

AS VÁRIAS FACES DA UMBANDA EM GOIÂNIA

Léo Carrer Nogueira

Resumo: A Umbanda é uma religião caracterizada por uma grande diversidade de elementos ritualísticos e doutrinários. Cada terreiro ou centro dispõe dos elementos religiosos encontrados em diversas matrizes para compor seus rituais, fazendo com que cada um crie uma experiência única no contato com os fiéis. Forma-se, assim, um *continuum* mediúnico com vários pólos de influências diferentes, que incluem, entre outros, o Espiritismo “Kardecista”, o Candomblé, a Macumba e até mesmo filosofias orientais e religiões Holísticas e da Nova Era. Podemos perceber este quadro diversificado ao percorrermos alguns centros e terreiros da capital goiana. Goiânia apresenta hoje um campo umbandista bem formado e diversificado, se tornando assim um campo fértil para observarmos como estes diferentes elementos religiosos interagem. Dentro deste contexto, o objetivo deste trabalho é analisar um pouco das faces que esta religião assume em Goiânia, a partir das teorias que procuraram explicar as negociações e trocas culturais no Brasil colônia, como as idéias de sincretismo, hibridismo e transculturação.

Palavras-Chave: Umbanda, Goiânia, Sincretismo, Continuum.

Há alguns anos o crescimento das religiões de matriz africana tem sido cada vez mais notado em nossa sociedade. Tal crescimento se reflete em uma maior visibilidade destas religiões, além de um maior interesse por parte da sociedade como um todo. Dentro da comunidade acadêmica não é diferente, já que vemos cada vez mais trabalhos de pesquisa, na forma de artigos, monografias, dissertações e teses que as têm como objeto de pesquisa.

Por religiões de matriz africana ou religiões afro-brasileiras¹ entendemos um conjunto de práticas religiosas, de origem negra, que têm em comum o fato de agregarem em seus cultos elementos de religiões diversas, ao lado de práticas herdadas de nossos antepassados africanos, misturados de várias maneiras, resultando em um mosaico de infinitas possibilidades e variáveis. Entre as religiões mais conhecidas temos a Pajelança, o Catimbó, o Candomblé, a Macumba² e a Umbanda.

¹ Neste artigo, para efeito de análise, utilizaremos os dois termos como sinônimos.

² Apesar deste termo ser bastante utilizado pelos adeptos de várias religiões afro-brasileiras, estamos aqui considerando-a como uma forma religiosa específica, anterior ao surgimento da Umbanda, caracterizada por um conjunto de práticas mágicas sem um corpo doutrinário e ritualístico delimitado, baseados na figura dos chamados “feiticeiros negros”. Para detalhes ver NEGRÃO, 1996.

Ao analisar a história da formação destas religiões no Brasil, percebemos um ponto comum a todas a elas, e que passou a ser uma marca registrada destas religiosidades³: trata-se da mistura, em maior ou menor grau, de elementos de diferentes matrizes religiosas, principalmente, a saber, elementos do catolicismo, das práticas religiosas africanas e indígenas e, mais recentemente, do espiritismo de origem kardecista⁴. Para analisar estas misturas, faz-se necessário, portanto, alguns conceitos-chaves que passaremos agora a delimitar, afim de uma melhor compreensão de nosso objeto.

1. Sincretismo, Hibridismo, Transculturação

Para se analisar e entender os contatos culturais entre europeus, africanos e ameríndios no Brasil estudiosos que se dedicaram mais especificamente ao estudo das religiões aplicaram uma categoria de análise da antropologia cultural chamado de Sincretismo. O termo foi bastante utilizado pelos primeiros autores que se debruçaram sobre as religiões de matriz africana para explicar as misturas e correspondências que havia entre estas práticas e o catolicismo.

Um dos primeiros autores – se não o primeiro – a tratar do tema, Nina Rodrigues, em seus textos, defendia uma certa superioridade das religiões consideradas por ele como “mais complexas” como o candomblé de origem Jeje-Nagô⁵, “povos negros que (...) se achavam mais avançados na evolução religiosa”

³ Não faremos aqui uma distinção, e muito menos uma hierarquização, entre os termos Religião, Religiosidade, Formas Religiosas e outros do gênero. Todos serão utilizados significando o mesmo fenômeno, ou seja, as diferentes formas do homem se relacionar com o que Durkheim define como o *sobrenatural* ou metafísico, ou seja, aquilo que está além da “ordem natural de nosso mundo”.

⁴ Embora os espíritas não achem adequado nem necessário a utilização da especificação “kardecista”, juntamente do vocábulo espírita, entendemos que academicamente tal utilização se torna necessária para distinguir os espíritas que seguem a matriz de Alan Kardec, já que dentro da Umbanda é comum também a utilização da denominação espírita para se referir à si próprios.

