

Manuela de Carvalho Meireles¹

manueladecarvalhomeireles@gmail.com

Entre o passado e o futuro: Umbanda, hibridismo e crítica pós-colonial

Between past and future: Umbanda, hybridism and post-colonial critique

Entre el pasado y el futuro: Umbanda, hibridismo y crítica post-colonial

Resumo: A Umbanda é uma religião brasileira que agrega diversas tradições culturais que compõem a sociedade. Reconhecidamente recebeu as influências culturais dos povos originários, de povos trazidos do continente africano e de europeus, o que remonta ao violento processo de colonização. Hoje ela é amplamente praticada no Brasil e em outros lugares do mundo, existindo entre os terreiros de Umbanda uma grande diversidade de práticas rituais, já que ela constantemente agrega novos elementos, sendo também essa fluidez e pluralidade interna uma de suas principais características. A partir da hibridez característica da Umbanda, buscarei compreendê-la sob uma visão crítica pós-colonial. Para isso, analisarei esses elementos através do diálogo de autores como Gilroy, Bhabha e Hall, seus estudos diaspóricos e olhar sobre os processos culturais, bem como das chaves do passado, presente e futuro.

Palavras-chave: Umbanda, religião Afro-indígena-brasileira, hibridismo, pós-colonialismos.

Abstract: Umbanda is a Brazilian religion that brings together diverse cultural traditions that makes up society. Admittedly, it received the cultural influences of the native peoples, peoples brought from the African continent and Europeans, which goes back to the violent process of colonization. Today it is widely practiced in Brazil and elsewhere in the world, with a great diversity of ritual practices among Umbanda's terreiros, since it constantly adds new elements, and this fluidity and internal plurality is also one of its main characteristics. Based on the characteristic hybridity of Umbanda, I will seek to comprehend it from a critical post-colonial perspective. For this, I will analyze these

¹ Doutoranda do Programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra. Mestre em Direito, na área de Pensamento Jurídico e Relações Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2018) e graduada em Direito pela mesma universidade (2013). Militante de direitos humanos com atuação profissional na área, em virtude do trabalho como servidora pública da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente, tem como áreas de interesse estudos pós-coloniais e sociologia das religiões, com enfoque na Umbanda, religião afro-indígena brasileira.

elements through the dialogue of authors like Gilroy, Bhabha and Hall, their diasporic studies and look at cultural processes, as well as the keys of the past, present and future.

Keywords: Umbanda, Brazilian Afro-Indigenous Religion, hybridism, postcolonialisms.

Resumen: Umbanda es una religión brasileña que combina varias tradiciones culturales que componen la sociedad. Es cierto que recibió las influencias culturales de los pueblos originarios, pueblos traídos del continente africano y europeos, lo que se remonta al violento proceso de colonización. Hoy en día se practica ampliamente en Brasil y otras partes del mundo, teniendo los *terreiros* de Umbanda una gran diversidad de prácticas rituales, ya que constantemente agrega nuevos elementos, y esta fluidez y pluralidad interna es también una de sus principales características. A partir de la característica hibridación de Umbanda, intentaré entenderla desde una perspectiva crítica poscolonial. Para ello, analizaré estos elementos a través del diálogo de autores como Gilroy, Bhabha y Hall, sus estudios diaspóricos y sus miradas de los procesos culturales, así como las claves del pasado, presente y futuro.

Palabras clave: Umbanda, religión afro-indígena-brasileña, hibridez, poscolonialismos.

Introdução

Fui criada desde pequena no kardecismo² e nem batizada na igreja católica eu sou, como é o padrão no Brasil. Minha base espiritual me permitiu entender a vida a partir da crença na existência da reencarnação, da comunicação dos espíritos através da mediunidade, da prática da caridade e busca por transformação pessoal. E essa base foi fundamental para minha trajetória que, no início de 2015, se desenrolou em outro caminho, a Umbanda.

Hoje, cinco anos se passaram com a Umbanda fazendo parte do meu cotidiano. Nesse período, participei como membro de três diferentes terreiros³ de Umbanda no Rio de Janeiro e, mesmo que agora distante, faço parte da União Umbandista, Luz, Caridade e Amor (Única).⁴

Cada terreiro ao qual pertenci, bem como os que visitei, era um mundo diverso, com seus ritos próprios e enfoques diferentes. Aos olhares menos atentos, parece até que cada um desses lugares pertencia a uma religião diferente. Todavia, em todos eu encontrei a “manifestação do espírito para a prática da caridade”⁵ e um sentimento de pertencimento a Umbanda, no qual os membros se reconheciam, apesar da consciência dessas diferenças internas, e se sentiam unidos sob a mesma fé.

As divergências entre praticantes e estudiosos da Umbanda estão presentes desde à sua origem. Existem grupos que defendem que seu surgimento se deu a partir do kardecismo, através do médium Zélio de Moraes, outros que contrariam essa visão dizendo que ela era uma prática muito anterior, partindo da

premissa de que a origem da umbanda não está no kardecismo, e sim na macumba, uma forma de religiosidade tão antiga quanto o candomblé, que remonta aos séculos XIX e também ao XVIII. Não diminuindo o valor dos trabalhos de toda uma leva de pesquisadores – Bastide (1985), Brown (1985), Ortiz (1999), Negrão (1996), Oliveira (2007) – que crêem que a umbanda nasceu do kardecismo, trago ao debate uma outra visão: a umbanda *branca*, essa sim, nasceu do kardecismo, mas como vimos, esta é apenas uma das modalidades; várias outras umbandas dialogam muito mais com o candomblé e a macumba, e não deixam de ser umbanda (Fernandes, 2013: 630).

² Religião que teve seu surgimento na França, em 1857, através da publicação do *Livro dos Espíritos*, pelo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, que usava o pseudônimo Allan Kardec. Através desta obra e de outras, Kardec estudou fenômenos espirituais e mediúnicos, buscando tratá-los a partir de uma visão científica e filosófica, codificando o que mais tarde ficaria conhecido como espiritismo/kardecismo. Essa doutrina foi levada ao Brasil, sendo hoje o país com o maior número de espíritas no mundo.

³ Lugar onde ocorrem sessões de Candomblé, Umbanda, ou outros tipos de ritos chamados no Brasil de origem de afro-brasileira;

⁴ Disponível em <https://www.facebook.com/unicaumbanda>, consultado em 05/11/2020.

⁵ Essa frase é uma frase escutada em diversos terreiros, que descreve e fala da missão da Umbanda.

Entretanto, apesar dessas divergências, trago aqui o principal mito de sua fundação da Umbanda, que diz que ela foi anunciada no Município de São Gonçalo, no Rio de Janeiro, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas através do médium Zélio de Moraes. Na minha experiência como frequentadora e participante, posso dizer que esse é o mito mais difundido nos terreiros quando se fala do surgimento da Umbanda no Brasil, estabelecendo uma história comum a partir do qual se erguem os mais diferentes grupos.

