esotérica traz em sua bagagem a criação de uma faculdade teológica,¹⁰³ onde ocorre grandes discussões acadêmicas, por meio da participação dos principais teóricos do Brasil e do exterior. Havendo ainda, muitos seminários, congressos nacionais e internacionais. A Umbanda no século XXI está, dessa forma, estreitando os laços entre a religião e a ciência.

Rivas Neto (2007) concretiza a teoria defendida por Zespo (1946) e por Woodrow Wilson da Matta e Silva (2009), que neste congresso supracitado, afirmam ser a Umbanda, tanto religião como ciência. Essa ideia é retomada por Rivas Neto (2007) quando este ressalta que o Mestre Orishivara¹⁰⁴ instaurou a Faculdade de Umbanda, antecipando dessa forma, com sua criação, as últimas transformações sociais do país. A Umbanda Iniciática, “constitui-se como tratado de filosofia

¹⁰¹ Rivas Neto é o fundador da Ordem Iniciática do Cruzeiro do Sul, em São Paulo, fundada em 1970, e discípulo de Woodrow Wilson da Matta e Silva, que em 1956, lançou as bases da Umbanda Iniciática ou Esotérica.

¹⁰² Comungando das mesmas ideias em relação ao branqueamento intencional (ORTIZ, 1999; MOURA, 1988; BROWN, 1985).

¹⁰³ A Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), sediada em São Paulo, iniciou suas atividades acadêmicas em 2004, após obter autorização do Ministério da Educação e Cultura (MEC), através da Portaria de n. 3864, expedida em 18 de dezembro de 2003. A FTU que é mantida pela Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (O.I.C.D.) fundada por Francisco Rivas Neto, em 1970. A Faculdade possui curso de graduação e de pós graduação *lato sensu*, em teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras. Desenvolve, também, atividades de responsabilidade social, com vários projetos que objetivam proporcionar melhores condições de vida e bem estar aos indivíduos, procurando contribuir para lhes despertar uma consciência mais crítica da realidade. Disponível em <<http://www.ftu.edu.br.html>>. Acesso em 18 março 2011.

¹⁰⁴ Mestre Orishivara, que se manifesta por meio do médico e médium, Francisco Rivas Neto, é o fundador da Umbanda Iniciática.

hermética, mágica, doutrina espiritual e prática mediúnica” (RIVAS NETO, 2011, p. 11).

Observamos que Umbanda Iniciática é bem mais elaborada, ressignificada, e hierarquizada. Apresenta uma ordem crescente de graus iniciáticos, e estabelece, na sua estruturação doutrinária, uma dialética de interpretação do sagrado distribuído em seis ritos diferentes,

por conseguinte, nos ritos de primeiro nível prevalecem as raízes étnicas e folclóricas da Umbanda; logo a seguir, observam-se os valores sincréticos, no segundo nível; o aspecto de Exu, no terceiro nível; a chamada escola esotérica, no quarto nível; os fundamentos básicos do tríplice caminho, no quinto nível; e, por fim, os fundamentos cósmicos do tríplice caminho, no sexto nível (RIVAS NETO, 2011, p. 12-13).

A Umbanda Iniciática traz uma nova proposta de acordo com a mentalidade do século XXI. Uma visão de mundo, com influência do fenômeno midiático, da revolução da cibernética e do mundo globalizado. Para François Houtart (2003, p. 44)

existe uma transversalidade dos símbolos, que podem ser entendidos no tempo e no espaço. Para o terceiro milênio, essa transversalidade pode ajudar a reencantar o mundo, isto é, recriar o sentido que permita aos seres humanos situarem-se no universo, animarem seus compromissos com a construção dos céus novos e da terra nova, dando uma nova esperança.

Rivas Neto (2011) porém, destaca que ocorreu na Umbanda Esotérica ou Iniciática, uma ressignificação de símbolos e práticas para que houvesse uma abrangência maior, por meio de uma dialética universal, de uma linguagem compreensível, pois, “a linguagem não é um mero instrumento que o ser humano usa: ela constitui a dimensão antropológica por meio da qual ele conhece o mundo, interpreta-o e o transforma” (RUIZ, 2004, p. 231). Com isso, a linguagem utilizada pela Umbanda antecessora, que era uma linguagem coloquial, foi substituída pela erudita, conseqüentemente, a postura das entidades nos terreiros que eram rudimentares, herança das culturas agrária e suburbana, passou assim, para uma postura de sábio que se utiliza de recursos acadêmicos e intelectualizados, orientando-se e aproximando-se das antigas ordens iniciáticas.

Entendemos que a forma de transversalidade utilizada pela Umbanda Iniciática foi uma saída encontrada para que pudesse fugir definitivamente dos estigmas de uma religião considerada superada. Desse modo, foi necessário uma didática, na qual alguns temas novos foram integrados nas áreas convencionais,

elaborando-se novas diretrizes de base que propiciassem afastar da linha de fogo, que a partir dos anos de 1980 levou ao nocaute a Umbanda Branca por parte do neopentecostalismo. Um adversário que se apropriou de forma agressiva de alguns de seus símbolos, e desconstruiu os demais, instalando suas bases sobre as ruínas simbólicas da Umbanda.

Por outro lado, no Rio Grande do Sul, destaca-se em nível internacional a Linha Cruzada/Quimbada, também conhecida por Umbanda Cruzada ou Traçada que é uma mistura da Umbanda Branca sincrética com elementos do Batuque, restaurando os antigos ritos da Macumba carioca e paulista.

Correa (1998, p. 8) destaca que deu-se a denominação Linha Cruzada,

porque, enquanto o Batuque cultua apenas orixás e a Umbanda caboclos e pretos-velhos, a Linha Cruzada reúne-os no mesmo templo, cultuando, além deles, também os exus e suas mulheres míticas, as pombagiras, provavelmente originários da Macumba do Rio de Janeiro e São Paulo.

Na Macumba, o Exu esteve ao centro dos rituais, pois ele sempre foi considerado o senhor dos caminhos e da liberdade, exercendo seu papel livremente sem nenhum tipo de repressão (ORTIZ,1999). Nesse sentido, a Linha Cruzada sendo depositária da Macumba dá ênfase aos ritos de Exu e de Pombagira.

O Exu, diferentemente de outras entidades ou mesmo orixás que vivenciam normas, tanto para se expressarem como para descerem nos terreiros, ele pelo contrário, subverte a ordem, quebra inúmeros paradigmas e não se submete a quaisquer regras estabelecidas pelos terreiros. Nesse sentido, “o Exu ganha representações ligadas a personagens históricos que sintetizam o percurso de muitos marginais, malandros e rebeldes, que voltariam à terra falando e agindo sem restrições, numa gira que ganha extrema popularidade entre os fiéis” (MOURA, 1995, p. 137). Por isso, vem gerando muita polêmica no sul do país acerca da ascensão da Linha Cruzada, pois uns a consideram como inovação, outros como uma deturpação. Nesse caso, a elite irá ver como uma deturpação, pelo fato do Exu e da Pombagira provocarem uma inversão de valores, ao subverterem a ordem estabelecida pela classe dominante, e se posicionarem sempre ao lado das classes marginalizadas.

Percebemos que o avanço concernente à proliferação de inúmeros terreiros vinculados à Linha Cruzada, “ou de rituais de exubandeiros não ocorreu de forma pacífica e tranquila no Rio Grande do Sul. Ao contrário, foi e continua sendo objeto

de tensões e polêmicas na comunidade afroreligiosa sul-rio-grandense” (ORO, 2012, p. 560). No Rio Grande do Sul existem trinta mil terreiros nos dias atuais. Cerca de 80% desses terreiros são pertencentes à Linha Cruzada, 10% pertencem à Umbanda Branca, e 10% pertencem ao Batuque ou Nação (ORO, 2012). Outro fenômeno, é a exportação das religiões afrogaúchas para os países do Prata¹⁰⁵, sendo em maior número a Linha Cruzada, seguida do Batuque e da Umbanda.

As razões do grande crescimento da Linha Cruzada ou Quimbanda, deve-se ao fato dos custos com a catulagem ou a feitura de santo¹⁰⁶ serem bem mais barato financeiramente nesse segmento do que no Batuque, além do aprendizado da ritualística ser mais simples. No campo vibracional a Linha Cruzada “pode reunir e somar a força mística do Batuque com a da Umbanda” (CORREA, 1998, p. 90). Outra razão que explica a ascensão vertiginosa da Linha Cruzada ou Quimbanda, é o fato de ser uma experiência religiosa vivenciada de forma bem acentuada ou exacerbada,

contribuindo para a produção da eficácia simbólica e da satisfação dos seus frequentadores; os seus participantes desfrutam da liberdade de pôr em prática uma performance religiosa suscetível de expressarem seus atributos, qualidades e dons pessoais; no espaço social e ritualístico da Quimbanda pode-se experimentar uma sociabilidade que agrega dimensões subjetivas e simbólicas produtoras de sentido para os seus membros, além de lhes permitir expressar coletivamente o que são individualmente, em termos de opções sexuais, étnicas e sociais. Enfim, a Linha Cruzada constitui uma religião prática, pragmática, de serviço, especializada nas soluções simbólicas das aflições produzidas pela vida moderna (ORO, 2012, p. 561-562).