⁵ O conceito de Nação foi utilizado pelos estudiosos brasileiros para classificar e analisar os escravos africanos trazidos para o Brasil. Assim, existem dois grandes grupos reconhecidos: os sudaneses - povos Kêtu ou Nagôs, Jejes e Fons, provenientes dos reinos Yorubás, atuais países de Togo, Benin, Daomé e Nigéria; e os Bantus ou Bantus – povos Ovibundos, Quimbundos, Quicongos, provenientes da África

(RODRIGUES, 1988, p. 215), em contraposição à prática que ele denomina de Cabula, de origem Banto, que, nas palavras transcritas por ele de um “Prelado Brasileiro ilustre” de nome D. João Correia Nery, é considerada como

vestígio de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma. (RODRIGUES, 1988, p. 260).

Influenciados por suas idéias, os autores que vieram a seguir aprofundaram cada vez mais esta idéia da superioridade dos cultos de origem sudanesa (jeje e nagô), considerados mais “puros”, em contraposição aos cultos de origem Banto, considerados pela sua “pobreza mítica”, e portanto mais suscetíveis de serem “degradados” pela mistura com outras formas religiosas. Podemos perceber estes traços nas obras clássicas de autores como Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, pioneiros nos estudos dos Candomblés e Macumbas pelo Brasil.

Para Bastide, por exemplo, “a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, freqüentemente, o assassinato” (BASTIDE, 1989, p. 414). Vagner Gonçalves nos esclarece melhor a concepção de Bastide sobre o sincretismo:

Na religião, o pensamento opera por analogias ou correspondências e a natureza do seu sincretismo não é de simples mistura ou identificação, porém de tradução onde as equivalências míticas permanecem estruturadas num sistema. Na magia⁶ prevalece a lei da acumulação ou adição. É aqui, portanto, que o fenômeno do sincretismo adquire caráter de fusão e síntese de elementos das mais variadas fontes com uma finalidade sobretudo operacional onde o que conta é a eficiência em atingir o objetivo da ação mágica. (SILVA, 1995: 48).

Central e Austral, principalmente dos atuais países de Angola, Congo e Moçambique. É bom lembrar que tais categorias não se referem a povos em estado puro, são apenas agrupamentos didáticos, utilizados de forma a facilitar seu estudo. Maiores detalhes ver em MATORY, 1999.

⁶ Bastide utiliza os conceitos weberianos de Religião e Magia para analisar as religiões afro-brasileiras. Para ele, o Candomblé, especialmente o de origem kêtu, se constituiria em um exemplo de Religião, enquanto que a Macumba e a Umbanda, exemplos de Magia. Para maiores detalhes ver a obra de SILVA, 1995.

Esta síntese ou fusão proposta por Bastide, era o fator do que ele considerava a causa de uma “degradação” por parte destas religiões. Segundo ele, os principais causadores desta degradação seriam, em primeiro lugar, o caráter de “pobreza mítica” dos cultos de origem banto seguidos pela ação da própria cidade moderna, como São Paulo e Rio de Janeiro⁷, que promoveriam uma espécie de esfacelamento destas religiões em práticas de magia individualizadas, enquanto que nas cidades do nordeste e norte, seu caráter “ruralizado” promoveria uma maior integração dos sistemas religiosos em cultos coletivos, explicando assim a maior “pureza ritualística e doutrinária” dos Candomblés que ali se desenvolveram. (SILVA, 1995).

Já Nina Rodrigues explicava este sincretismo a partir de uma teoria que se tornou clássica na interpretação das religiões afro-brasileiras, e que foi duramente criticada anos depois de sua morte. Trata-se da visão que coloca o sincretismo religioso dos negros africanos trazidos para o Brasil como uma estratégia de sobrevivência diante da imposição da religião católica realizada pelos missionários jesuítas que objetivavam catequizar e ao mesmo tempo reprimir as práticas religiosas de qualquer outra origem que não fosse cristão-católica.

Foi Nina Rodrigues, portanto, quem consolidou a teoria de que os negros, para manterem sua religiosidade e cultura, “mascaravam” seus deuses atrás dos santos católicos. Enquanto fingiam prestar culto a São Jorge, na verdade estavam reverenciando Ogum; Nossa Senhora era Iemanjá; e assim sucessivamente. Para condensar a crítica feita a este modelo de pensamento, recorreremos à obra do antropólogo Josué Tomasini de Castro:

Pensar o sincretismo como se este fosse “uma máscara colonial para escapar à dominação [branca]” (FERRETI, 1995: 88) é restringi-lo apenas a uma estratégia política contra-hegemônica e dar-lhe uma conotação que nem sempre (...) é verdadeira: de que este seria um processo consciente; como se com papel e lápis na mão, os africanos trazidos como escravos ao Brasil tivessem, há mais de quatro séculos, começado a sintetizar algumas formas de analogias, para que, assim, ao olharem para a estátua da Virgem Maria não se esquecessem de seus próprios santos. (CASTRO, 2006: 25).