Conta a história que

Zélio Fernandino de Moraes nasceu em 1891, no município de São Gonçalo, Rio de Janeiro. Aos 17 anos, quando se preparava para ingressar nas Forças Armadas, começou a falar de uma forma estranha, em tom manso e sotaque diferente, semelhante a um senhor de bastante idade. A família desconfiou que era algum tipo de distúrbio mental, e o encaminhou a um tio psiquiatra. No entanto, não foi encontrado os sintomas de Zélio em nenhuma literatura médica, até que seu tio sugeriu à família que o encaminhasse a um padre, para que fosse feito um ritual de exorcismo. Procuraram, então, um padre da família, que após fazer o tal ritual de exorcismo não conseguiu nenhum resultado. De repente, Zélio foi acometido por uma estranha paralisia, a qual os médicos não conseguiram encontrar a cura. Até que, num ato surpreendente, ele levantou do leito e afirmou: “amanhã estarei curado”. Ao ser levado pela mãe a uma curandeira, Zélio ouviu que tinha o dom da mediunidade, e que deveria trabalhar pela caridade. Seu pai, apesar de não frequentar nenhum centro espírita, era um leitor assíduo das obras de Allan Kardec e adepto do espiritismo. Foi quando, no dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Lá chegando, foi convidado a sentar-se na mesa. Logo em seguida, contrariando as normas do culto realizado, Zélio levantou-se e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa na qual se realizava o trabalho. Iniciou-se, então, uma estranha confusão no local, ele e outros médiuns começaram a apresentar incorporações de caboclos e preto-velhos. Ao ser advertido, a entidade incorporada no rapaz perguntou por qual motivo as mensagens de pretos e índios eram repelidas. O médium vidente perguntou por que a entidade falava como um índio, de cultura claramente atrasada, já que estava enxergando vestes jesuítas e uma aura de luz. Ele responde: “**Se julgam atrasados espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o Plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados.** E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim”. Afirmou também que tinha sido um padre jesuíta em Portugal, por isto o vidente enxergava as vestes jesuítas, mas na última encarnação este tinha vivido com um caboclo brasileiro. No outro dia, na casa de Zélio, sob os olhares de membros da Federação Espírita de Niterói, parentes, amigos, e uma multidão de curiosos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas “desceu” e usou as seguintes palavras: “Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos africanos, que haviam sido escrav[izados] e que ao desencarnar não encontram campo de ação nos

remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno, será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo”. A entidade também disse que os participantes deveriam estar vestidos de branco e o atendimento a todos seria gratuito. Disse também que estava nascendo uma nova religião e que se chamaria Umbanda (Oliveira, 2007: 160-162).⁶

Através deste mito de origem, ela declara suas principais influências/bases culturais, onde, com base também no Evangelho de Jesus, os espíritos de pretos africanos, que foram escravizados, e índios nativos também pudessem dar suas mensagens aos “humildes”. Ainda com resquícios de um discurso “gilberto freyriano”,⁷ a Umbanda é por muitos considerada a união dos saberes espirituais negros, indígenas e europeus, que comporia a sociedade brasileira.

O mito, e ousar dizer a própria Umbanda, traz diversos traços potentes: de falar aos humildes “qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social”, dar voz aos grupos mais invisibilizados dentro da sociedade brasileira, trabalhar sob uma perspectiva de valorização da pluralidade e reconhecimento positivo de seu próprio hibridismo. Ao mesmo tempo, reproduz em muitos momentos preconceitos coloniais, seja pela presença de uma certa ideia idealizada de “democracia racial” ou mesmo através de visões racistas, como a associação no mito de Zélio das práticas religiosas existentes entre a população negra da época de forma pejorativa, classificando como deturpadas as “seitas negras” e “trabalhos de feitiçarias”. O que se percebe a partir disso é que a Umbanda é essa colcha de retalhos, complexa e, por vezes, contraditória.

Esse trabalho nasce dessas observações iniciais para buscar compreender esse fenômeno cultural que, além de trazer desde sua constituição diversas matrizes, está constantemente em movimento e se adequa a cada contexto específico, elementos reconhecidos pelos seus praticantes como seus potenciais. Para tanto, buscarei a partir do diálogo de autores como Gilroy, Bhabha e Hall e de seus estudos diaspóricos, analisar essa combinação de elementos dentro da Umbanda e sua pluralidade a partir de uma crítica pós-colonial.

Processos culturais e hibridismo numa perspectiva pós-colonial

⁶ Busquei no anexo da dissertação de José Henrique Motta de Oliveira (2007) a base para a exposição do Mito Fundador Umbandista. O historiador buscou a narrativa do mito num site de cunho doutrinário. – Grifou-se

⁷ Referência ao livro Casa Grande Senzala (1933) do autor Gilberto Freyre.

Partindo da noção, trazida por alguns intelectuais pós-coloniais, de que a cultura em si é irremediavelmente impura, entendo que as ferramentas de análise de autores como Gilroy, Bhabha e Hall são capazes de lançar alguma luz à complexidade da Umbanda, enquanto fenômeno cultural. Cabe destacar que esses autores estão marcados por histórias de desenraizamento e reterritorialização, situados num entrelugar, e por isso encontram-se em um terreno fértil para contestar e trazer novos olhares (Bhabha, 1998: 20).

A diáspora negra, em que a sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e história de pertencimento (Gilroy, 2001: 18). Ela se apresenta como uma alternativa à metafísica da “raça”, a ideia de nação e de uma cultura territorial fechada, uma vez que o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido. Além disso, “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (Hall, 2003: 27), subvertendo os modelos culturais tradicionais, que giram muito em torno de uma ideia de unidade essencial, indivisibilidade e homogeneidade interna.

Desse modo, ao analisarem os fenômenos culturais e identidades ligada à diáspora negra, esses autores trazem novos elementos para entender a questão da cultura em um sentido mais geral. A partir destes elementos, é possível entender a cultura de uma forma menos estática, mas como um processo, com diversas influências, que une elementos heterogêneos, e fruto de um complexo acúmulo histórico.

Para compreender a questão da duplicidade e a mistura cultural, em seu livro *O Atlântico Negro*, Gilroy analisa a identidade que perpassa a vivência dos negros ingleses, buscando fugir tanto da noção de particularismo étnico, como também da ideia de nacionalismo (2001: 37). Ele afirma que já foram demonstrados os limites das abordagens que olham a questão da identidade e culturas políticas pela perspectiva da fixidez (Gilroy, 2001: 260) e, para fugir de uma lógica estreita de simplificações étnicas, busca propor um novo método de análise para entender a cultura.

A partir dessa questão, ele desenvolve uma nova unidade de análise, um novo “cronotopo”, recorrendo à “imagem de navios em movimento pelos espaços da Europa, América, África e o Caribe, como um símbolo organizador central para esse empreendimento” (Gilroy, 2001: 38). Tal ideia permitiria fugir de uma rigidez e pensar as pessoas se deslocando através das culturas, em movimento constante.

Para um novo entendimento dos processos culturais, ele apresenta o desenvolvimento musical negro. Afirma que a vitalidade e complexidade dessa cultura musical oferece um meio de ir além das oposições essencialistas e pseudopluralistas, de

um lado, e entre concepções totalizantes de tradição, modernidade e pós-modernidade do outro (Gilroy, 2001: 93). Ele ainda acrescenta que

a circulação e a música pelo Atlântico negro explode a estrutura dualista que coloca a África, a autenticidade, a pureza e a origem em crua oposição às Américas, à hibridez, à crioulização e ao desenraizamento. Durante um longo período, tem havido (pelo menos) um tráfego bilateral entre as formas culturais africanas e as culturas políticas dos negros da diáspora (Gilroy, 2001: 371).

A partir da ideia-chave da diáspora, Gilroy propõe enxergar “não a ‘raça’, e sim formas geo-políticas e geo-culturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (Gilroy, 2001: 25). A partir desses estudos e da ideia de interação, ele cria uma importante ferramenta para pensar elementos híbridos, típicos dos territórios marcados pela colonização, visto que possibilita compreendê-los a partir de uma perspectiva transnacional e intercultural (Gilroy, 2001: 57).