Como podemos perceber, a Linha Cruzada vem conquistando no sul do país, e para além fronteira os espaços de um campo religioso disputado pelas religiões afrobrasileiras ou afrogaúchas. A libertação dos oprimidos, a liberdade sexual e o senso de justiça são os principais ideais vivenciados na Linha Cruzada. Verifica-se que há liberdade de expressão em todos os níveis, há justiça e igualdade social, que são as maiores reivindicações da humanidade do século XXI. A praticidade e o

¹⁰⁵ Na expressão países do Prata, o vocábulo Prata se refere à Bacia do Prata, que é formada pelos países da Argentina, Uruguai e Paraguai.

¹⁰⁶ Catulagem ou feitura de santo é um procedimento ritualístico que faz parte dos rituais iniciáticos dos Candomblés, do Batuque e da Linhas Cruzada, onde os iniciantes raspam completamente as suas cabeças. E as pintam. Posteriormente a essa raspagem, os pretendentes ficam isolados, por vários dias, em um quarto, localizado no interior de um terreiro, denominado camarinha. Aí permanecem, no sentido de se prepararem espiritualmente para que possam receber seus orixás, inquices ou voduns, dependendo da nação que professam (BERKENBROCK, 1993; CORREA, 1998).

imediatismo nas soluções dos problemas apresentados pelos consulentes, juntamente com o humanismo e a não discriminação social e sexual propiciada nesse espaço religioso, justifica a sua ascensão num mundo com tantas desigualdades, pois,

as religiões só terão um papel humanista se contribuírem, a partir do sentido, dos símbolos, da mística e da práxis, para criar referências e motivações que contribuam para encontrar transcendência no combate dos pobres pela vida. Eles, os pobres, não necessitam nem de teologia nem das instituições religiosas para descobri-la. São elas, a teologia e as instituições que necessitam dos pobres para descobri-las (HOUTART, 2003, p. 44).

Nesse sentido, os pobres supracitados, são os indivíduos marginalizados que vivem às margens de uma sociedade excludente e capitalista, que separa as pessoas, dentre outras razões, por cor da pele, posições econômicas e sociais, e opções sexuais.

Como vimos, a Linha Cruzada quebrou alguns paradigmas no Rio Grande Sul, haja vista que esse Estado é considerado como um Estado de maioria étnica branca. No entanto, é um segmento religioso africanizado que faz frente à Umbanda Branca, que ao longo do tempo tentou branquear-se cada vez mais. O Sul do Brasil acolhe o maior número de praticantes das religiões afrobrasileiras, sendo que 80% pertencem à Linha Cruzada, conforme já mencionamos anteriormente. Entendemos, portanto, que esse segmento religioso “constitui uma alternativa religiosa aberta e receptiva a todos os indivíduos” (ORO, 2012, p. 563).

A Umbanda chega aos dias atuais valendo-se de sua maleabilidade, utilizando-se de um sincretismo religioso contínuo,¹⁰⁷ que agrega elementos em torno de seu arcabouço, amplia seu sistema simbólico, e se ressignifica de acordo com os acontecimentos, nos encontros culturais e nos conflitos religiosos. Dessa maneira, em determinados contextos históricos, os intelectuais umbandistas utilizam, como vimos, de um sincretismo intencional, para se defender de ataques de adversários nas disputas por espaço no campo religioso, e o utilizam, concomitantemente, para que possam acompanhar e se adaptar às transformações sociais, políticas, religiosas e econômicas ocorridas no Brasil.

¹⁰⁷ Sincretismo contínuo significa um sincretismo que não sofre solução de continuidade, qual seja, que está se expressando e se perfazendo continuamente. É um processo de adaptação e de acumulação contínua de elementos diversos, que propicia uma ressignificação de símbolos e de elementos antigos, tradicionais, culturais e religiosos, dentre outros, que num contexto novo, tornam-se adaptáveis ao presente (BASTIDE, 2003).

A Umbanda buscando sua legitimação e aceitação não pode se eximir das tendências da época, ou seja, a de proceder ao branqueamento, tendo em vista que no Brasil República foi adotado desde seu início uma política que buscava se livrar dos estigmas escravistas, e de tudo que fosse considerado atrasado, tendo como parâmetro os modelos europeus e americanos que eram considerados modernos. A Umbanda se não acompanhasse os processos vigentes seria rotulada como uma religião superada fora dos padrões exigidos na época do seu nascedouro em 1908, e concomitantemente no período da modernização, ou seja, da era da industrialização a partir de 1930. Em 1941, a Umbanda por meio do Primeiro Congresso Espírita de Umbanda tenta afastar-se ainda mais das matrizes africanas ao negar sistematicamente a sua origem africana (ORTIZ, 1999; BORWN, 1985).

Ressaltamos que no século XXI, a Umbanda está subdividida em três segmentos principais: a Umbanda Iniciática, a Umbanda Sagrada e a Linha Cruzada. Os dois primeiros segmentos se mantêm distantes dos elementos de matrizes africanas originais, por ainda, os considerarem como elementos religiosos atrasados, conforme o foram outrora. A Linha Cruzada, diferentemente, resgata todos os elementos de matrizes africanas oriundos da Macumba, configurando com isso uma prática diferenciada em relação aos outros dois supracitados seguimentos de Umbanda.

CONCLUSÃO

Compreendemos que a religião Umbanda é o resultado de um processo sincrético que teve sua origem na formação das primeiras comunidades religiosas afroslusobrasileiras, denominadas Calundus surgidas no século XVII, no período do Brasil colonial, quando da chegada dos primeiros escravos negros africanos no país.

Nos encontros culturais ocorridos neste período supracitado, entre as culturas portuguesa, indígena e africana, a portuguesa estava na condição de dominante, e tinha como aliada a parte da igreja católica que estava interessada em proceder a catequização dos indígenas e dos negros. Os colonizadores portugueses procuraram estabelecer e impor um modelo cultural baseado em seus próprios valores e crenças religiosas. Face a esta imposição os negros tiveram que se valer de alguns mecanismos que se caracterizaram principalmente como acomodação e como resistência. O processo de acomodação dos Calundus pode ser identificado nas negociações empreendidas por eles com aqueles que lhes procuram dominar, onde como resultado dessas práticas se estabeleceu um trânsito mais flexível entre eles, suas crenças e a capela. Alguns padres, por exemplo, recorriam aos calundzeiros, depois que se esgotavam as formas tradicionais da medicina, e também pela ausência de médicos nos locais onde se encontravam. Isso propiciou muitas trocas de conhecimentos e de experiências, inclusive, religiosas entre os calundzeiros e os padres, o que caracterizava um processo de certa acomodação (SOUZA, 1986; MOTT, 1994). A resistência dos Calundus se deu por meio da preservação de seus cultos e de algumas tradições culturais e religiosas e ainda por servir de base para os encontros clandestinos de grupos revolucionários que se juntavam nas comunidades calundzeiras para se organizarem frente ao poder exercido pelo colonizador sobre eles (BASTIBE, 1985; SOUZA, 1986).

Nesses contextos em que as interpenetrações culturais e religiosas se deram de forma abrupta e conflituosa, os processos sincréticos serviram como um ponto de equilíbrio para que fossem minimizados os choques culturais e religiosos existentes entre essas diferentes culturas. O sincretismo serviu como instrumento de mediação cultural e religiosa. Por outro lado, as negociações efetuadas entre os negros e os senhores brancos, onde os primeiros fizeram certas concessões, abrindo mão de alguns de seus usos e costumes originais, crenças religiosas, e tradições culturais, inclusive de cunho moral, se submetendo aos valores ditados por seu senhor, isso

ensejou a construção de uma nova identidade africana que surgiu espelhada nos modelos da cultura dominante, conseqüentemente, da religião dominante. Assim, foram assimilados alguns traços da cultura étnica europeia, mas, se mantiveram, nessa nova identidade formada, traços da identidade étnica africana tradicional. Daí resultou um afrodescendente branqueado, que se veste como um branco e adota parte das crenças do seu senhor, mas que, por outro lado, preserva de forma escamoteada as suas crenças religiosas e culturais originais. Os afrodescendentes assumem comportamentos condizentes com a nova identidade sincrética moldada nos valores estabelecidos pela classe dominante e por suas práticas socioculturais. Nesse contexto, os negros que haviam sido alijados de suas heranças culturais, e na realidade se encontravam culturalmente sem raízes, tiveram que reformular os seus valores, suas crenças e tradições culturais e religiosas originais que haviam sido transmitidas ao longo do tempo pelas gerações passadas e por seus ancestrais. Assim, os escravizados criaram variados recursos para que pudessem subverter as condições adversas oriundas do submundo do cativo a que estavam submetidos de forma excruciante.

No Brasil, portanto, dos Calundus à Cabula do início do século XIX, são vivenciados em um mesmo espaço religioso três concepções religiosas distintas, quais sejam, a católica, a indígena e a africana, cada qual com suas similaridades e suas diferenças, em que ora convergem e ora divergem. Na prática, entretanto, tanto os calundzeiros quanto os cabuleiros conseguiram, além de agariar adeptos, estabelecer um significativo poder de barganha na conquista de espaço religioso frente à igreja católica, que era a religião dominante e majoritária. Isso trouxe como consequência as duplas pertencas apresentadas pelos fiéis desses segmentos supracitados onde os negros passaram a escamotear os seus cultos tradicionais através da mistura das divindades africanas com os santos católicos. Ressaltamos que a maior preocupação dos senhores proprietários de escravos era a dupla função dessas comunidades afrosincréticas. Por um lado, elas apresentaram uma forte resistência que tinha como pano de fundo as articulações de fugas (sublevações) de escravos e as formações de inúmeros quilombos que empreenderam posteriores ataques aos colonizadores e às suas famílias, queimando seus canaviais, os engenhos, destruindo a casa grande, assassinando vários capitães do mato e procedendo a libertação de escravos, que ainda, inclusive, se encontravam em alto mar, transportados por navios negreiros (SOUZA, 1986; BASTIDE, 1985;

SCHMIDT, 1999; MAESTRI, 1994; AGUIAR, 2001). Por outro lado, elas procuraram recriar uma África simbólica para que pudessem reconstruir seus universos culturais e principalmente, os religiosos, que ao longo do tempo estavam se perdendo e se esvaindo, e também, para que pudessem servir de consolo, de reestruturação dos mundos internos dos negros, onde eles buscavam um reequilíbrio mental e espiritual, e procediam a realização de rituais em que procuravam entrar em comunhão com os seus deuses ou divindades tradicionais (os orixás, inquices e voduns) e também com os seus ancestrais.