Tais críticas, primeiro sobre a valorização e busca de uma mítica “pureza ritual” presente nos candomblés e a conseqüente desvalorização da macumba por seu caráter

⁷ Berço das práticas que ficaram conhecidas como Macumba e deram origem à Umbanda.

sincrético; e segundo, a crítica ao modelo de explicação que coloca o sincretismo como um processo quase automático de associação entre cultos de origem africanos e católicos para “mascarar” as práticas africanas, em uma atitude de submissão frente à imposição religiosa católica, serviram para colocar o conceito Sincretismo como sendo considerado um conceito falho dentro da academia.

Para contornar o problema do sincretismo, outros conceitos começaram a ser utilizados por diversos autores que se debruçaram sobre o problema do choque cultural ocorridos não só nas Américas, como em praticamente todo o mundo colonial. Conceitos como aculturação, mestiçagem, crioulização, hibridização e transculturação, entre outros, passaram a ser utilizados e debatidos por antropólogos e historiadores, se configurando em categorias de análise para as diversas variações destes fenômenos. Devemos principalmente aos teóricos das correntes pós-coloniais a discussão e desenvolvimento destes temas.

Um dos principais teóricos desta corrente é o indiano Homi Bhabha, que propõe uma renovação nos estudos culturais a partir das teorias pós-coloniais. A chave de sua proposta está, primeiramente, em um deslocamento na nossa própria compreensão do conceito de cultura. Bhabha tenta uma ressignificação do conceito de cultura, percebido por ele como algo dinâmico e aberto:

O projeto [pós-colonial] prevê a releitura da diferença cultural numa ressignificação do conceito de cultura. (...) Dessa forma, para Bhabha, no projeto pós-colonial, em oposição ao conceito dominante de cultura como algo estático, substantivo e essencialista, a cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação. (SOUZA, 2004: 125).

Partindo deste princípio, podemos notar que a proposta do autor prevê uma completa reformulação no modo como entendemos a cultura, para a partir daí podermos compreender os fenômenos culturais – incluídos os fenômenos religiosos – ocorridos no bojo do processo colonial. Ao invés de vermos a cultura como algo estático, ele propõe que enxerguemos a dinamicidade das culturas, como algo que está sempre em movimento, e que, ao serem colocadas umas diante das outras, são capazes de interagirem, dando origem a inúmeras formas culturais novas.

Assim, ao invés de pensarmos em duas matrizes culturais estanques, como por exemplo, uma europeia (A) e uma africana (B), que ao se encontrarem, entrariam em

um processo de soma (A + B) e produziram uma terceira cultura também estanque (C), mas com elementos de ambas, o autor propõe que pensemos em duas matrizes culturais totalmente abertas e que, ao se encontrarem, dão origem a um complexo processo dinâmico que pode resultar em infinitas possibilidades de combinação, assimilação, fusão, repulsão, exclusão, etc. Este é o processo que o autor chama de Hibridização ou “tradução cultural”:

A tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada. (...) O “originário” está sempre aberto à tradução (...) nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. (...) É através desse deslocamento ou limiaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis. (SOUZA, 2004: 125).

Trazendo tais conceitos para a nossa realidade – da formação das religiões afro-brasileiras – poderíamos fazer algumas considerações: em primeiro lugar, segundo a teoria de Bhabha, todas as culturas são híbridas, porque estão sempre se modificando, não existem culturas em estado “puro”, como queriam os primeiros autores a analisar o processo de formação das religiões afro-brasileiras; em segundo lugar, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais provenientes de ambas, e que são apropriados, negociados, ressematizados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural:

Mais do que culturas distintas o que é possível perceber é que a sociedade vive essa dinâmica cultural e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses. (SÁ JÚNIOR, 2004: 51).

Esta é a mesma definição utilizada por alguns autores para o conceito de Transculturização. Conforme a análise de Zilá Bernd:

O pensamento da transculturização (...) pressupõe que do contato entre duas ou mais culturas não haja apenas perdas e esquecimentos ou acréscimos e adesões impostas pela lei do mais forte. (...) O que sempre existiu na América Latina

(...) foi uma encenação antropofágica onde as culturas em presença deram origem a algo novo, impuro e híbrido, que é hoje, em síntese, a cultura das Américas. (...) Devemos ver e viver a transculturação como um conjunto de transmutações constantes, pois trata-se de um processo criativo e jamais concluído. (BERND, 2004: 109).