Apresentando um novo olhar sobre a cultura, fugindo das correntes absolutistas culturais propagadas, Gilroy afirma nesse intercâmbio que

[a] contaminação líquida do mar envolveu tanto mistura quanto movimento. Dirigindo a atenção repetidamente às experiências de cruzamento e a outras histórias translocais, a ideia de Atlântico negro pode não só aprofundar nossa compreensão sobre o poder comercial e estatal com o território e com o espaço, mas também resume alguns dos árdios problemas conceituais que podem aprisionar ou enrijecer a própria ideia de cultura (Gilroy, 2001:15).

Ao final, Gilroy conclui que sua proposta se dá, acima de tudo, como forma de representar a inevitabilidade e o valor legítimo da mutação, da mistura e da hibridez (Gilroy, 2001: 415).

Esse conceito de hibridismo foi retomado por Homi Bhabha ao analisar a cultura no contexto pós-colonial, ou seja, culturas marcadas pela história da colonização e deslocamentos de espaços e origens, sejam eles migrações colônia/metrópole ou os forçados devido à violência da escravatura. Para ele, essa aproximação e justaposição de elementos culturais diferentes nessas comunidades acabou por forçar a visibilidade do hibridismo cultural.

O fenômeno do hibridismo faz redefinir a própria ideia de cultura em seu sentido clássico, como sistema monolítico, estável, com origem comum (Bhabha, 1998: 24). A partir dessas experiências no chamado Novo Mundo, o hibridismo, como coexistência de saberes contraditórios (crenças múltiplas), com sua indeterminação e imprevisibilidade,

desestabiliza a dualidade colonial e macula o reconhecimento da autoridade, possuindo até um certo caráter subversivo (Bhabha, 1998: 166-168).

E mesmo que haja misturas de culturas pré-existentes, o hibridismo, esse trabalho cultural fronteiriço,

exige um encontro com ‘o novo’ que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social e precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente (Bhabha, 1998: 27).

Bhabha alerta para uma certa ambiguidade do conceito. Se de um lado o hibridismo cultural tem um papel de resistência à modernidade e às suas ofensivas assimilacionistas, sendo este elemento descontínuo e em desacordo com ela, de outro, no ato de tradução, ele acaba por reinscrever no mundo o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade (Bhabha, 1998: 26). É importante entender que hibridismo cultural não se trata nem de relativismo cultural nem de uma grande síntese das tensões entre duas culturas. Na verdade, ele é uma espécie de infiltração de saberes recusados no discurso dominante que deixa, assim, de ser unitário (Bhabha, 1998: 165).

Importante entender que o hibridismo não é exclusividade das Américas, apesar de serem locais em que ele fica evidente. Pelo contrário, Bhabha destaca que toda cultura é híbrida, ou seja, fruto de um processo de tradução cultural, de ressignificação de símbolos culturais tradicionais (Bhabha, apud Souza, 2004: 126-127). Portanto, para ele a cultura precisa ser vista como “produção desigual e incompleta de significação e valores, muitas vezes resultantes das demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência cultural” (Bhabha, 1992: 47).⁸

Ao final, ele entende que a cultura é fronteira, passagem, travessia, (des)encontros de vozes dissonantes. O “local da cultura” de Bhabha é outro lugar de enunciação, do híbrido, do ‘inadequado’, espaço intermediário capaz de intervir no aqui e no agora, é terreno fértil para a contestação e inovação (Bhabha, 1998: 20; 27).

Stuart Hall, por sua vez, também busca entender os processos culturais diaspóricos, principalmente a partir da experiência no Caribe, ante a sua capacidade de se lançar sobre as complexidades (Hall, 2003: 25-26). Ele problematiza a questão da cultura

⁸ Original: “an uneven, incomplete production of meaning and value, often composed of incommensurable demands and practices, and produced in the act of social survival”.

entendendo-a como uma produção que nunca se completa, não como um fato estático que se reproduz, mas como uma permanente construção (Hall, 1996: 68).

Uma das formas de olhar o fenômeno cultural é entendê-lo a partir de um compartilhamento de uma ancestralidade e história em comum, que torna aquele povo uno, com características que resistem à passagem do tempo (Hall, 1996: 68). Para tanto, o esforço para descobrir essa origem comum giraria em torno de uma verdadeira escavação do passado, um retorno à “essência”.

Todavia, Hall assevera que esse esforço seria apenas uma forma de impor uma coerência imaginária à experiência da dispersão presente nas diásporas forçadas (Hall, 1996: 69), mas, como metáfora, não pode ser interpretada literalmente. Isso porque

[n]ossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. (...) Todos os que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com a história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. (Hall, 2003:30)

A história do Caribe e de experiências diaspóricas similares indicam que, paradoxalmente, foi exatamente o desenraizamento e a privação de acesso ao seu passado que permitiu a unificação dos povos através dessas diferenças (Hall, 1996: 70). Na verdade, como diria Gilroy, as culturas do Atlântico negro criaram vínculos a partir de consolação e mediação do sofrimento compartilhado (Gilroy, 2001: 13).

Essa forma de visualizar a cultura permite a união através das diferenças, uma vez que a única história comum desses grupos foi a da colonização, experiência profundamente formadora para as sociedades do chamado Novo Mundo. Todavia, a experiência colonial não constitui em si uma origem comum (Hall, 1996: 71). Ou seja, “[e]m toda parte, hibridismo, *différance*” (Hall, 2003: 33), desafiando as estruturas binárias fixas, que estabilizam a representação, permitindo abarcar aquilo que não se completa, que permanece em movimento.

Essas culturas híbridas, como diz Hall “irremediavelmente ‘impuras’” (2003: 34) muitas vezes se apropriam criticamente dos elementos dominantes e os “crioulizam”, dando novas cargas simbólicas. Portanto, assim como Bhabha, Hall também indica que possuem uma certa potência subversiva ao transformar e combinar de formas novas e inusitadas elementos diversos.

Contudo, Stuart Hall não sugere uma formação sincrética na qual os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Ele nos lembra que

a diferença cultural é sempre inscrita nas relações de poder, sobretudo nas relações de dependência e subordinação sustentadas pelo colonialismo (Hall, 2003: 34).

Para ele, essa é a forma da produção da cultura, que não pode ser vista dentro de uma lógica centro/periferia ou mesmo de uma visão nostálgica de retorno ao passado, já que não há como traçar uma origem que não seja “uma cadeia tortuosa e descontínua de conexões” (Hall, 2003: 38). Pelo contrário, as pessoas pertencentes a essas culturas híbridas são obrigadas a renunciar ao sonho de uma pureza cultural “perdida”, um absolutismo étnico, porque são culturas irrevogavelmente traduzidas, transportada entre fronteiras. Elas carregam os traços das culturas “tradicionais”, que são várias, mas estão permanentemente negociando com as novas culturas em que vivem, sem qualquer possibilidade de unificação no sentido clássico (Hall, 2006: 88-89).

Por fim, para entender o fenômeno cultural da Umbanda, parto da ideia de hibridização, que se refere

ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. Uma consequência da hibridização é a desterritorialização, fenômeno pelo qual modos culturais desvinculam-se de seus espaços e tempos originais e são transplantados para outros espaços e tempos nos quais mantêm aproximadamente os mesmos traços iniciais. O fenômeno da hibridização é por vezes designado como de sincretismo ou mestiçagem.