O sincretismo religioso se fez presente tanto na construção da nova identidade cultural dos negros quanto nas suas crenças religiosas, onde ele vivenciava dois mundos diversos, ou seja, o catolicismo, ao frequentar a igreja católica e os terreiros onde estes englobavam três elementos religiosos diferentes, mas que não se sobrepunham uns aos outros. Isso caracterizava um processo de dupla pertença vivenciado por eles. Os negros vivenciavam uma ambivalência intencional propiciada pelo sincretismo, também, intencional, que de acordo com os períodos históricos e as transformações socioculturais, foi se adaptando e se moldando conforme os interesses dos grupos que estavam inseridos naqueles contextos respectivos, que se configurava em alguns momentos como conflituosos e noutros se fazia mais tranquilo, perfazendo-se por meio de várias negociações estratégicas desenvolvidas através de algumas táticas e astúcias que visavam minimizar e mesmo minar a força dos brancos dominadores.

Durante vários séculos, os negros tentaram recriar seu antigo universo africano perpassando tal intento pelo período do Brasil colonial, imperial e ainda da república, primeiro com os Calundus seguidos pela Cabula, pela Macumba e posteriormente pela Umbanda. Dessa forma, um fio condutor, que se expressa por uma tríplíce religiosa, formado por elementos católicos, indígenas e africanos que permearam todos esses segmentos ou fases sincréticas e contínuas. Essa base estrutural está presente na religião Umbanda juntamente com outros elementos agregados por ela ao longo do tempo, de acordo com o contexto histórico, econômico, político, social e religioso. Como exemplo, temos o Espiritismo Kardecista que foi incorporado à última fase da Cabula, e também, fazia parte da estrutura sincrética da Macumba.

Os Calundus, que surgiram praticamente desde o início da colonização do país e perduraram por mais de cem anos, foram para os negros que eram de

maioria étnica banto, um instrumento de resistência, de acomodação e de sobrevivência cultural e religiosa, e também, serviu como refúgio e consolo para curar alguns de seus males, de suas angústias e da saudade e nostalgia que sentiam (banzo) por estarem longe de sua terra natal. Os Calundus se constituíram num instrumento de várias articulações e insurreições que resultaram na formação de inúmeros quilombos. Com o passar do tempo, os conhecimentos medicinais e religiosos dos calundzeiros serviram para negociar com os brancos que não tinham, conforme destacamos anteriormente, quase nenhuma assistência médica, estando eles relegados pelo poder público da metrópole. Com isso tiveram que apelar para o curandeirismo dos calundunzeiros.

A Cabula surgiu no século XIX, como uma luta armada com fundo religioso e de caráter secreto, iniciático, hierarquizado, estratégico e significativamente tático, com um comando militarizado localizando-se em lugares de difícil acesso, nas altas florestas e nas regiões montanhosas. A Cabula, num primeiro momento, mantinha somente a mesma tríplice religiosa sincrética dos Calundus, mas, num segundo momento, incorpora mais um segmento, o Espiritismo Kardecista, e isso se configura como um sincretismo intencional, pois era preciso dar à Cabula um caráter de religião de caridade e assistencialista para que os negros pudessem alcançar o objetivo de fugir dos estereótipos de subversivos, rebeldes, e foras da lei.

O surgimento da Macumba se dá num momento de transição, com o final do tráfico negreiro, do advento da proclamação da República, e da virada do século XIX para o século XX, momento esse no Brasil de grandes transformações sociais, econômicas, políticas e religiosas. O povo brasileiro, neste contexto, estava tentando recriar uma identidade nova, genuinamente brasileira, pois não se sentiam mais europeus, e não queriam carregar os estigmas do negro escravizado, e ainda tentavam fugir do estereótipo indígena, considerado atrasado e selvagem.

Nesse momento histórico, a política brasileira imita os modelos europeus e americanos, e para tanto busca se livrar de tudo que é considerado bizarro e atrasado. A política engendradora do branqueamento passa a ser uma alternativa, com o incentivo às imigrações de europeus para Brasil visando conferir uma nova cara ou fenótipo ao povo brasileiro. Essa política influenciou de sobremaneira o nascedouro da Umbanda, pois, ela foi idealizada por um grupo de intelectuais de classe média branca que tentaram seguir esse modelo ditado pela classe dominante. Nesse sentido, o branqueamento na Umbanda é o afastamento das matrizes africanas e de

tudo que lembre a Macumba, que a cada dia se tornava mais marginalizada por agregar elementos e rituais considerados estranhos e repugnantes, além de manter em seu bojo uma plebe marginalizada que ia de encontro às convenções socialmente estabelecidas por aqueles que detinham o poder.

A formação da Umbanda manteve a triplíce religiosa condutora através de três elementos, quais sejam, o católico, o indígena e o africano, incorporados em sua estruturação, e que vieram já desde a primeira formação sincrética afrolusobrasileira primitiva dos Calundus, surgidos no século XVII, perpassaram por outras duas fases subseqüentes, a Cabula e a Macumba, e permaneceram até o seu nascedouro no século XX. A Umbanda conserva alguns elementos católicos, como as imagens de santos, as rezas de abertura de giras, os rituais de batismo, e as comemorações de datas festivas ou comemorativas referentes aos santos católicos. Também conserva alguns elementos indígenas, como o uso de instrumentos musicais, os cocares, o arco e a flecha, a utilização do tabaco e o culto às entidades da floresta, sejam elas espíritos de índios ou de espíritos da natureza.

Os elementos africanos que fazem parte da estruturação da Umbanda sofreram inúmeras ressignificações por meio de um processo de branqueamento intencional, que se expressa nas associações de santos católicos, brancos com os orixás negros, e também se expressa pela sua aproximação com o Espiritismo Kardecista, intencionalmente, com fins políticos, para tentar sua legitimação e aceitação como uma religião voltada para o bem e para a caridade, conforme preceituado pelo Espiritismo. Com essa aproximação a Umbanda buscava sair da linha de fogo das perseguições policiais que já reprimiam a Macumba, considerada prática de baixo espiritismo ou de feitiçaria. A Umbanda tinha que se distanciar da Macumba para não caracterizar em seus rituais práticas ligadas ao que se denominava de baixo espiritismo, e não ser conseqüentemente daí respeitada e considerada, comprometendo dessa forma sua busca por legitimação.

A Umbanda é o resultado de um processo de acomodação e de aceitação, face às negociações empreendidas diante da hierarquização exercida sobre ela, por parte da religião dominante, embora a religião dominante, ou seja, a religião católica tenha se constituído como esse instrumento de dominação, a Umbanda porém, na condição de uma religião afro-brasileira, não se submeteu totalmente a essa dominação, pois, se constituiu, também, como um processo de resistência, à medida em que tentou se legitimar como uma religião genuinamente brasileira.

Entretanto, paradoxalmente, ela se submeteu aos moldes dos valores ditados pela religião estabelecida por aqueles que detinham o poder dominante.

A Umbanda é constituída por um sincretismo que enseja muitas reinterpretações, congrega paradoxos, ambivalências e contradições, e que se moldou de acordo com as transformações socioeconômicas, culturais, políticas e religiosas ocorridas no país. Como exemplo, em 1941, no Primeiro Congresso Espírita de Umbanda, ela procurou adaptar-se aos modelos políticos vigentes e às tendências, inclusive morais, ditadas pela sociedade brasileira, especialmente, pela classe média branca, tentando ser aceita por parte das autoridades governamentais. A partir de 1964, a Umbanda atrela-se ao governo militar de extrema direita, que era muito conservador por um lado, mas por outro hipotecava seu apoio a ela, no sentido de coibir quaisquer perseguições policiais, que nesse período cessaram completamente, tendo em vista que a Umbanda se dispôs a colaborar com o regime militar no combate ao comunismo, delatando aqueles adeptos umbandistas que faziam parte dos grupos de esquerda, ou seja, aqueles que eram contra o regime militar implantado no país, e com isso, ocorre a sua consolidação como religião. Ressaltamos que a Umbanda possuía em seus terreiros muitos militares como pais de santo. Dessa forma, a Umbanda repete as práticas vivenciadas por suas antecessoras das fases anteriores, das formações sincréticas supracitadas, que haviam negociado com os seus opositores, à exceção da Cabula revolucionária.