Percebemos no texto de Bernd que ambos os conceitos, tanto o de hibridismo quanto o de transculturação vêm com a mesma proposta, ou seja, de mostrar a cultura como algo dinâmico, vivo, e que portanto está sempre em processo de mutação, em um processo constante de apropriações, ressignificações e negociações culturais de diferentes ordens. Bhabha faz questão de deixar claro que sua proposta não implica nem em um pluralismo nem em um sincretismo, já que para ele

o pluralismo postula, muitas vezes, a existência simultânea e pacífica de vários grupos, culturas, línguas, etc. na qual cada um se insere num conceito de homogeneidade. (...) O sincretismo, por sua vez, postula a superação da diferença pela qual os contrários se unem num terceiro termo, transformando, paradoxalmente, a heterogeneidade em homogeneidade. (SOUZA, 2004: 131-132).

A grande diferença entre estes conceitos (pluralismo e sincretismo) para o conceito proposto por Bhabha e seu projeto pós-colonial, reside no fato destes conceitos citados por ele implicarem sempre em uma homogeneização das culturas, enquanto que para ele, como já vimos, a cultura deve ser vista exatamente por seu caráter extremamente heterogêneo e aberto.

Diante de tais avanços no âmbito da interpretação das culturas, muitos autores têm simplesmente migrado do sincretismo para estes novos conceitos retirados do projeto pós-colonial. Mas nosso objetivo aqui não é simplesmente substituir um conceito pelo outro, mas pelo contrário, é mostrar que é possível, à luz destas novas discussões, ressignificar o conceito de sincretismo e trazê-lo mais para perto do sentido pós-colonial. O que nos propomos é uma tentativa de hibridizar o sincretismo.

Tal tarefa já vem sendo feita por alguns autores, como o prof. Sérgio Ferreti, que propõem que seja repensado o conceito do sincretismo:

A trajetória desse conceito, [sincretismo], permite visualizar disputas acadêmicas e políticas, que acompanham a análise de nossa realidade.

Sincretismo, cultura, identidade, etnicidade e outras categorias sociais complexas necessitam continuar a ser pensados e repensados, com a elaboração de diferentes ciências e correntes de pensamento. (FERRETI, 2001: 26).

Pois passemos agora, então, sob a luz dos conceitos pós-coloniais, e do que já foi escrito por esta nova corrente que pretende repensar o sincretismo, a refletir um pouco sobre este conceito e suas possibilidades. Para isto, é necessário que contornemos os problemas já apresentados em relação a ele, e a partir disto ressignifiquemos e delimitemos seu significado de acordo com nossa proposta teórica para análise de nosso objeto, ou seja, as religiões afro-brasileiras.

Primeiramente, sobre o problema do “mascaramento” colonial ao qual o sincretismo é associado, como tendo servido aos africanos escravizados como uma “máscara colonial para escapar à dominação”, como dizia Nina Rodrigues, tal postura já foi bastante criticada e relativizada por outros autores. Apesar do problema de tal pensamento, não podemos deixar de notar que as associações entre elementos das religiões católica e africanas de fato aconteceram, como nos demonstram inúmeros exemplos da historiografia.

Luiz Mott, em um artigo intitulado “Acotundá – Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”, nos apresenta o relato da desarticulação de um “ritual religioso dedicado ao culto do deus pagão da nação Courá (Lagos, Nigéria), praticado no Arraial de Paracatu (Minas Gerais) e que no ano de 1747 foi desmobilizado por um batalhão de capitães-do-mato.” (MOTT, 1988: 87). Tal relato se encontra presente em um processo da Inquisição, localizado no arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal.

Segundo as testemunhas ouvidas no inquérito, o Acotundá ou Dança de Tunda pode ser definido da seguinte forma:

Para entrarem nesta dança armavam primeiro um Boneco que tinham feito com feitiço de cabeça e nariz à imitação do Diabo, (...) e o punham no meio da casa, em um tapete pequeno, em cima de umas cruces de nove travessos em cada ponta e umas painéis em roda e dentro delas umas poucas ervas cozidas (...). E depois de terem armado este estrado do Boneco, entravam todos a dançar e dizer seus ditos, **que aquele era o Santo de sua terra** e assim obsequiavam ao tal Boneco. (MOTT, 1988: 88-89, *grifos nossos*).

Ao analisarmos mais de perto os depoimentos de algumas testemunhas, perceberemos a presença de elementos do catolicismo, convivendo com as práticas de origem africana. Uma delas afirma ter visto uma casinha, de onde saiu

uma preta forra, Josefa Maria, embrulhada em umas chitas velhas e entrou na Dança **proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica** e outras que ela não entendeu (...) por falarem na língua de Courá. (...) Depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria e lá subia em cima da casa e se **punha a pregar pela sua língua que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio** (...). E depois de fazer esta prática, saía ao terreiro e trouxera uma negra uma galinha morta e levava outra em uma caldeirinha e um ramo verde e **com ele espalhava água benta**. (MOTT, 1988: 90, *grifos nossos*).