A hibridização não é mero fenômeno de superfície que consiste na mesclagem, por mútua exposição, de modos culturais distintos ou antagônicos. Produz-se de fato, primordialmente, em sua expressão radical, graças à mediação de elementos híbridos (orientados ao mesmo tempo para o racional e o afetivo, o lógico e o alógico, o eidético e o biótipo, o latente e o patente) que, por transdução, constituem os novos sentidos num processo dinâmico e continuado (v. cultura emergente) (Coelho Netto, 1997: 124-125).

A partir dessas noções trazidas pelos autores, bem como das chaves do passado, presente e futuro, proponho analisar a Umbanda a partir deste olhar sobre a cultura e os processos culturais. No passado, como processo de compartilhamento de origens comuns baseada na diferença, a Umbanda recria essa ideia não apenas de um mito fundador (Hall, 2003: 29), como a história do Zélio de Moraes, mas principalmente a partir de uma ancestralidade imaginativa das matrizes que se fundiram para gerá-la. No seu presente, se une a partir de elementos comuns e de diferenças, mas sob uma fé e sentimento de pertença compartilhado. E aponta para um futuro plural, com o reconhecimento de uma união dentro da diversidade e heterogeneidade e, principalmente, de sua permanente mutação.

A Umbanda e seu processo de construção cultural

Olhar para o passado: as três presenças na Umbanda e seu surgimento

Analisando esta religião brasileira recente, mas que traz em sua origem a união de matrizes espirituais preexistentes, às quais é associada, podemos dizer que a Umbanda ao mesmo tempo é fruto do seu tempo e território, e como fenômeno cultural ela remonta metaforicamente a um passado. Entendo que analisar a Umbanda a partir das suas ancestralidades tem um papel importante para compreendê-la, mesmo porque, o discurso presente atualmente nos terreiros parte dessa crença, da mescla de ‘passados’ para constituir seus ritos e práticas atuais.

Como afirma Hall, esse “desvio através de seus passados” (Hall, 2003: 44) nos capacita, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, uma recriação.

[N]ão é jamais uma essência fixa que se mantenha, imutável, fora da história e da cultura. Nem é, dentro de nós, algum espírito transcendental e universal no qual a história não fez marcas fundamentais. Também não é “de uma vez para sempre”. Não é uma origem fixa à qual possamos fazer um retorno final e absoluto. E, é claro, não é um simples fantasma. Mas é *alguma coisa* - não um mero artifício da imaginação. Tem suas histórias - e as histórias, por sua vez, têm seus efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado continua a nos falar. Mas já não é como um simples passado factual que se dirige a nós, pois nossa relação com ele, como a relação de uma criança com a mãe, é sempre já “depois da separação”. É construído sempre por intermédio da memória, fantasia, narrativa e mito (Hall, 1996: 70).

Todavia, é preciso lembrar que a fusão desses elementos e o encontro cultural entre essas crenças e visões de mundo remetem ao violento processo colonial, marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão e pela longa tutela e dependência colonial (Hall, 2003: 30). É este o contexto por trás da história brasileira e que, conseqüentemente, está também presente no imaginário umbandista de combinação de elementos diversos. Essa compreensão é fundamental porque esses fenômenos aglutinadores, que buscam integrar elementos culturais diversos, não curam as feridas da colonização e as histórias de violência desses povos (Clifford, 1999: 307).

Assim, utilizando o recurso de Hall para a análise da cultura cinematográfica do Caribe (Hall, 1996: 72), recorro aqui a repensar a Umbanda diante das três presenças fundamentais consagradas no mundo umbandista: *presenças africanas*, dos diversos grupos dispersos forçadamente através do tráfico de escravizados no Brasil; o que vou chamar aqui de *presenças ameríndias*, dos diferentes povos previamente presentes no

território brasileiro e os primeiros a sofrerem os impactos da colonização; e *presenças europeias*, através da influência do catolicismo e do kardecismo.

Dessa forma, buscarei entender as continuidades e rupturas presentes na Umbanda, reproduzidas neste encontro cultural traumático que foi a experiência colonial. Darei especial atenção às presenças africanas e ameríndias, uma vez que trazem elementos historicamente mais invisibilizados em detrimento dos elementos europeus, na sua consolidação.

Apesar de entender esse hibridismo formador da Umbanda, pretendo fugir de uma análise binária simplista. Atentando aos que os autores trazem, não proponho aqui idealizar sem quaisquer críticas a construção de conceitos aglutinadores de diferenças, uma vez que encobrem, por muitas vezes, as relações de poder existentes entre esses elementos.

Presenças africanas: Apesar da carga reducionista da diversidade religiosa do continente africano, a Umbanda é considerada por muitos, inclusive de forma oficial pelo próprio Estado Brasileiro⁹ como uma religião de matriz “africana”, apenas por algumas influências, sem considerar a diversidade religiosa presente no continente. Deste modo, esta presença é uma das mais comentadas e também mais polêmicas dentro do mundo umbandista.

Seja na tentativa de esconder a existência de elementos considerados mais “africanizados” da religião, seja exaltando-a como uma das suas principais influenciadoras, não se pode negar que a marca da diáspora negra se fez fundamental na construção da diversidade da Umbanda. Inclusive pelo fato do prolongado tempo de escravidão no Brasil, estabelecendo contínuos contatos entre países africanos e o território brasileiro (Gilroy, 2001: 11-12).

Como menciona Hall, o termo “África” é uma construção moderna, que se refere a diversos povos, tribos, culturas e línguas diferentes do continente africano (2003: 31), trazidos para o Brasil através do tráfico de escravizados. Mesmo que como tentativa, resgatar essas mais diferentes etnias e possíveis transformações que operaram no Brasil, mereceria, por si só, um estudo extremamente cuidadoso, que foge ao objetivo deste artigo. Entretanto, cabe mencionar brevemente algumas delas.

⁹ Como exemplo, trago a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que, em seu art. 24, declara o direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm - consultado dia 07-01-2020

Trago aqui a Tradição Congo, da região que hoje compreende o Gabão, Zaire, Congo e Angola, que influenciou a “performance ritual (música, dança, transe), na pictografia (ponto riscado,¹⁰ simbolismo das cores) e nos elementos ritualísticos (pemba,¹¹ plantas, pedras) [...] e o culto aos mortos, o culto à natureza e o dogma da reencarnação” (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 40). A Tradição Iorubá, uma das mais conhecidas no Brasil por influenciar também o Candomblé, da região que hoje compreende uma parte da Nigéria e Benin, trouxe o culto aos orixás (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 44-48), extremamente ressignificados na visão umbandista, encarando-os como emanções da divindade única, como forças da natureza. Por último, a Tradição Muçulmana, que João do Rio, já em 1904, identificava pelo nome de *alufás*:

Os *alufás* têm um rito diverso. São maometanos com um fundo de misticismo. Quase todos dão para estudara religião, e os próprios malandros que lhes usurpam o título sabem mais que os *orixás*. Logo depois do *suma* ou batismo e da circuncisão ou *kola*, os *alufás* habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é o *kissium*, a prece. Rezam ao tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr-do-sol. Eu os vi, retintos, com a cara reluzente entre as barbas brancas, fazendo o *aluma gariba*, quando o crescente lunar aparecia no céu. Para essas preces, vestem o *abadá*, uma túnica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um *filá* vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite, o *kissium* continua, sentados eles em pele de carneiro ou de tigre (Rio, 1976: 9).