A partir de 1964 a Umbanda passa a viver momentos de glória no cenário religioso nacional, como consequência de sua aliança com o governo militar. Sua ascensão, que teve início em décadas anteriores, chega ao seu apogeu apresentando um número elevadíssimo de adeptos fiéis. Nos primeiros anos da década de 1980, a Umbanda entra num processo de declínio, com a ascensão do pentecostalismo e do neopentecostalismo que se apropriam de seus principais elementos e os ressignificam de sobremaneira. Os elementos que não são ressignificáveis por esses seguimentos, pertencentes as divindades, cultos e práticas religiosas da Umbanda, são todos demonizadas.¹⁰⁸

¹⁰⁸ O movimento pentecostal e, principalmente, o neopentecostal se apropria e ressignifica, dentre outros elementos da religião Umbanda, os rituais de descarrego, a desobessesão, o passo magnético e o transe. Por outro lado, demoniza as divindades (os orixás); as entidades (espíritos de Caboclos, Pretos Velhos, Exus e Pombagiras); as imagens de entidades e de santos católicos, utilizadas nos altares umbandistas (congás) e também, quaisquer tipos de oferendas e despachos efetuados pelos adeptos.

A Umbanda por mais de vinte anos conviveu com um processo acelerado de esvaziamento de seus terreiros. Por outro lado, três outros segmentos que foram ganhando corpo durante a sua queda, consolidaram-se no século XXI, com a apresentação de uma nova oferta religiosa para seus fiéis. São eles, a Umbanda Sagrada, a Umbanda Iniciática e a Linha Cruzada. A Umbanda Sagrada é a depositária da Umbanda fundada por Zélio de Moraes, em 1908, e é liderada atualmente por Rubens Saraceni. Ela se apresenta com uma nova roupagem, onde procura seguir os modelos e as tendências de um mundo globalizado e informatizado.

A Umbanda Iniciática, depositária de Woodrow Wilson da Matta e Silva, liderada hoje por Francisco Rivas Neto, também apresenta uma nova oferta religiosa, face à Umbanda de Zélio de Moraes, onde se afasta desta e procura levar a Umbanda para a academia revestindo-a de um caráter mais científico. Nesse sentido, foi fundada a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), a qual já mencionamos, com a preocupação de promover pesquisas científicas, cursos e congressos de cunho nacional e internacional, com a presença de teóricos renomados. Os dirigentes da Umbanda Iniciática afirmam ser ela uma depositária de antigos conhecimentos advindos de tempos imemoriais provenientes de antigas civilizações míticas como a Atlântida e a Lemúria. Destacamos que os processos iniciáticos de seus rituais seguem os modelos das principais escolas antigas esotéricas.

A Linha Cruzada ou Umbanda Cruzada se destaca, principalmente, no Rio Grande do Sul e nos países do Prata. Com uma ascensão incomensurável, traz antigos rituais oriundos da Macumba com uma oferta religiosa pautada na liberdade, na não discriminação das pessoas, seja pela cor de pele ou pela opção sexual, e é voltada principalmente para as classes marginalizadas. Na ritualística ela confere um destaque especial para o Exu e a Pombagira em seus estados naturais¹⁰⁹ que se expressam sendo senhores de si mesmos. Com isso, nos dias em que se realizam

¹⁰⁹ O Exu e a Pombagira são as entidades que se encontram mais próximas do homem. Portanto, se expressam de forma quase idêntica à ele. Utilizam uma linguagem informal e atrevida com muitas tiradas cheias de ironia e de sarcasmo, com o objetivo principal de desconstruir a ordem e aquilo que está sistematicamente construído e estabelecido por essa ordem vigente. Normalmente, em sua grande maioria esta ordem é constituída por velhas, carcomidas e repressivas estruturas, assim, essas entidades procuram trazer à baila aquilo que está escamoteado e escondido por uma sociedade conservadora, eletista e repressora e que oprime de forma excruciante as classes menos favorecidas. Dessa forma, a Linha Cruzada acolhe, permite, e inclusive, de certa forma incentiva em seus rituais, a prática dessa espontaneidade de expressão oral e corporal, que é natural e inerente ao Exu e a Pombagira. Ressaltamos, que na Umbanda o Exu é considerado apenas como uma entidade. Diferentemente nas religiões de linhas de nação, incluindo aqui, a Linha Cruzada, o Exu se manifesta, também, como orixá. Mas, este é considerado como uma divindade, que nunca encarnou, que é diferente da entidade Exu, pois ninguém o recebe.

as suas giras, a Linha Cruzada detém um número significativo de fiéis, que é superior ao de outras sessões. Dessa forma, a Linha Cruzada expressa dentro de um mesmo espaço, a vivência de dois seguimentos religiosos, quais sejam, a Umbanda e o Batuque ou Nação, atraindo adeptos de ambos esses seguimentos. A Linha Cruzada vivencia também, algumas antigas práticas provenientes do século XIX e início do século XX trazidas pela Macumba carioca. A Linha Cruzada não depende de mídia, não possui colégios nem faculdades, e por muitos é considerada, inclusive, atrasada. Mas, em contrapartida sua ascensão é notória a cada dia que passa de forma incontestável.

A religião Umbanda é pois, de formação sincrética, conforme evidenciamos, herdeira de um processo contínuo, onde um fio condutor religioso perpassou por três fases consecutivas até chegar a uma quarta fase que resultou na sua instauração.

A análise da Umbanda nos remete à questão das relações de poder travadas, que podem ser vistas sob a perspectiva do ritual e da doutrina. Nesse sentido, analisá-la no aspecto doutrinário, nos fornecerá uma visão muito mais abrangente do que sob o ponto de vista do ritual, pois, ao analisá-la sob o ponto de vista da doutrina deveremos levar em conta a presença e o papel desempenhado pelos intelectuais, que na Umbanda tiveram significativa relevância à medida em que foram eles os responsáveis por sua própria existência, como demonstramos.

Zélio de Moraes e seus companheiros, desde o início, buscaram de certa forma sistematizar a nova religião. Mas, foi a partir do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, que os intelectuais umbandistas lutaram de forma mais enfática para consolidar as diretrizes referentes à sua filosofia, doutrina e ritualística, dentre outros assuntos relevantes que foram tratados na ocasião, com vistas a sistematizá-la de uma forma mais contundente e oficial.

Podemos afirmar que sem a presença dos intelectuais que estabeleceram as normas que orientariam a nova religião, procurando-lhe conferir um caráter de consistência e de coerência face à diversidade de rituais de origem afro existentes, com vistas a construir um sistema religioso coeso, com certeza ela não existiria e nem se consolidaria a despeito de sua instauração efetivada por meio da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. No contexto de heterogeneidade de manifestações religiosas, as expressões afro-brasileiras foram reinterpretadas pelos intelectuais umbandistas que-lhes conferiram uma outra orientação no cerne de um sistema que se direcionou à totalidade. Dessa forma, o processo de

sincretismo se expressa como o instrumento que reordena e realinha essas diversidades religiosas.

Concluimos, portanto, que a formação da religião Umbanda é advinda de um processo religioso contínuo, sincrético, e intencional que remonta aos Calundus, surgidos no Brasil, no século XVII.

Na academia há uma acirrada discussão no sentido da inadequação do emprego do termo sincretismo, tendo em vista que outros representariam mais satisfatoriamente o resultado advindo dos encontros ocorridos entre diferentes culturas e religiões. Entretanto, ao procedermos as nossas análises em relação as conceituações referentes ao sincretismo, hibridismo e bricolagem percebemos que existem inúmeras aproximações entre esses termos a despeito de se afastarem em alguns outros. Na verdade, se rejeita o termo sincretismo por questões ideológicas, por estar este termo ligado à sua utilização vinculada ao processo de escravidão e às primeiras manifestações religiosas praticadas pelos negros que haviam sido, em quase sua totalidade, cruelmente escravizados no Brasil. Percebemos que os argumentos utilizados para corroborarem a sua rejeição e não utilização são muito frágeis teoricamente, e no que concerne às conceituações para os outros termos empregados, verificamos que em essência condizem com as mesmas conceituações trazidas pelas definições de sincretismo.

Tanto o sincretismo quanto o hibridismo e a bricolagem são considerados como processos resultantes do encontro de elementos anômalos, heteróclitos, diferentes entre si que se misturam formando um terceiro elemento (cultura ou religião), que entretanto, traz ínsita em menor ou maior grau de intensidade as características que possuíam anteriormente e que as vão possuir sempre.

Destacamos que, entretanto, há quem defenda que o hibridismo provoca a perda das raízes originais, das características anteriores, tradicionais, que os elementos pudessem carregar, pois, não há percepção das mesmas na nova composição formada, advinda como resultado dos encontros ocorridos entre diferentes culturas e religiões.

Os três são processos contínuos, acontecem desde sempre em todas as culturas e em todos os setores e esferas culturais, ou seja, na música, na arquitetura, nas artes, na literatura, na culinária, nas línguas, na filosofia e nas religiões. Não são considerados fenômenos puros, brutos, pois, advêm de processos sincréticos, híbridos e de bricolagens que lhes precederam. Todos os termos

carregam paradoxos, contradições, ambiguidades e erros. São considerados processos criativos, planejados, em que o sujeito neles se insere, e nesse diapasão, deixa algo de si, acrescenta algo de seu caráter ao resultado composto.

São concebidos como resultados de relações pacíficas, sem quaisquer conflitos que propiciam o partilhar de experiências, hábitos e tradições culturais e religiosas livres, despidas de preconceitos, estando abertos uns aos outros. Há a ressemantização mútua entre os sujeitos envolvidos nessas trocas culturais e religiosas. Nesse sentido, todos os três, quais sejam, o sincretismo, o hibridismo e a bricolagem contribuem de sobremaneira para que as identidades dos sujeitos sejam profundamente redefinidas.

Todos os três são considerados como instrumento de resistência cultural e religiosa, perpassados por esquemas de poder, inseridos num jogo político de significativas relações de dominações resultantes de encontros culturais e religiosos que são extremamente conflituosos.