No livro “Brasil de todos os Santos”, os pesquisadores Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza nos apresentam uma série de fenômenos culturais análogos aos acima descritos. O mais sintomático deles se encontra em rituais promovidos por índios de origem Tupi, que ficaram conhecidos como Santidades, ocorridos no Brasil durante o século XVI, por volta dos anos de 1580. Vainfas e Juliana afirmam que tratava-se de uma antropofagia cultural por parte dos indígenas, na qual o catolicismo era “assimilado à moda Tupi, canibalizado e devorado como no repasto cerimonial” (VAINFAS & SOUZA, 2002: 16).

Tratava-se de rituais nos quais líderes religiosos indígenas, os *pajé-açu* ou grande pajé na cultura Tupi, andavam de aldeia em aldeia, em transe e embriagados com o fumo do tabaco realizando obras mágicas e pregando aos índios que parassem de trabalhar. Estes personagens eram chamados por todos de “feiticeiros”, e Vainfas e Juliana nos apresentam detalhes de uma destas manifestações, em que podemos perceber o elemento católico associado às práticas indígenas:

A mais importante dessas “santidades” ocorreu em Jaguaripe, ao sul do Recôncavo Baiano, liderada por um índio que fugira do aldeamento inaciano de Tinharé, nos Ilhéus. Chamava-se Antônio, nome de batismo, mas dizia ser *Tamandaré*, ancestral mítico dos Tupinambá. (...) [Entre outras coisas, ele] **afirmava também ser o verdadeiro papa, nomeava bispos e sacristãos, sagrava índios com o nome de santos, são Luiz, são Paulo, e tinha por principal esposa uma índia chamada “Santa Maria Mãe de Deus”**. A santidade do “pontífice” Antônio erigiria uma igreja nos domínios de um

senhor de engenho da Bahia (...), encenando rituais verdadeiramente híbridos. **Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco ou com “os santos óleos”; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões em cadeiras de “um pau só” com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena.** (VAINFAS & SOUZA, 2002: 19, *grifos nossos*).

Por último, damos destaque a um relato mais recente feito pela profa. Gabriela Sampaio, sobre um “feiticeiro negro” que viveu no Rio de Janeiro em meados do séc. XIX, cujo nome, Juca Rosa, se tornara conhecido em todo o Rio como um poderoso curandeiro e feiticeiro, tendo sido preso em 1860 acusado de estelionato. Segundo Sampaio,

a forma como tratava as moléstias unia procedimentos rituais, manipulação de forças sobrenaturais e também remédios feitos de erva, **juntamente com rezas e velas acesas para “Senhora Santa Ana” e “Senhor do Bonfim”, santos que cultuava.** (SAMPAIO, 2005: 35, *grifos nossos*).

Todos estes casos aqui mostrados deixam claro de que fenômenos culturais e religiosos estamos falando. Tratam-se de manifestações ocorridas durante praticamente toda a história do Brasil, desde as manifestações indígenas (séc. XVI) até os mais recentes casos de “feiticeiros negros” (séc. XIX), e que tinham por características principais a utilização, em um mesmo culto, de elementos indígenas, africanos e católicos, como pudemos perceber pelas descrições. Contrariamente ao que colocou Nina Rodrigues, não se tratavam de “mascaramentos” de cultos africanos ou indígenas diante da imposição católica, mas sim de apropriações legítimas, aos olhos de seus praticantes, dos elementos que lhes eram interessantes, dentro do quadro cultural e religioso que lhes estava disponível.

Assim, o conceito de sincretismo adquire um caráter aberto e dinâmico, muito próximo dos conceitos pós-coloniais de hibridismo e transculturação já expostos:

André Droogers diz que o sincretismo acontece quando “dois ou mais cenários de metáforas religiosas estão disponíveis aos crentes, que então podem combiná-las de várias formas” (DROOGERS *apud* CASTRO, 2005: 24). (...) Trabalha-se o sincretismo como um processo onde um indivíduo, conscientemente ou não, seleciona diferentes elementos de diferentes estruturas

presentes em seu contexto social e as engloba em um único e novo *espaço mental*. (CASTRO, 2005: 30-31).

Assim, independente do conceito que utilizemos em nossa análise, o que se deve ter em mente é o caráter extremamente dinâmico da cultura, que permite ao seus indivíduos combinarem, ressignificarem ou simplesmente associarem elementos culturais de matrizes diversas, do modo como acharem mais adequados. Portanto, neste trabalho, para efeito de análise, utilizaremos o conceito de sincretismo, mas não aquele sincretismo como colocaram Nina Rodrigues, Roger Bastide e outros autores. Mas o conceito ressignificado e sem perder de vista os conceitos de hibridismo e transculturação, dentro do projeto pós-colonial.