Embora tenham emergido hibridismos semelhantes na esteira da colonização, como a combinação dos deuses africanos com os santos cristãos no universo do vodu haitiano (Hall, 2003: 32), a mistura específica desses elementos para gerar a Umbanda é única. Falando sobre essa presença africana no Caribe, Hall menciona algo facilmente aplicável à Umbanda e a mistura dessas tradições trazidas da África para o Brasil. De certa forma, para ele a África está presente

no universo religioso hibridizado no vudu haitiano, pocomania, pentecostalismo nativo, batistas negros, rastafarianismo e os santos negros do catolicismo latino-americano. O paradoxo é que foram o desenraizamento da escravidão e do tráfico e a inserção na grande lavoura (bem como da economia simbólica) do mundo ocidental que ‘unificaram’ esses povos através de suas diferenças, no mesmo momento em que eles eram privados do acesso direto a seu passado (Hall, 1996: 70).

Ocorre que, como indica Hall, a África na Umbanda “adquiriu um valor imaginativo ou figurativo, que podemos sentir e nomear” (Hall, 1996: 73). Contudo, esse

¹⁰ São figuras e símbolos mágicos, normalmente riscadas com um tipo específico de giz, chamado de pemba, no chão ou na tábua de madeira, que traduzem os elementos e linhas de trabalho de cada entidade que trabalha na Umbanda.

¹¹ Espécie de giz de calcário utilizada para riscar os pontos e em outros rituais.

“retorno” é apenas um recurso metafórico, uma vez que a África original não se encontra mais, ela foi transformada e ressignificada pelos grupos e pela história.

Desta forma, não devemos ser coniventes com uma visão colonial reduzindo a África “a significados icônicos de um passado africano genérico e ideal” (Gilroy, 2001: 24). O fundamental é entender como a África se transformou no Novo Mundo e, principalmente “como essa ‘África’ fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos” (Hall, 2003:40-41).

Hoje, na Umbanda, essa *presença africana* se faz forte através do culto dos espíritos de “pretos velhos”, trazendo o arquétipo do negro escravizado no Brasil. Carinhosamente chamados de “vovôs” e “vovós”, os pretos velhos carregam as marcas dos aprendizados duros da colonização e escravidão. Grandes conhecedores de magia, são reconhecidos por possuir uma grande humildade e sabedoria, mas também pela sua capacidade de resistência e enfrentamento, aconselhando os encarnados que passam por situações difíceis (Martins e Macedo, 2010: 125-126).

Muitos deles adotam nomes portugueses, como “Vovô Joaquim”, “Vovó Chica” e possuem em sua grande maioria uma grande relação com elementos católicos, como a figura de Jesus e outros Santos Católicos, terços e a cruz. Não se pode deixar de ressaltar que isso remete ao batismo católico forçado a que eram submetidos os negros trazidos para o Brasil (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 51). Esse hibridismo traz em sua origem uma estratégia de dominação pelo colonizador para que toda a sociedade operasse sobre valores comuns (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 47), mas também pode ser visto como resistência desses grupos, que se apropriam criticamente destes elementos, dando novas cargas simbólicas (Hall, 2003: 34) e com isso garantiam a sobrevivência (mesmo que combinada) de alguns de seus elementos religiosos.

Presenças ameríndias: A presença ameríndia existe no imaginário umbandista como um elo espiritual com os povos originários do Brasil, nessa mistura de culturas. Isso fica evidente com o culto, na grande maioria dos terreiros, da falange de espíritos dos “caboclos”. Para o Pai de Santo Luiz Antonio Martins, “o índio brasileiro, com sua destemida e divina arrogância no trato com o colonizador português, resistindo ao máximo por amor, acima de qualquer coisa, à sua liberdade, define, perfeitamente, estes grandes seres” (Martins e Macedo, 2010: 127).

Nos rituais atuais, os caboclos são considerados “exímios aconselhadores invocando as forças da espiritualidade e da natureza, sobretudo das matas” (Peixoto, 2017: 37). Através de ervas, fumo e cânticos, os caboclos aconselham e curam mazelas espirituais e físicas. Deste modo, grande parte dos recursos utilizados na Umbanda a partir da presença desse culto aos caboclos remete a diversas práticas indígenas hoje conhecidas como pajelança, que seria a medicina indígena praticada pelo pajé (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 37).

Não entrando na questão, já tratada no tópico anterior, da problemática de reduzir a uma só ideia uma diversidade enorme de povos e visões de mundo, pretendo aqui trabalhar um outro ponto. Apesar de ser retratado de forma altiva, destemida e que resistiu ao processo de colonização, figura do caboclo na Umbanda é passível de questionamento. Isso porque

[a] resistência indígena nas últimas décadas rejeita a condição de caboclo, pois este termo, que recebe conotações pejorativas em várias cidades do interior, fora inicialmente utilizado para designar “índios mansos”, que se submetiam pacificamente à dominação pelas elites euro-brasileiras. Transformar um índio em caboclo era um processo que começava pela conversão de uma alma “selvagem” à fé cristã. (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 37)

Deste modo, a Umbanda aqui traz essa presença indígena de uma forma bem contraditória. Ao mesmo tempo em que há a valorização de um grupo excluído na sociedade brasileira, ela romantiza a figura do indígena e reproduz em certa medida uma aura da dominação do grupo no momento da colonização. Talvez aqui esse hibridismo carregue o elemento ambivalente que Bhabha menciona, em que ao mesmo tempo traz um papel de resistência à modernidade e às suas ofensivas assimilacionistas, mas acaba por reinscrevê-la no mundo o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade (Bhabha, 1998: 26).

Presenças europeias: A presença europeia se faz de duas formas na Umbanda, seja na influência do catolicismo, com a existência nos terreiros de santos católicos, rezas, elementos rituais como cruzeiros e valorização de figuras como Jesus, seja pela filosofia moderna do kardecismo, com a busca racional de explicação para os fenômenos mediúnicos e para os rituais. Como já mencionado, no caso da Umbanda, como em diversos lugares que foram colonizados, essas práticas híbridas com o catolicismo foram fruto de imposição da religião e da forma de pensar europeia aos povos ameríndios e aos africanos trazidos ao continente para serem escravizados.

Foi através da ideia de expansão da fé cristã que os portugueses justificaram seus processos violentos de dominação política, cultural e econômica praticados durante o período colonial (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 53). A colonização criou a noção de superioridade cultural da cultura europeia e inferioridade dos demais povos, como africanos e ameríndios, ideia que permanece arraigada no senso comum brasileiro e também na Umbanda.

Deste modo, muitas vezes os Orixás cultuados na Umbanda, pela imposição no passado de uma única fé, a fé cristã, foram associados às figuras de santos católicos, combinação esta que permanece até hoje em diversos terreiros. Outro resquício dessa noção de superioridade é o preconceito até hoje com práticas rituais consideradas mais “negras” e associadas a algo mais primitivo, como os sacrifícios de animais (Trindade, 2019: 40), utilização de atabaques, guias e trabalhos com Exu.¹²

Um exemplo disso é o do Benjamim Figueiredo, médium fundador de um terreiro tradicional no Rio de Janeiro chamado Tenda Espírita Mirim,¹³ que, apesar de ter sido preparado na Umbanda por Zélio de Moraes, tinha concepções ritualísticas bem diferentes dele. Na Tenda Mirim não eram usadas velas nem colares ritualísticos (guias) e ele se orgulhava de nunca ter trabalhado com Exu (Trindade, 2019: 27-28).