Por outro lado, somente o sincretismo é tido como possibilidade de resolução de conflitos que possam ter ocorrido entre diferentes culturas e religiões, sendo considerado um importante instrumento de mediação desses conflitos supracitados. Diferentemente do hibridismo e da bricolagem que não são assim concebidos e nem se faz referência a essa possibilidade de se constituírem como instrumento de solução para esses conflitos.

Considera-se o sincretismo e a bricolagem como universos abertos, pois, ambos lidam com elementos de possibilidades ilimitadas e infinitas. Entretanto, a bricolagem, por outro lado, é concebida, também como um universo fechado e de possibilidades finitas no que se refere aos elementos com que lida.

Somente o sincretismo e o hibridismo são concebidos como possibilidades de virem a ser instrumentos de consolidação de uma situação em que se pode viver num estado de guerra, quando não se respeitam as diferenças culturais, ou de uma outra em que se vive em estado de sincretismo ou de hibridismo, por se respeitar as diferenças resultantes dos diversos encontros culturais e religiosos. Igualmente somente em relação ao sincretismo e ao hibridismo se faz referência nas análises perfeitas, a não se levar em conta as contradições sociais, econômicas, políticas e religiosas existentes no cerne dos encontros que se perfazem entre diferentes culturas e religiões. Também, não se faz referência ao que os despossuídos de

poder possam ter incorporado dos valores, das crenças e tradições culturais e religiosas daqueles que detém o poder e quase nunca não o contrário.

Ressaltamos que tanto no sincretismo quanto no hibrismo e na bricolagem, os elementos trazidos das culturas anteriores às quais pertenciam, mantêm as suas características originais, conforme mencionamos. Porém, em relação à bricolagem não é mencionado em que grau de intensidade elas se manteriam.

A despeito das acirradas discussões no que concerne às terminologias empregadas e as posições teóricas adotadas, as concepções desses três termos se identificam profundamente à medida em que são pouquíssimos os pontos onde eles se afastam. Assim, pouco importa o termo adotado porque muda-se o termo, mas, a concepção para o fenômeno continua quase que praticamente a mesma, e na grande maioria, como demonstramos, continuam as mesmas mesmo. Nesse sentido, adotamos o termo sincretismo por ele abarcar em sua totalidade, as categorias e os elementos que o compõem plenamente, e o consolidam como o vocábulo mais adequado e satisfatório.

A nossa conclusão é de que a religião Umbanda é advinda de um processo religioso, contínuo, intencional e sincrético, que teve início com os Calundus, perpassando pela Cabula e pela Macumba anteriormente, conforme demonstramos.

Dos Calundus, de formação sincrética, católica, africana e indígena surgidos no século XVII, foram trazidos alguns elementos, tais como, o Congá, que é um altar imitando o altar católico; os santos católicos; as iconografias afros, indígenas e católicas; a possessão (transe); o culto às divindades da natureza e aos ancestrais (espíritos); as rezas e benzeduras; a prática dos passes; as oferendas às divindades da natureza e aos ancestrais; as danças; os cantos e toques de atabaques; e o uso de palmas, que se mantiveram todos eles na Cabula surgida no início do século XIX.

A Cabula, num primeiro momento de sua existência apresentava um caráter fortemente revolucionário, armado e militarizado. Num segundo momento, porém, ela incorporou aos seus rituais e preceitos religiosos, alguns elementos do Espiritismo Kardecista, tais como, a prática da caridade, as concepções de karma e de reencarnação, e do processo de evolução humana. Assim, sob essa forte influência espírita, o transe e os passes praticados pelos cabuleiros foram realinhados de acordo com a metodologia utilizada por essa outra religião.

Ressaltamos entretanto, que os passes e o transe, já existiam anteriormente entre os cabuleiros, e até mesmo entre os calunduzeiros, mas, com a introdução de

alguns elementos dos preceitos e dogmas do Espiritismo Kardecista à Cabula, ela passa a praticá-los sob essa nova perspectiva. Anteriormente porém, ambos se realizavam de uma maneira mais tribal, com muitas gesticulações desordenadas e pronunciamentos de palavras indecifráveis e quase inaudíveis, onde a possessão, inclusive, era vivenciada de uma forma totalmente inconsciente.

Essa aproximação da Cabula com o Espiritismo Kardecista se deu para que fosse possível escamotear o seu caráter revolucionário, e assim, tentar fugir das perseguições empreendidas pelo Estado e pela igreja católica. Mas, essa postura adotada pelos cabuleiros praticamente nada adiantou, pois, foram quase que totalmente dizimados. Os poucos cabuleiros sobreviventes passaram a integrar à Macumba, religião que surgiu aproximadamente na metade do século XIX.

A Macumba manteve em seus rituais e preceitos religiosos os elementos de origem católica, africana e indígena que foram trazidos desde os Calundus. Mas, os elementos de caráter espírita incorporados, posteriormente, à Cabula se diluíram de sobremaneira com o advento da Macumba. Ressaltamos porém, que foram agregados à Macumba vários outros elementos de diversas culturas e concepções religiosas, tais como, hinduístas, ciganos, afroislamizados, persas, celtas, egípcios e budistas, dentre outros.

A Umbanda surgiu, no início do século XX, em 1908, e manteve em seus cultos grande parte dos elementos de origem católica, africana e indígena advindos da Macumba. Porém, desses outros elementos agregados de diversas outras religiões pela Macumba, a Umbanda trouxe apenas os elementos de origem cigana, conhecidos como linha do oriente. Por outro lado, os elementos espíritas que haviam sido diluídos significativamente na Macumba ganham força total na Umbanda.

A Umbanda, entretanto, rejeitou alguns elementos africanos presentes na Macumba, tais como, o sacrifício de animais, a figura do Exu, da Pombagira e de outros elementos que eram considerados bizarros e atrasados por infringirem os paradigmas e os valores estabelecidos por aqueles que detinham o poder.

Havia já anteriormente, entre adeptos do Calundu, da Cabula e da Macumba o uso de ervas medicinais, mas, com o resgate da perspectiva espírita pela Umbanda, o seu uso se revestiu de aspecto científico, passando a serem utilizadas por meio da medicina alternativa. Os adeptos do Espiritismo Kardecista haviam se aproximado da ciência através das observações, experimentações e comprovações efetuadas em relação aos fenômenos vivenciados em seus centros espíritas. Assim, sob essa

influência dos preceitos do Espiritismo Kardecista, o transe, os passes, e o uso das ervas medicinais praticados na Umbanda foram realinhados de acordo com as metodologias e as concepções científicas concebidas por eles.

Por fim, destacamos que para a Umbanda poder se consolidar e se legitimar, enquanto uma religião brasileira como desejava, a partir de sua formação em 1908, ela precisou se atrelar e reproduzir em seus rituais e preceitos doutrinários os valores e a ideologia estabelecidos pela classe dominante, incorporando-os aos seus rituais e doutrina, para que assim pudesse ser aceita, e para tanto teve que proceder a um processo intenso de branqueamento.

REFERÊNCIAS

- ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Um ensaio de abertura: mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismos. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ABREU, Canuto. *Bezerra de Menezes*. 4. ed. São Paulo: FEESP, 1981.
- AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- AGUIAR, Maciel de. *Os últimos zumbis: a saga dos negros do Vale do Cricaré durante a escravidão*. 2. ed. Porto Seguro: Brasil-Cultura, 2001.
- ALMEIDA JÚNIOR, João Batista de. O estudo como forma de pesquisa: a pesquisa bibliográfica. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (Org.). *Construindo o saber: fundamentos e técnicas*. Campinas-SP: Papyrus, 2000.
- ALMEIDA, Paulo Newton de. *Umbanda a caminho da luz*. Rio de Janeiro: Pallas. s.d.
- ALMEIDA, Nicéia Furquim de. Exú: nossos amigos ocultos. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 180, p. 14-19, set. 1987.
- AMADO, Jorge. *Bahia de todos os santos*. 21. ed. São Paulo: Martins, 1970.
- AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elika. *Au couer de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état em Afrique*. Paris: La Decouverte, 1985.
- ANAIS do Congresso Espírita de Umbanda, realizado em 1961. Disponível em <<http://ebooks.brasil/padcast.net/ebook.html>>. Acesso em: 07 dez. 2012.
- ANDRADE, Maria Margarida de. *Como preparar trabalhos para cursos de pós-graduação: noções práticas*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2006.
- ARMOSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luíza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- ARMOSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. Tradução de Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. Informação e documentação - referências - elaboração: NBR 6023. Rio de Janeiro, 2002.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. Informação e documentação - citações em documentos - apresentação: NBR 10520. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. Informação e documentação - trabalhos acadêmicos - apresentação: NBR 14724. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. Informação e documentação - trabalhos acadêmicos - apresentação: NBR 14724. Rio de Janeiro, 2005.

AVANCINI, Elza Gonçalves; FRANÇA, Maria Cristina Caminha de Castilhos; SIMÕES, Rodrigo Lemos. Casa Espírita Pai José de Aruanda: a reordenação da memória histórica de uma comunidade umbandista do município de Canoas/RS. *Revista Diálogo*, Canoas, Centro Universitário La Salle, n.1, p. 197-224, 2000.

AZEVEDO, Carlos. Contribuição. In: BANDEIRA, Armando Cavalcanti (Org.). *O culto de Umbanda em face da lei*. Rio de Janeiro: Biblioteca União Espiritualista Umbanda de Jesus (UEUJ), 1944.