Por último, para uma melhor compreensão do fenômeno que chamamos de sincretismo, propomos uma tipologia das diferentes possibilidades de negociações culturais, classificadas em cinco tipos: fusão, adição, assimilação, ressignificação e correspondência. O primeiro tipo, a fusão, se caracterizaria pela mistura ou combinação de elementos culturais de diferentes matrizes, dando origem a um terceiro culto totalmente novo e diverso dos anteriores. Como exemplo, temos os calundus (como o da Dança da Tunda) e a macumba carioca, resultados da combinação de práticas mágicas africanas e indígenas com cultos católicos, dando origem a uma nova prática religiosa que, embora possa ter identificados inúmeros elementos de suas matrizes, não se assemelha com nenhuma delas.

O segundo tipo, da adição, se refere à simples inserção, em um determinado culto religioso, de elementos rituais, práticas ou idéias de outras religiões, que passam a conviver de forma pacífica com o culto original, sem que uma se misture com a outra. Como exemplo temos a chamada Umbanda esotérica, onde alguns terreiros, mantendo suas práticas originais, de incorporação de caboclos e preto-velhos, apenas inserem em seu culto um momento onde é possível aos fiéis receberem tratamentos holísticos, como a aromoterapia, cromoterapia, tratamento com cristais, etc., mas sem que as duas práticas se misturem e se alterem substancialmente. Elas simplesmente convivem em um mesmo espaço e ritual, mas têm seus momentos diferenciados e mantêm suas autonomias.

Quanto ao terceiro tipo, que chamamos de assimilação, trata-se de um processo em que uma determinada religião importa idéias ou rituais de outra matriz religiosa, deixando que estas novas idéias modifiquem e redefinam suas práticas originais

anteriores. É o caso do que aconteceu com o espiritismo kardecista, quando este chega ao Brasil e encontra as macumbas cariocas. Aos poucos, as idéias e teorias kardecistas começaram a penetrar nas macumbas cariocas, redefinindo e modificando as práticas destes terreiros, que passaram a adotar as idéias exteriores, kardecistas, para interpretar seus próprios cultos.

O quarto tipo seria a antítese do anterior, ou seja, quando um determinado grupo importa elementos de uma matriz religiosa diferente, só que ao invés de permitir que estes elementos influenciem seus cultos originais, eles mesmos ressignificam estes elementos exteriores segundo a sua doutrina. É o que acontece, por exemplo, com os cultos da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), que cada vez mais insere em seus cultos elementos das religiões afro-brasileiras, mais especificamente da Umbanda e Quimbanda, como os Exus e Pomba-Giras, presentes nas correntes de libertação desta igreja, só que aqui, ao contrário do que acontece na Umbanda, estas entidades não são veneradas e cultuadas como dotadas de um poder mágico capaz de auxiliar o homem, mas são exortadas a se revelarem enquanto demônios que agem na vida das pessoas. Ou seja, os Exus e Pomba-giras da Umbanda, na IURD são ressignificados de acordo com a interpretação que esta igreja dá para estas entidades.

Por último, a correspondência acontece quando relacionamos elementos de diferentes matrizes culturais que apresentam uma lógica parecida. Neste caso não há mistura entre estes elementos, mas apenas uma associação, uma correspondência, como num jogo de espelhos, em que um reflete ao outro. É o caso da associação entre Santos católicos e Orixás africanos, ou entre Orixás (kêtu-nagôs), Inquices (Bantos) e Voduns (Jeje), que por serem divindades que apresentam características e interpretações muito parecidas em suas matrizes religiosas, acabaram sendo criadas correspondências e associações entre algumas delas, como representantes de um mesmo fenômeno em diferentes doutrinas religiosas.

Estes são apenas alguns dos tipos de sincretismo que podemos encontrar e classificar. Vários outros podem ser definidos, e até mesmo variantes destes cinco tipos, que combinados, podem dar origem a uma infinidade de possibilidades diferentes, como a própria teoria pós-colonial propõe. Estes são apenas tipos ideais que acreditamos poderem nos auxiliar na interpretação dos fenômenos religiosos pertinentes ao surgimento das religiões de matriz africana no Brasil.

Tais discussões são bastante úteis e com certeza não se encerram aqui. No entanto, tendo cumprido nosso objetivo de debater e delimitar os conceitos que

utilizaremos para análise de nosso objeto, deixamos uma discussão mais aprofundada sobre este importante referencial teórico para uma outra ocasião. Por ora, nos limitamos a introduzir uma discussão do conceito de Sincretismo à luz das teorias pós-coloniais, por entendermos que, independente do conceito que utilizemos para analisar os fenômenos aqui descritos, é necessário antes de tudo que delimitemos as fronteiras e limites deste conceito.