Cabe dizer que, por volta de 1941, quando foi realizado o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda,

[a]lguns estudiosos apontam nessa primeira tentativa de consolidação da Umbanda forte tendência de desafricanização e embranquecimento da Umbanda, uma vez que os demais líderes das Religiões Afro-Brasileiras foram excluídos desse encontro histórico. Alegam também a lavagem branca da origem da Umbanda pode ser encontrada em denominações comuns à época, como Umbanda Pura, Umbanda Limpa, Umbanda Branca e Umbanda da Linha Branca no sentido de “magia branca”. Termos que contrastavam com a magia negra e linha negra, associadas com o mal. (Trindade, 2019: 59)

Atualmente, a crescente discussão sobre o processo colonial brasileiro, gerado na sociedade a partir de movimentos sociais e acadêmicos, tem levado a discussões internas

¹² Exu é uma falange trabalhadora da Umbanda dentro do denominado de “Povo de Rua”, onde se manifestam espíritos que arquetipicamente trazem traços “mundanos” e trabalham na limpeza de energias mais densas. Muitas religiões judaico-cristãs associam essa figura ao Diabo cristão por virem representados muitas vezes com cartolas, capas pretas, tridentes, às vezes chifres, ou mesmo se apresentarem como figuras cadavéricas. Os espíritos femininos, por sua vez, são representados com vestidos e roupas provocantes, e são muito associados pejorativamente, por essa visão, a prostitutas. Contudo, a falange de Exu subverte essa lógica binária de bem e mal, sendo encarada como energia complementar e fundamental, trabalhando em harmonia com as outras falanges da Umbanda.

¹³ Hoje o terreiro conta com 11 filiais em diferentes bairros da cidade do Rio de Janeiro e também em diferentes cidades do Estado do Rio de Janeiro. Também conta com filiais em Lisboa e Londres.

nos terreiros acerca da permanência desse pensamento colonial dos umbandistas. Portanto, apesar da maioria dos umbandistas visualizar a potência da mistura, é preciso reconhecer que grande parte das vezes essa valorização da hibridez é feita de forma acrítica e acaba por encobrir as relações de poder e violência que estão por trás dessa suposta unidade. Desta forma, a união não é necessariamente valorização das diferenças, muitas vezes opera na relação dominação/resistência.

Vale ressaltar que o hibridismo não é

[...] um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. [...] O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento (Bhabha, 1998: 165).

Essa rede de influências, e as críticas aos processos em que ocorreram, além da singularidade da forma como foram combinadas é também um dos elementos que ajudam a entender o fenômeno cultural da Umbanda. Ao final, retomando a ideia de Gilroy (2001: 38) e trazendo essa rede de influências e as críticas e contrariedades presentes nesses processos, concluo que a melhor forma de analisar essas presenças é entendendo-as não como estáticas, mas a partir de uma perspectiva transnacional e intercultural (Gilroy, 2001: 57), na qual estão movimento e trânsito constante entre a África, América e Europa.

Deste modo, é preciso abrir mão de descobrir a verdade e pureza sobre a origem de cada elemento na Umbanda, mesmo porque não é fácil dizer de onde elas se originam (Hall, 2003: 36). O que podemos fazer é entender o que foi feito com essas “tradições” e como elas foram recriadas (Hall, 2003: 44). Talvez a conclusão possível seja a mesma de Gilroy (2001: 415), de que nenhuma matriz dessas também é pura, que mesmo antes de chegarem ao Brasil elas já se influenciavam reciprocamente.

Olhar para o presente: as giras e elementos rituais

A partir desse retorno ao passado, mesmo que como recurso para entender a Umbanda, podemos entender como ela opera e funciona no presente. Para isso, nada mais representativo da Umbanda do que a descrição de uma gira,¹⁴ um dos principais, se não o principal, rituais umbandistas.

¹⁴ Gira é o nome dado ao ritual de Umbanda aberto ao público, onde se manifestam os espíritos de pretos velhos, caboclos, exus etc para dar suas mensagens aos encarnados e promover curas espirituais.

Inclusive, lembro como se fosse hoje da primeira vez que fui a uma, no Templo do Vale do Sol e da Lua,¹⁵ em Maricá, no Rio de Janeiro. Era gira de preto velho. Não sabia bem o que isso significava, mas ao chegar na rua de terra onde ficava o terreiro, identificamos logo a entrada. Adentrar um terreiro já faz parte de todo um ritual: pedir “licença” para entrar antes de passar pelo portão, de forma a saudar o terreno sagrado, ir até a tronqueira,¹⁶ ver as imagens de Zé Pelintra¹⁷ e dos Exus e agradecer por ter chegado em segurança, além de pedir que só entrem as energias que precisam.

A gira normalmente começa com a defumação com ervas, uma forma de limpar o espaço e preparar o ambiente para a abertura do ritual, onde os atabaques¹⁸ e os pontos cantados¹⁹ dão o tom da energia a ser “chamada” no terreiro (Martins e Macedo, 2010: 158-159). Falo isso, mas cada terreiro tem uma abertura diferente. Alguns nem atabaque têm, e o ritmo é dado pelas palmas.

A experiência no terreiro é sinestésica: começa com os cheiros da defumação, nossos olhos são invadidos pelo arco-íris de cores e a diversidade de imagens, entre santos católicos, imagens de orixás, figuras de pessoas indígenas, negras, mulheres com vestidos decotados e homens de cartola e tridente na mão, além da presença de símbolos de diversas religiões. De pés descalços, sentindo a terra, nosso corpo é embalado pela musicalidade, pela dança, tudo está sendo movimentado, girando.

Depois da abertura, era a hora de chamar²⁰ os “pretos velhos”. Com o ritmo do atabaque e os cantos chamavam pelas “santas almas benditas”. Fui vendo médiuns envergando, andando como velhos curvados e sentando em seus banquinhos de madeira para dar seus conselhos a quem foi ali buscar um alento espiritual, cura espiritual e até física. Eram os pretos velhos que já estavam na “terra”.

A partir daí, aguardei chamarem meu nome para minha primeira consulta, que foi com uma das pretas velhas. Nos primeiros momentos eu olhava aquela moça jovem, envergada, com um cachimbo na mão, um galho de arruda em outra e pensava “mas será que isso é mesmo verdade?”. Comecei a escutar uma voz paciente que disse “chega mais

¹⁵ Ver mais <http://www.templodovaledosoledalua.org.br/>.

¹⁶ A tronqueira funciona como um ponto de força energético onde está firmado (ativado) o poder dos guardiões que atuam na Esquerda (Exus, Pombagiras, Malandros etc). Ela funciona como um para-raios, impedindo as forças hostis de se servirem do ambiente religioso.

¹⁷ Entidade que pertence a falange de Malandros dentro da Umbanda.

¹⁸ Atabaque é um instrumento musical de percussão afro-brasileiro, responsável pela musicalidade presente nos terreiros.

¹⁹ Ponto cantado é o nome utilizado para denominar as músicas cantadas nos rituais, equivalentes a orações musicais.

²⁰ Chamada ou Incorporação são termos usados para descrever o ato pelo qual um médium permite, consciente ou inconscientemente, que um espírito se manifeste através de seu corpo.

ao pé da véia, fia”. E sentei no chão, como criança que vai escutar um conselho da avó sábia.

Era um linguajar simples e carinhoso, incompatível com o corpo que via na minha frente. Sei que meus questionamentos aos poucos foram se dissipando e, no fim, quase conseguia ver de fato não a médium, mas a vovó sentada ali. Após uma conversa, conselhos, e movimentos com ervas que ela fez com as mãos, acabei num choro enorme e recebi dela um abraço afetuoso. Umbanda não tem explicação, é sentimento, é fé. Naquele dia eu descobri isso e sai de lá inexplicavelmente mais leve.