BAKHTIN, M. M. *The Dialogic Imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. O culto de Umbanda em face da lei. *Revista da União Espiritualista Umbanda do Brasil*, Rio de Janeiro: UEUB, p. 23- 36, mar. 1994.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. A Umbanda e suas Influências. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 04, p. 32-41, dez. 1972.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. O que é a Umbanda. In: SEGUNDO CONGRESSO BRASILEIRO DE UMBANDA. *Caderno de Resumos*. Rio de Janeiro, p. 12-39, 1961.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BASTIDE, Roger. Sincretismo (Sociologia). *Infopédia*. Porto/Portugal: Porto Editora, 2003. Disponível em <[http://www.infopedia.pt/Sincretismo-\(Sociologia\).html](http://www.infopedia.pt/Sincretismo-(Sociologia).html)>. Acesso em: 18 mar. 2012.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Brasiliana, 1978.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. Problemas del entrecruzamiento de las civilizaciones y de sus obras. In: GURVITCH, Georges (Org.). *Tratado de sociología*. Tomo segundo. Buenos Aires: Editorial Kapelusz, 1963.

BASTOS, Maria Tereza Ferreira. Fotografia e comunismo: imagens da polícia política no arquivo público do Estado do Rio de Janeiro. In: BASTOS, Maria Teresa Ferreira. *Anais do XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA/ANPUH*. Fortaleza,

2009. Disponível em <<http://www.anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/anpuh.html>>. Acesso em: 25 abril 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. São Paulo: EDUSC, 1998.

BENISTE, José. *Òrun Áiyé*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. *Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução de Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERKENBROCK, Volney. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BERND, Zilá. O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

BETTIOL, Leopoldo. *O batuque na Umbanda: simbolismo, ritualismo e interpretação*. Rio de Janeiro: Aurora, 1963.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 3. reimpr. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BHABHA, Homi K. Introduction Remembering Fanon: self, psyche and the colonial condition. In: FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto, 1986.

BÍBLIA DE JERUSÁLEM. 5. reimpr. São Paulo: Paulus, 2002. (Coord.: Gilberto da Silva Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Andersosn).

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Edição pastotal. Tradução, introdução e notas de Euclides Martins Balancini. São Paulo: Paulus, 1990.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985[a].

BIRMAN, Patrícia. *Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda*. Rio de Janeiro: ISER, 1985[b].

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes/KOINONIA, 2003.

BOAS, Franz. *Mythology and folk-tales of de North American Indians*. Reprinted In: *Race, language and culture*. New York, 1940.

BOFF, Leonardo. Avaliação teológica, crítica do sincretismo. *Revista de Cultura*, Rio de Janeiro, n. 07, p. 7-16, 1977.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli, Sílvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Estudos, 20).

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOXER, C. R. *O império colonial português: 1415-1825*. Tradução de Inês Silva Duarte. Lisboa: Setenta, 1969.

BRAGA, Lourenço. *Umbanda e Quimbanda*. 12. ed. Rio de Janeiro: SPIKER, 1961.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL, PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DE UMBANDA. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 05 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas constitucionais de nos. 1/1992 a 70/2012*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2013.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. Tradução de Sérgio Lamarão. In: *Umbanda e política. Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro: Marco Zero-ISER, n.18, p. 9-42, 1985.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. 3. reimpressão. São Leopoldo- RS: UNISINOS, 2010. (Coleção Aldus).

BUSIN, Valéria Melki. O que é violência simbólica? Disponível em <http://ateupraticante.blogspot.com.br/2007/10/o-que-violencia-simbolica.html>. Acesso em: 18 mar. 2012.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMOS. Umbanda: uma visão esotérica. In: TRINDADE, Diamantino Fernandes (Org.). São Paulo: Ícone, 2011.

CAMPOS, Roberta Bivar C. Sobre a “Docilidade” do catolicismo: interpretação do sincretismo e anti-sincretismo na/da cultura brasileira. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, n. 65, p. 89-104, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, n. 111, p. 173-195, mar./maio, 2009.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008. (Ensaio latino americano, 1).

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Instituto Cultural Italo Brasileiro - Instituto Italiano di Cultura, 1996.

CARNEIRO, Edison de Souza. Cultos Africanos no Brasil. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 01, p. 16-19, set. 1972.

CARNEIRO, Edison de Souza. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa e negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia: os cristãos novos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARVALHO, José Jorge de. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 14/2, p. 36-61, 1987.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 3. ed. Brasília: INL, 1972.

CASTRO, Josué Tomasini. A política dos fenômenos sincréticos: poderes, apropriações e identidades. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís/MA, v. 4, n. 8, p. 43- 60, jul./dez. 2007.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Top Books, Academia Brasileira de Letras, 2001.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 17. ed. Nova edição, estabelecida e apresentada por Luce Giard. Petrópolis: Vozes, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHAMOISEAU, Patrick. *Écrire em pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997.

CHATELAIN, Heli. *Contos populares de Angola: folclore quimbundo*. In: MOUTINHO, José Viale (Org.). 3. ed. São Paulo: Landy, 2000.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CODO, Wanderley. Identidade e economia: espelhamento, pertencimento e individualidade. *Revista Psicologia: teoria e pesquisa*. Brasília: UnB. v. 18, n. 3, p. 297-304.

CONCONE, Maria Helena Villa Bôas. Caboclos e pretos-velhos da Umbanda. In: PRANDI, José Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CONCONE, Maria Helena Villa Bôas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP/CER, 1987.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CARDOSO, Bacelar; BACELAR, Jeferson (Orgs.) *Faces da Tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

CONTINS, Márcia e GOLDMAN, Márcio. O caso da Pomba-Gira: religião e violência, uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e sociedade. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 11/1, p. 103-132, s.d.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Metamorfose conceituais do museu de magia negra: primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.) *Antropologia e Patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

CORRÊA, Roberto Alvin; STEINBERG, Sary Hauser. Dicionário escolar francês-português; português – francês. 7. ed. Rio de Janeiro: MEC-FAE, 1986.

CORREA, Norton Figueredo. *Os vivos, os mortos e os deuses*. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFRGS, 1998.

COSSARD, Gisèle Omindarewé. *O mistério dos orixás*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda: os 'seres superiores' e os orixás/santos*. São Paulo: Loyola, 1983.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução de Jean Melville. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2005.

CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Tradução de Antônio Angonese. São Paulo: EDUSC, 1999.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2. ed. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002.

CUMINO, Alexandre. *Entrevista história: áudio inédito com Zélio de Moraes*. Postado em 05.05.2010. Disponível em <<http://registrodeumbanda.wordpress.com.html>> Acesso em: 19 jan. 2013.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2011.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

D'ALCÂNTARA, Alfredo. *Umbanda em julgamento*. Rio de Janeiro: Mundo Espírita, 1949.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAWSON, Christopher. *Religion and culture*. Londres: University of Edinburg, 1948.

DELLAMONICA. *O Mundo Encantado dos Orixás*. São Paulo: Madras, 1993.

DIAS, Renato Henrique Guimarães. Revendo a história do início da Umbanda. In LINARES, Ronaldo Antônio e TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Memórias da Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2011.

DOOGERS, André. Religiosidade mínima brasileira. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 14/2, p. 62-86, 1987.

DOOGERS, André. Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem. In GORT, J.; VROOM, H.; FERNHOUT, R; and WESSELS, A. (Eds.), *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*. Amsterdam: William B. Eerdmans Publishing Co. And Editions Rodopi; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989.

D'ÒSÒSÌ, Tata Gilberto. *Omolokô: uma nação*. São Paulo: Ícone, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução de Gilson C. C. de Souza. 20. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANS-PRITCHARD. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FANTINI, Marli. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem e outras misturas. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

FERAUDY, Roger Pierre. *Umbanda, essa desconhecida*. Porto Alegre/RS: Hércules, 1999.

FERAUDY, Roger Pierre. *Serões do Pai Velho: o catecismo da Umbanda*. Porto Alegre/RS: Fundação Educacional Editorial Universalista (FEEU), 1987.

FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na evolução dos povos: fundamentos históricos e filosóficos. In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DE ESPIRITISMO DE UMBANDA. *Cadernos de resumos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 8-22.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. 8. ed. Curitiba/PR: Positivo, 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (versão digital).

FERREIRA, Tavares. O ocultismo através dos tempos. In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA. *Cadernos de Resumo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 69-76.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CARDOSO, Bacelar; BACELAR, Jéferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. *Revista Tempo*, Niterói: Sete Letras/ Departamento de História da UFF, Niterói: Sete Letras, n. 11, p. 13-26, julho 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*. Organizado por Mundicarmo Ferretti; Transcrição documental por Jacira Pavão da Silva. São Luís/MA: FAPEMA, 2004.

FIORIN, José Luiz. Bakhtin e a concepção dialógica da linguagem. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Margens da cultura: Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

FONTENELLE, Aluizio. *O Espiritismo no conceito das religiões e a lei de Umbanda*. 3. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1940.

FONTENELLE, Aluizio. *A Umbanda através dos séculos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1942.

FREITAS, Byron Torres de; PINTO, Tancredo da Silva. *Doutrina e Ritual de Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.

FREITAS, João de. *Umbanda*. 8. ed. Rio de Janeiro: Eco, s.d¹.

FREITAS, João de. *Xangô Djacutá*. Rio de Janeiro: Eco, s.d².

FREITAS, João de. Umbanda e seu ritual. In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DE ESPIRITISMO DE UMBANDA. *Cadernos de resumos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 105-106.