Assim, consideramos que, dentro do âmbito da antropologia e da história cultural, são vários os conceitos que podem ser utilizados para analisar os inúmeros casos de combinações de elementos culturais distintos. Entendemos, porém, que a maioria destes conceitos se referem a um mesmo fenômeno, ou seja, aos fenômenos de ressignificações culturais, de diferentes maneiras, que tiveram origem em praticamente todo o mundo colonial, e que resultaram em um verdadeiro mosaico de práticas culturais e religiosas diversas.

Queremos deixar claro que, com isto, não pretendemos reduzir tais conceitos a um mesmo significado, mas pelo contrário, queremos expandi-los ao máximo, para que assim eles possam abarcar toda a gama de misturas, ressignificações e apropriações que surgiram do encontro de culturas diversas dentro de todo o universo colonial. Como conclui Josué de Castro em seu texto,

ao pensarmos em sincretismo, podemos pensar em negociação, interação, confronto, transmissão, mistura, adaptação, assimilação, sondagem, transposição, identificação, simbiose, fusão, amálgama, alienação, dinamismo, confluência, interação, etc. (CASTRO, 2005: 27).

2. O *continuun* mediúnico

Passemos agora a analisar nosso objeto, ou seja, a Umbanda goianiense, à luz das teorias descritas no tópico anterior. Para isto recorreremos a um pouco da história desta religião, e como ela é analisada pelos diversos autores que pesquisaram a Umbanda no Brasil e em Goiás. Segundo alguns autores, a Umbanda teria surgido no

início do século XX⁸, resultado da mistura de práticas religiosas de origem distintas, como a macumba, que já era uma mistura de práticas mágicas africanas e indígenas com rituais e idéias católicas; o espiritismo kardecista e o Candomblé.

Tal mistura, perpetuada especialmente nas capitais dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, deu origem a um quadro religioso bastante amplo e diversificado, com a existência de inúmeros modelos de cultos, que competiam dentro de um mercado simbólico que crescia a olhos vistos. João do Rio, analisando uma prática religiosa que classifica como *orixás*, afirma que:

Os *orixás*, em maior número, são os mais complicados e os mais animistas. Litólatras e fitólatras, têm um enorme arsenal de santos, **confundem os santos católicos com os seus santos**, e vivem a vida dupla, encontrando em cada pedra, em casa casco de tartaruga, em cada erva, uma alma e um espírito. (...) Às vezes encontramos nas ruas negros retintos que mastigam sem cessar. São babalaôs, matemáticos geniais, sabedores dos segredos santos e do futuro da gente; são *babás* que atiram o *endilogum*; são *babaloxás*, pais-de-santo veneráveis. (RIO, 1976: 01-02, *grifos nossos*).

Dentro deste quadro, um dos autores a primeiro se dedicar a analisar esta Umbanda crescente, já na década de 60, foi Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que escreveu uma obra que se tornou clássica nos estudos umbandistas, devido à clareza de suas idéias e à análise crítica e eficaz que faz das práticas umbandistas em São Paulo, intitulada *Kardecismo e Umbanda*. Nesta obra, Camargo define a teoria do *continuun* religioso.

Segundo ele, as religiões mediúnicas⁹ paulistas se encaixariam em um *continuun*, uma linha imaginária e gradativa que ia desde a Umbanda até o Kardecismo:

(...) Referimo-nos a “religiões mediúnicas”, agrupando formas religiosas bem diversas, como a Umbanda e o Kardecismo. Levou-nos a realizar este “corte de

⁸ Existe uma corrente que se tornou clássica na análise da história da Umbanda que afirma ter ela surgido no dia 15 de Novembro de 1908, em um centro espírita do Rio de Janeiro, através de um caboclo incorporado no corpo do médium Zélio de Moraes, que teria revelado o surgimento de uma nova religião, a Umbanda. Autores recentes consideram esta história como um mito fundador da religião, que objetivava dissociá-la de seu passado negro e africano da Macumba. Apesar de nos alinharmos a esta corrente, não entraremos em detalhes sobre este mito, que já foi amplamente discutido por outros autores. Ver ISAIA, Artur. *A Umbanda e o Estado Novo: Para além da Repressão*, 1994; e SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. *A Invenção da Alva Nação Umbandista*, 2004.

⁹ Entendemos como religiões mediúnicas aquelas baseadas no contato entre o mundo terreno e o mundo dos espíritos, através do fenômeno da incorporação. Entre outras podemos citar como exemplo a Umbanda, o Kardecismo e o Candomblé.

realidade” (...) a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística que redonda no florescimento de uma consciência de unidade. Constitui-se, assim, conforme nossa hipótese, um “continuum” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da Umbanda até o Kardecismo mais ortodoxo. (CAMARGO, 1961: XII).