Depois desse dia, mais de 5 anos se passaram e uma coisa que tive que aprender nesse tempo na Umbanda é que não existe homogeneidade. Na verdade, vários pais e mães de santo dizem que a sua pluralidade pode ser considerada fundamento religioso. Em diversos terreiros que estive, como médium ou como consulente, encontrei um fundamento diferente: uns com atabaque, outros sem; um não usava guias,²¹ outros usavam guias de diferentes cores; até os pontos cantados mudavam, assim como a forma de abrir e fechar a gira e as falanges²² trabalhadoras daquela casa.

As falanges de trabalho mais conhecidas e que costumam existir em grande parte dos terreiros são as de pretos-velhos, caboclos e exus. Mas como diz o Pai de Santo Norberto Peixoto, nada é fixo na espiritualidade:

Um exemplo clássico disso que estamos falando é a Linha dos Baianos e Malandros, que foram introduzidas pari passu com o crescimento da Umbanda no meio urbano das grandes cidades do centro do país, como São Paulo e Rio de Janeiro. É uma característica regional que ganhou espaço no imaginário umbandista [...] A Umbanda por ser uma religião de inclusão, adapta-se às diversas regiões geográficas do país [...] (Peixoto, 2007: 35-36).

Por esse elemento, atualmente ela excedeu a combinação inicial para incorporar diversos outros elementos, contemplando outros grupos culturais além das ‘presenças’ já citadas. Na diversidade característica do que chamamos de Umbanda, são reconhecidos terreiros com diversas bases, entre elas a maçonaria, com inclusão de vários elementos esotéricos no culto; orientais, com práticas meditativas, reiki, inclusão em sua crença da lei do karma e do trabalho com chakras; ciganas, com trabalho com fogo, ervas e inclusão de uma falange inteira dedicada à comunicação dos espíritos dessa linhagem; além de

²¹ Guia é o nome utilizado nas religiões afro-brasileiras para os colares usados pelos médiuns durante os rituais. Normalmente são feitos de contas coloridas, que variam de acordo com os orixás e entidades, e outros materiais naturais, como pedras, penas, conchas etc.

²² Falanges são agrupamento de espíritos que se apresentam por determinado arquétipo. Entre elas estão a falange de pretos velhos, caboclos, exus, crianças, ciganos etc.

uma base ligadas às práticas das chamadas “plantas de poder”, utilizadas por diversas tribos ao redor do mundo, como a ayahuasca e rapé (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 61-65).

Como diz Patrícia Birman “as umbandas existentes são ricas em variações doutrinárias e seus participantes são exímios mestres em inovar, em assimilar influências, em compor rituais [...] mante[ndo] uma certa unidade sem abrir mão das múltiplas variações” (Birman, 1985: 80). Cada um com sua especificidade, mas todas sob a mesma denominação e pertença cultural, a Umbanda é uma das religiões a assumir e personificar o conceito de hibridismo cultural.

Do presente, olhar para o futuro: reflexões umbandistas, hibridismo e pluralidade

Apesar da compreensão neste artigo de que toda cultura é, em si, impura, existem algumas mais homogêneas, ou assim se pretendem, do que outras. A Umbanda, neste sentido, é aquela que mais do que só deixar visível seu hibridismo, ela assume e se orgulha dessa origem múltipla e diversidade interna. Portanto, com relação à utilização do conceito crítico de hibridismo, a partir dos autores pós-coloniais, entendo que este termo é o que melhor explica a Umbanda enquanto fenômeno cultural, complexificando a questão da justaposição e aglutinações de culturas que ela carrega.

Como visto, a Umbanda traz diversas matrizes e “presenças” que a constituem e, apesar de necessário esse mergulho imaginativo ao passado (Hall, 1996: 69), ela não se resume a esse retorno ancestral. Ela conduz seus esforços em se constituir no presente, aprendendo com diversas tradições anteriores e carregando apenas os elementos necessários para a construção de um futuro.

Ela entende que seu hibridismo é inclusive uma das forças de sua identidade, tanto na sua origem, como no presente, valorizando a questão da mutação, da hibridez e da mistura (Gilroy, 2001: 415). Por isso, permanece agregando sempre elementos novos aos seus cultos, em constante adaptação aos diferentes contextos e realidades. É o que podemos ver nas palavras de Luiz Antonio Martins, pai de santo do Templo do Vale do Sol e da Lua, em Maricá, Rio de Janeiro, que declara que a

religião [umbandista] é um reflexo do nosso povo. Inteiramente brasileira, ela é, em sua essência, uma grande mistura. Assim como na nossa culinária, nossa língua e nosso povo, nossa religião não afasta influência do que for, tudo abarcando e tudo aprendendo a amar e aceitar. [...] Sabemos que o verdadeiro crescimento vem da mistura, não da “pureza”. É com a união dos diferentes que podemos aprender o melhor dos dois e evoluir (Martins e Macedo, 2010: 22).

Por sua vez, Sérgio Navarro Teixeira, dirigente da Fraternidade Umbandista Luz de Aruanda, em Barra Mansa, Rio de Janeiro, também afirma que “a Umbanda pode consolidar-se como religião universalista,²³ com espaço para diversas influências que enriqueceram e fortaleceram os umbandistas, permitindo que observemos em nosso terreiro a presença da matriz católica, da matriz espírita, matriz orientalista etc” (Teixeira, 2019: 62).

Além de não se fechar nas histórias de tradição ancestral, ela extrapola sua própria história de consolidação e tentativas internas de unidade. Vários grupos divergem quanto às formas de práticas rituais ou não se identificam com o mito de sua anunciação pelo médium Zélio de Moraes (Fernandes, 2013: 630). Mas essa

enorme e contraditória bibliografia de escritores umbandistas apenas atesta a impossibilidade de transformar esse universo múltiplo em algo unívoco, estritamente dogmático e doutrinário. Neste sentido, a religião se sedimentou pelas inter-relações das inúmeras vivências religiosas de seus líderes e adeptos, tornando-se pluralista, multicultural e inter-racial (Ligiéro e Ligiéro, 2013: 14)

Deste modo, o que prevaleceu e prevalece até hoje, e arrisco dizer que permanecerá assim, é a sua pluralidade e constante movimento. É o que corrobora o Pai de Santo do Terreiro Templo do Vale do Sol e da Lua:

Não acreditamos na unificação da Umbanda sob nenhuma bandeira que não a da Paz e a do Amor universais. Assim, enquanto duas casas ou tendas discutirem pelo monopólio da verdade seja de cunho ritualístico ou mesmo estatutário, não seremos vistos ao lado de uma ou da outra [...] A única Verdade que sempre reinou e sempre reinará é a Verdade do Amor (Martins e Macedo, 2010: 13).

Cada grupo possui um entendimento próprio sobre a síntese das supostas matrizes espirituais de origem, bem como aglutina novos elementos às suas práticas. No entanto, isso é respeitado e assumido de forma potente pelos seus integrantes, que, apesar das diferenças, se sentem unidos sob a mesma religião. A beleza da Umbanda se faz pela presença dessa fluidez e diversidade interna, evidente não só através das várias matrizes espirituais que a influenciaram, mas também nas diferentes formas no presente de organização ritual.

As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas,

²³ Cabe dizer que esse “universalismo”, extremamente presente nos discursos umbandistas, traz em seu significado o reconhecimento de que toda e qualquer expressão espiritual tem semelhanças e uma origem comum, sendo apenas formas diferentes de entender o divino. É por esse reconhecimento de pontos convergentes em relação a outras práticas religiosas que ela se mantém aberta as suas influências e possui a facilidade de incorporar alguns em seu culto.

que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas *dispersadas* para sempre de sua terra natal, [...] retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular) (Hall, 2006: 88-89).