FREIRE, Gláucia de Souza. Do viver ao praticar: sincretismo religioso no Brasil colonial. *Revista Humanidades*, Caicó/Rio Grande do Norte, v. 9, n. 24, p. 1-13, set/out. 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo: José Olympio, 1983.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FRY, Peter. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. *Revista Crítica e Debate*, Bahia, n. 6, 79-94, 1975.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e Técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GISCHKOW, Emílio Alberto Maya. *Princípios de direito agrário: desapropriação e reforma agrária*. São Paulo: Saraiva, 1988.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Revista Esboços*, Florianópolis/Universidade de Santa Catarina (UFSC), v. 17, n. 23, jan./jun. 2010.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado com os mortos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n.19, p. 19-49, jul. 2003 [a].

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da Alma*. São Paulo: Selo Negro, 2003 [b].

GLISSANT, Édouard. *Traité du tout-monde*. Paris: Gallimard, 1997.

GOHN, Maria da Glória. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. São Paulo: Cortez, 2005. (Coleção questões da nossa época, v. 123).

GOMES, Thiago de Melo. Para além da casa da tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. *Revista Afro-Ásia*, Salvador/Bahia, n. 29/30, p. 175-198, 2003.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUERRIERO, Silas (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio. De monumento negro a território étnico: os usos do patrimônio cultural na produção de espaços urbanos diferenciados. In: TAMASO Izabela e LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Tradução de Tomas Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP e A, 2011.

HARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

HENRY, Anaíza Vergolino. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 14/3, p. 57-71, 1987.

HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

HERVIEU- LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBSAWN, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

HOCART, A. M. *The Northern State of Fiji*. Londres: Royal Anthropological Institute Occasional, 1952.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

HOUTART, François. *Mercado e religião*. Tradução de Cláudia Berliner e Renata Cordeiro. São Paulo: Cortez, 2003.

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

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafrikanização para a reafricanização. Tradução de Maria Filomena Mecabô. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 1, ano 2001.

JUSTINA, Martha. Utilidades da lei de Umbanda. In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA. *Cadernos de resumo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 36-41.

KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos*. 79. ed. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1998.

KARDEC, Allan. *O que é o espiritismo*. Tradução de Salvador Gentile. 73. ed. Araras-SP: Instituto de Difusão Espírita, 2008.

KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. *Ação pastoral perante o espiritismo*. Petrópolis: Vozes, 1964.

KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. Declaração do bispo de Uberaba durante as reuniões do Regional Leste II da CNBB. In: *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 13 jun. 1973, p.12.

KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. Ensaio de uma nova posição pastoral perante à Umbanda. *Revista Eclesiástica Brasileira*, São Paulo, v. 28, fasc. 2, p. 318-324, jun. 1968.

KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. Começa a campanha nacional contra a heresia espiritual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, São Paulo, v. 13, fasc. 3, p. 650-655, 1953.

KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. O alarmante crescimento do baixo espiritismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, São Paulo, v. 13, fasc. 2, p. 417-418, 1953.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: EDUSC, 2002.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LAPASSADE, Georges e LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Tradução de Patrícia de Queiróz Carvalho Zimbres. São Paulo: UNESP, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. 9. ed. Campinas-SP: Papyrus. 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIGIÉRO, Zeca. *Malandro divino*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Entre campos: cultura material, relações sociais e patrimônio. In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

LINARES, Antônio Ronaldo; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. *Iniciação à Umbanda*. São Paulo: Madras, 2010.

LOPES, Nei. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Senac, 2005.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUZ, Marco Aurélio. A tradição dos orixás: continuidade transatlântica. In: IV Congresso Afro-brasileiro. *Sincretismo religioso: o ritual afro*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, maio 1996. p.155-162.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in central Africa: the Bakongo of lower Zaire*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1986.

MACHADO, Paulo Ubiratan. *Os intelectuais e o Espiritismo*. Niterói: Lachates, 1997.

MACIEL, Cleber da Silva. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais religiosas afro-capixabas*. Vitória/ES: Departamento Estadual de Cultura, 1992.

MACIEL, Sylvio Pereira. *Alquimia de Umbanda: o poder vibratório*. 2. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1951.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAESTRI, Mário. *O escravismo no Brasil*. São Paulo: Atual, 1994.

MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 13/1, p. 60-75, 1986.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MAGNO, Oliveira. *Ritual prático de Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1953. (Coleção Espiritualista n. 14).

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Setenta, 1984. (Coleção Perspectivas do Homem).

MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MANZO, José Maria Campos. *Marketing: uma ferramenta para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

MARCONI, Marina de Andrade e LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas; amostragem e técnicas de pesquisa; elaboração, análise e interpretação de dados*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um Calundu. *Revista de História*, São Paulo: USP, n.155, dez. 2006. Disponível em <<http://www.revistausp.sibi.usp.br/scielo.php.html>>. Acesso em: 19 jan. 2013.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os Calundus de Luzia Pinta*. Revista Brasileira de História das Religiões- ANPUH, Maringá, v. 1, n. 3, 2009. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 09 jan. 2013.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.) *Intolerância religiosa: impactos de neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 111-125, 2003.

MARQUES, Benedito Ferreira. *Direito agrário brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

MARQUES, Benedito Ferreira. *Direito agrário para concursos*. 2. ed. Goiânia/Go: AB, 2005.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, Giovani. *Umbanda de almas e angola: ritos, magia e africanidade*. São Paulo: Ícone, 2011.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. v.1. São Paulo: Nova Cultura, 1985.

MARY, André. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Avant-propos de Marc Augé. Paris: Les éditions du CERF, 2000. (Collection Sciences humaines et religions, dirigée par Danièle Hervieu-Léger).

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone, 1997.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. *Macumbas e Candomblés na Umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1983.

MEDEIROS, Rogério. Cabula. 2004. Disponível em <<http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2004/reportagens.html>>. Acesso em: 22 fev. 2013.

MEDEIROS, Rogério. *A força da presença espiritual africana nas terras quilombolas*. 2005. Disponível em <http://www.seculodiario.com/arquivo/2005/outubro/29_30/reportagem.html>. Acesso em: 09 jan. 2013.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MENDES, Josué. Símbolo da vida ascensional do espírito. In: In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA. *Cadernos de Resumo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 76-104.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa e VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MESTRE ITAOMAN. *Pemba, a grafia sagrada dos Orixás*. Brasília: Thesaurus, s.d.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

MONTECÚCCOLO, Giovanni Antônio Cavazzi de. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: Junta de investigações do ultra mar, 1965.

MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *Marechal Ewerton Quadros: primeiro presidente da FEB*. Capivari-SP: EME e Centro de Cultura Documentação e Pesquisa do Espiritismo (CCDPE), 2006.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MOTT, Luiz. O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto/MG, n.1, p. 73-82, dez. 1994.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da inquisição. *Revista Pós Ciências sociais*, São Luís/MA, v. 5, n. 9/10, jan/dez, 2008.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995. (Coleção Biblioteca carioca; v. 32, série publicação científica).

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*. Dossiê Povo Negro-300 anos, São Paulo, n. 28, p. 57-63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996[a].

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Negro, Macumba, magia negra. *Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, p. 39-48, set/nov. 1996[b].

NERY, João Batista Correia. *A Cabula: um culto afro-brasileiro*. Prólogo de Édison Carneiro. Espírito Santo: Espírito Santo, 1963. (Cadernos de Etnografia e Folclore n. 3).

NICOLIN, Janice de Sena. *Artebagaço Odeart: ecos que entoam a mata africano-brasileira do Cabula*. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) Universidade Estadual da Bahia (UnEB), Salvador, 2007.

NOVAES, Regina Reys. Hip Hop: o que há de novo?. *Revista trimestral de debate da Fase: novas ONGs, novos desafios*, Rio de Janeiro, ano 30, p. 13-16, set/nov. 2003.

OLIVEIRA, Batista de. *Umbanda: suas origens, sua natureza e sua forma*. In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA (PCBEU), Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 46-51.

OLIVEIRA, Carla Mary S. Migração, etnicidade e identidade no Brasil. *Revista de Ciências Sociais*, João Pessoa/Universidade Federal da Paraíba, n. 3, p. 86- 89, dez. 2001.

OLIVEIRA, Epaminondas. *Aumbhandan: o elo de volta ao supremo*. Rio de Janeiro: Jotanesi, 1996.

OLIVEIRA, Irene Dias de; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Espiritualidade umbandista: recriando espaços de inclusão. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, jan./mar. 2013.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Algumas normas metodológicas utilizadas nos trabalhos acadêmicos do Mestrado em Ciências da Religião*. Apostila (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

OLIVEIRA, Irene Dias. *O papel da religião para a cultura: breves ensaios sobre religião como sistema simbólico*. Anotações em sala de aula, da disciplina Cultura e Sistemas Simbólicos, ministradas no 2º semestre de 2009, no curso de Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC- GO.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das Macumbas à Umbanda: uma análise da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise dos discursos dos intelectuais de Umbanda durante o Estado Novo. *Revista de Ciências Sociais*, n.14, p. 60-85, set. 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 42, p. 13-18, fev. 2000.

OMULÚ, Caio do. *Umbanda Omolocô*. São Paulo: Ícone, 2002.

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Revista Civitas*, Porto alegre, n. 3, v. 12, p. 556-565, set./dez. 2012.

ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro.” *Revista da Universidade de São Paulo*, n. 68, p. 319-332, dez./fev. 2006.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nos países do Cone-Sul. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, Porto Alegre: UFRS, 1997.

ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

ORO, Ari Pedro. Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, v. 28, p. 33-54, jan./mar. 1988.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Ciências Sociales, 1983.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 11/3, p. 36-54, dez.1984.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e na relação com o racional*. Tradução de Prócoro Velasquez Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1992.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PEREIRA, Nilza de Oliveira M. A Religião nos Censos Brasileiros: Informações Preliminares sobre o Censo Demográfico 2000. In: 54ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Goiânia, jul. 2002. *Caderno de resumos*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás (UFG), 2002. p. 30-33.

PESSOA, José Álvares. *Umbanda: religião do Brasil*. São Paulo: Obelisco, 1960.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Revista Novos Estudos*, São Paulo: CEBRAP, n. 49, p. 97-117, 1997.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

PINHEIRO, Tatiana Pinheiro. Mickhail Bakhtin, o filósofo do diálogo. Disponível em: <<http://www.revistaescola.abril.com.br.html>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael. Espaço, tempo e memória na Umbanda luso-afr-brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

PORTO, Walter Costa. *Constituições brasileiras: 1937*. 2. ed. Brasília: Senado Federal, Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos. 2001. Versão digital. Disponível em <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/137571.html>>. Acesso em: 09 jan. 2013.

PORTUGUAL-FILHO, Fernandez. *Magias e Oferendas Afro-Brasileiras*. São Paulo: Madras, 2004.

PRANDI, José Reginaldo. O futuro será sincrético? Candomblé e Umbanda na cena religiosa Brasileira. In: 54ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Goiânia, jul. 2002. *Caderno de resumos*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás (UFG), 2002. p. 59-63.

PRANDI, José Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, p. 46-65, 2001.

PRANDI, José Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Revista Novos Estudos*, São Paulo: CEBRAP, n. 56, p. 77-88, mar. 2000[a].

PRANDI, José Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. *Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000[b].

PRANDI, José Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. In.: CAROSO, Bacelar e BACELAR, Jéferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

PRANDI, José Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma Conferência, uma Bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais- BIB*, São Paulo: ANPOCS, p. 7-30, 1996.

PRANDI, José Reginaldo. Deuses africanos no Brasil contemporâneo: introdução sociológica ao Candomblé de hoje. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 36-39, 1995.

PRANDI, José Reginaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1997.

QUERINO, Raymundo Manoel. *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: Progresso, 1955.

QUERINO, Raymundo Manoel. *Costumes africanos no Brasil*. 2. ed. Recife: Massangana, 1988.

RABELO, Marques. 1936: *Fundada a Tenda Espírita São Jorge, no Rio de Janeiro, e a entrevista com Pedro Miranda, dirigente da tenda*. *Revista Espiritual de Umbanda*, São Paulo: Escala, ano 1, n. 4, p. 20-25, 2005.

RADICLIFE, Alfred Reginald. *Struttura e funzione nella società primitiva*. Milano: Jaca Book, 1972.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. (Série Memória Brasileira).

REDFIELD, Redfield; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. *Memorandum on the study of aculturation american anthropologist*. New York: J. F. Augustin, 1936.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 1985. (Coleção Fé e Realidade).

REIMER, Ivoni Richter. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia/São Leopoldo: UCG/Oikos, 2007.

REIMER, Ivoni Richter. *Trabalhos acadêmicos: modelos, normas e conteúdos*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista de Sociologia da USP/ Dossiê Povo Negro-300 anos*. São Paulo: USP, p. 14-39, 1996.

REIS, João José. Maria Jêje na Bahia: invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marca Zero, v. 8, n.16, p. 14-39, mar./ago. 1988.

RIBEIRO JÚNIOR, João. *O que é magia*. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

RIO, João do (João Emílio Cristovão dos Santos Coelho Barreto). *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (Coleção Retratos do Brasil, v. 11).

RIO, João do (João Emílio Cristovão dos Santos Coelho Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

RIVAS NETO, Francisco. *Exú, o grande arcano*. São Paulo: Ícone, 1993.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda: a proto-síntese cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2007.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Ffry; Fac-símile de artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

RONTON, J. *Umbanda mística*. São Paulo: Tríade Editorial, 1989.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAIDENBERG, Thereza. Como surgiu a Umbanda em nosso país. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 75 dezembro, p. 34-37, 1978[a].

SAIDENBERG, Thereza. Quimbanda – Magia do Bem e do Mal. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 72 setembro, p. 54-58, 1978[b].

SANCHIS, Pierre. A dança dos sincretismos: para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 45, ano 13, p. 5-11, 1994.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral: o caso dos agentes de pastoral negros no seu meio. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas e Salvador: CEAO, 2006.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião: alguns problemas de sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (Org.). MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa [et al.]. *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SANCHIS, Pierre. O cântico católico e o “nacional popular”. O caso do Brasil e o caso de Portugal. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 11/1, p. 59-75, out. 1982.

SANCHIS, Pierre. *As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro*. Disponível em <<http://www.anpocs.org.br/portal/publicações/rbcs.html>>. Acesso em: 04 out. 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. A percepção ideológica dos fenômenos sincréticos. *Revista de Cultura Vozes*. Rio de Janeiro: Vozes, v. 71, n. 7, p. 23-34, 1977.

SARACENI, Rubens. *Doutrina e teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida*. São Paulo: Madras, 2011.

SARACENI, Rubens. *Tratado geral da Umbanda: compêndio simplificado de teologia de Umbanda, a religião dos mistérios de Deus*. 2. ed. São Paulo: Madras, 2009.

SARACENI, Rubens. *O código de Umbanda*. São Paulo: Madras, 1997.

SARACENI, Rubens. *O livro de Exú o mistério revelado*. São Paulo: Crystalis, 1999.

SCHMIDT, Mario Furley. *Nova história crítica*. São Paulo: Nova Geração, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2. ed. Brasília: UnB, 2005.

SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC, 1999.

SERBIN, Kennedy. *Padres, celibato e conflito social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SERRA, Ordep. A caminho de Aruanda. *Revista Afro Ásia*, Salvador/Bahia, n. 0, v. 25/26, p. 215-256, 2001.

SERRA, Ordep. *Teologia e cultura negra*. Rio de Janeiro: Koinonia, s/d.

SHAW, Rosalind; STEWART, Charles. Introduction: problematizing syncretism. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. Nova York: Routledge, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves de. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves de. Reafricanização e sincretismo: Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Bacelar; BACELAR, Jéferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo*,

reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves de. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. *Revista de História*. São Paulo, n. 5, dez/2005. Disponível em <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/do-calundu-ao-candomble.html>>. Acesso em: 09 jan. 2013.

SLENES, Robert Wayne Andrew. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2011.

SOARES, Luiz Eduardo. *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

SOARES, Marisa. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. 1988.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá. A compreensão de um paradoxo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o Calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Lúcia Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. Presença africana no Brasil colonial. *Revista Atlântica de Cultura Ibero-americana*, São Paulo, n. 6, dez. 2010. Disponível em <<http://www.revista-atlantica.com/indicerevista.php.html>>. Acesso em: 09 jan. 2013.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte/MG: UFMG, 2006.

STONEQUIST, Everett Verne. *O homem marginal*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1948.

TAVARES, Possidônio. *O antigo e verdadeiro livro de São Cipriano: com um oráculo de 50 segredos úteis*. Universidade do Texas: ECO, 1965.

TEIXEIRA, Faustino (Org). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

TEIXEIRA, Sérgio Navarro. *O legado de Benjamin Figueiredo*. Rio de Janeiro: Fraternidade umbandista Luz de Aruanda, 2008.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e Horizonte do Sagrado*. Tradução de Euclides Luís Callone. São Paulo: Paulus, 2004.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. Tradução de Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Religião e Cultura).

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balacin. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

TOYNBEE, Arnold. *A study of History*. Londres: Oxford, 1934.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. O uso indevido dos pontos cantados de Umbanda. In: LINARES, Ronaldo Antônio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Memórias da Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2011.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Umbanda brasileira: um século de história*. São Paulo: Ícone, 2009.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade lorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, Deuses lorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1999.

VOGEL, Arno, MELLO; Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. A moeda dos Orixás. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 14/2, p. 04-17, 1987.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 3. ed. v. 1. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 2000.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 4. ed. v. 2. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1999.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 2. ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

YOKAANAM. *Evangelho de Umbanda: escrituras e codificação*. 4. ed. Planalto de Goiás: Fundação Eclética, 1969.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. Tradução de Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ZESPO, Emanuel. *O que é Umbanda?*. Rio de Janeiro: Biblioteca espiritualista brasileira, 1946.

Sites consultados:

<<http://www.aueesp.com.br.html>>. Acesso em: 05 ago. 2012.

<<http://www.blogdodelmanto.blogspot.com/2011/05/templo-negro-falico.html>>. Acesso em: 16 dez. 2011.

<http://www.bn.br/bivirtual/acervo/alma_encantadora_das_ruas.zip.html>. (Notas de João Carlos Rodrigues). Acesso em: 28 maio 2012.

<<http://www.capoeira-palmarefr.html>>. Association de capoeira PALMARES de Paris. Acesso em: 19 out. 2012.

<<http://www.colegiodeumbanda.com.br.html>>. Acesso em: 05 ago. 2012.

<<http://www.diocesedecampinas.com.br.html>>. Acesso em: 07 jul. 2012.

<<http://www.ftu.edu.br.html>>. Acesso em: 18 mar. 2011.

<<http://www.geledes.org.br/esquecer-jamais/179/esquecer-jamais/14716a-historia-da-escravidao-negra-no-brasil.html>>. Acesso em: 17 dez. 2012.

<<http://www.portalatilanunes.com.br/biografia.html>>. Acesso em: 28 maio 2013.

<<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/137571.html>>. Acesso em: 19 jan. 2013.