Desse modo, argumenta-se que “o ‘hibridismo’ e o sincretismo, entendido como fusão entre diferentes tradições culturais, são uma poderosa fonte criativa, gestando novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado” (Hall, 2006: 91). Contudo, a compreensão da Umbanda não está apenas neste resgate às tradições que foram ressignificadas

como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado, reconfigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (Bhabha, 1998: 27).

Suas identidades são “as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença” (Hall, 1996: 75). O seu “sincretismo [ou, melhor, hibridismo] é fluido e móvel, não é rígido nem se cristaliza” (Oliveira, 2007: 21), e é essa uma das suas principais características.

Como grande exemplo dessa fluidez, está em um dos livros do Pai de Santo Norberto Peixoto, do Grupo de Umbanda Triângulo da Fraternidade, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. No prefácio, psicografando²⁴ uma mensagem do espírito Ramatís, ele escreve que “[e]ste livro ainda não está pronto. Na verdade, nunca estará, pois será ampliado e atualizado ininterruptamente, com o passar do tempo, tal como a Umbanda, que se atualiza e se adapta às coletividades conscienciais às quais está inserida” (Peixoto, 2008: 8).

Nota-se, assim, que ela se assume fluida, sabe que está em constante movimento! Todavia, essa fluidez não significa que não exista qualquer núcleo cultural e que a Umbanda seja um fenômeno vazio de conteúdo. Existe um sentimento de unidade entre os terreiros umbandistas, é o que os autores falam sobre a união nas diferenças.

²⁴ Psicografia é o ato de um médium receber uma mensagem escrita de um espírito.

Deste modo, assim como mostra a reflexão de alguns umbandistas, devemos permanecer com o foco no futuro, entendendo as contrariedades da Umbanda, mas também suas potências em aceitar a pluralidade e saber conviver em união com ela. Como diz Gilroy, talvez, através dessas histórias de resistência, podemos pensar que contribuições políticas e filosóficas elas podem produzir no mundo (Gilroy, 2001: 13).

Recorrendo à metáfora do navio de Gilroy, podemos concluir que a Umbanda é um “sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento” (Gilroy, 2001: 38), é uma religião aberta e em eterna construção. Ou, trazendo Hall, podemos entender que a Umbanda é assumidamente uma produção que nunca se completa, algo que está sempre em processo, que busca origens no passado, mas, principalmente, tem os olhos no futuro (Hall, 1996: 68).

Conclusão

Desta forma, este artigo buscou analisar o fenômeno cultural umbandista, que, através de seu hibridismo, desestabiliza o conceito clássico de cultura como sistema monolítico, rígido e estável. Através da contribuição dos autores diaspóricos, como Hall, Gilroy e Bhabha, podemos entender este processo de forma crítica.

Podemos entender que ela é o próprio movimento, impossível de se definir pelas suas matrizes culturais de influência que ela usa e ressignifica, e impossível de ser unificada e homogeneizada em suas práticas atuais. Permanece viva, fragmentada, por vezes contraditória, sendo essas suas principais potências.

Entender a Umbanda como fenômeno cultural tem a importância de trazer relatos não centrados na Europa, de culturas dissidentes, mostrar as suas possíveis contribuições e o que ela tem desenvolvido e como podem trazer sabedorias para transformar o mundo (Gilroy, 2001: 16). A crítica pós-colonial vem neste sentido, de trazer o testemunho dessas experiências descontínuas e “de outro modo que não a modernidade” (Bhabha, 1998: 26).

A partir da sabedoria dos Adinkras,²⁵ especialmente um chamado sankofa,²⁶ que mostra um pássaro estilizado que se move para frente, mas com a cabeça virada para trás, entendemos a *sabedoria, de aprender com o passado para construir o futuro* (Nascimento

²⁵ Conjunto de símbolos dos povos acã, grupo linguístico da África Ocidental.

²⁶ Mencionado em 2019 na aula de “Pós-Colonialismos, Identidades e Cidadania Cultural”, pelo colega de turma Apollo de Carvalho.

e Sá, 2009: 40-41). Portanto, para entender a Umbanda enquanto fenômeno cultural é necessário revisitar seu passado, ou seja, as diversas matrizes e encontros culturais que a influenciaram, mas apenas para retirar os ensinamentos úteis e construir, a partir de toda a resignificação e resistência, um futuro de valorização e respeito das diferenças e um mundo em que prevaleça a solidariedade.

Referências

- Bhabha, Homi K. (1992), “Freedom’s Basis in the Indeterminate”, *October*, 61, 46-57. doi:10.2307/778784. Consultado a 12.10.2020 em <http://www.jstor.org/stable/778784>
- Bhabha, Homi K. (1998), *O Local da cultura*. Tradução de Eiliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves e Myriam Ávila. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Birman, Patrícia (1985), *O que é Umbanda*. São Paulo: Abril cultural, Brasiliense.
- Brown, Diana (1985), “Uma história da umbanda no Rio”, in Brown, Diana; *et al* (org.), *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER, Editora Marco Zero, 9-42
- Clifford, James (1999), *Itinerarios Transculturales*, Barcelona: Gedisa.
- Coelho Netto, J. Teixeira (1997), *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Iluminuras.
- Fanon, Frantz (2008), *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Fernandes, Saulo C. (2013), “Entre linhas e falanges: a diversidade da umbanda na contemporaneidade”. *Anais do I Simpósio Regional Sudeste da ABHR* (Associação Brasileira de História das Religiões). São Paulo, USP. 620-631. Consultado a 12.10.2020 em https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/fernandes_linhas_falanges_umbanda_2014.pdf
- Gilroy, Paul (2001), *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: UCAM e Editora 34.
- Hall, Stuart (2006), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A.
- Hall, Stuart (2003), *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte, Brasília: Editora UFMG, Representação da UNESCO no Brasil.

- Hall, Stuart (1996), “Identidade Cultural e Diáspora”. Tradução de Regina Helena Fróes e Leonardo Fróes, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24, 68–75.
- Kardec, Allan (2013), *O livro dos Espíritos*. Porto Alegre: BesouroBox [orig. 1857]
- Ligiéro, Zeca; Ligiéro, Dandara (2018), *Iniciação à umbanda*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Martins, Luiz Antonio; Macêdo, Matheus H. A. de (2010), *O sacerdócio da Umbanda: compêndio do Templo do Vale do Sol e da Lua*. Rio de Janeiro: Templo do Vale do Sol e da Lua.
- Nascimento, Elisa Larkin; Sá, Luiz Carlos (org.) (2009), *Adinkra. Sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas/IPEAFRO.
- Oliveira, José Henrique Motta de (2007), “Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo”. Dissertação de Mestrado em História, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.
- Peixoto, Norberto (2017), *Iniciando na Umbanda: a psicologia dos Orixás e dos cristais*. Porto Alegre: Legião Publicações.
- Peixoto, Norberto (2008), *Umbanda pé no chão: um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatís*. São Paulo: Divina Luz, Editora do Conhecimento.
- Rio, João do (1976), *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar. [1ª ed. 1904]
- Souza, Lynn Mario T. Menezes de (2004), “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”, in Benjamin, Abdala Júnior (org.), *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo.
- Trindade, Diamantino Fernandes (org) (2019), *A Tenda Espírita Mirim: os baluartes Caboclo Mirim e Benjamin Figueiredo*. São Paulo: Editora do Conhecimento.
- União Espiritista de Umbanda do Brasil (1944), *O Culto de Umbanda em Face da Lei*. Rio de Janeiro: [s.ed].