Como pudemos perceber, dentro deste *continuum* religioso os terreiros e centros se alinham de diferentes e infinitas formas, podendo combinar os elementos da Umbanda e do Kardecismo da forma que bem entendem. Haveriam, portanto, aqueles mais próximos ao pólo kardecista, aqueles mais próximos ao pólo umbandista, e entre eles terreiros que misturavam estes dois pólos de várias maneiras diferentes, utilizando os elementos de um ou de outro em maior ou menor grau.

Lísias Negrão, em uma análise sobre a mesma Umbanda paulista que fora objeto de Camargo, propõe uma ressignificação do *continuum* por ele definido:

Para nós, apesar da validade e da utilidade do conceito [de *continuum*,] do ponto de vista metodológico, haveria a necessidade de redefinir a questão do pólo negro-mágico. (...) O pólo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga Macumba (...). Ou, então, o próprio Candomblé (...). (NEGRÃO, 1996: 29).

Assim, para Lísias Negrão, os terreiros de Umbanda se encaixariam dentro de um *continuum*, onde o pólo ocidentalizado seria o kardecismo, e o pólo oposto, chamado por ele de negro-mágico seria a Macumba ou o Candomblé. Em uma pesquisa anterior, demonstrei a utilidade e atualidade de tal definição, aplicando a análise deste *continuum* em diferentes terreiros da capital goiana¹⁰, que se encaixavam em um ou outro pólo do gradiente formado pelo Kardecismo e pelo Candomblé:

A descrição dos centros nos dá uma pequena amostra de como o ritual de Umbanda realizado [em Goiânia] varia de um centro para outro. Desde a Umbanda praticamente destituída de seus aspectos afro através do Kardecismo até aquela que praticamente se mistura ao Candomblé, todas tem suas peculiaridades e se estabelecem na linha que traçamos anteriormente do *continuum* Kardecismo-Candomblé. (NOGUEIRA, 2005: 53).

¹⁰ NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia - limites entre Religião e Magia*. UEG, Anápolis, 2005. 81p. Monografia.

Percebemos, assim que tal teoria – do *continuum* mediúnico – encontrou eco na academia, pois refletia bem a realidade dos terreiros de Umbanda presentes em nosso país, e serviam para explicar as diferenças entre as práticas utilizadas em todos estes terreiros, que apesar da grande distância ritualística e doutrinária, se reconheciam e se denominavam como Umbanda. Portanto, mesmo com as diferentes formas doutrinárias existentes, há um fator de identificação entre elas que nos permitem classificar a todos como Umbanda.

Quais seriam então os elementos que nos permitem classificar a estas diferentes práticas de cultos sob um mesmo código religioso, ou seja, o da Umbanda? Tentando elucidar a questão, defini três elementos principais que definiriam um trabalho de Umbanda:

O primeiro é o fenômeno da incorporação, que a distingue das religiões de veneração como o cristianismo; o segundo o trabalho com espíritos que são marginalizados na sociedade “civilizada”¹¹, o que a distingue do Kardecismo, que trabalha com entidades consideradas [mais] “evoluídas”, como médicos, padres, etc. e [também] do Candomblé, que trabalha diretamente com os *orixás*¹²; e o terceiro a conversa direta entre a entidade incorporada [no médium] e o paciente que procura o centro (...), [o] que a distingue [mais uma vez] do Candomblé, no qual os *orixás* incorporados não conversam com os frequentadores do culto. (NOGUEIRA, 2005: 40-41).

Assim, fica estabelecido os limites da religião umbandista. Qualquer que seja a forma com que seu culto apareça, seja num formato próximo ao Kardecismo, com a ausência de atabaques, pontos cantados e riscados¹³, velas e imagens, seja num formato que lembre mais a uma gira de Candomblé, com os médiuns todos bem vestidos, dançando e cantando ao som dos atabaques e louvando e invocando aos *orixás*, ou seja

¹¹ Segundo Patrícia Birmam, a Umbanda se caracteriza por uma inversão simbólica dentro do terreiro, onde personagens considerados “marginalizados” socialmente, dentro do ritual umbandista ganham um poder mágico-religioso e são venerados e cultuados como divindades. É o caso da figura do negro, tipificada pela presença do Preto-Velho; do índio, através da presença do Caboclo; e dos malandros e homens da rua, que seriam representados pelos Exus. Ver BIRMAM, 1983.

¹² Enquanto as entidades da Umbanda tem o status de *eguns*, ou seja, espíritos de pessoas que tiveram anteriormente uma vida na terra antes de morrerem e ascenderem ao status de espíritos, os *orixás* têm o status de divindade, ou seja, são seres superiores, estão acima dos homens e não se misturam com seus negócios.

¹³ Os pontos cantados são as músicas utilizadas para invocar às entidades no momento delas “baixarem” no terreiro; e os pontos riscados são símbolos mágico-religiosos desenhados no chão pela entidade incorporada no médium, que servem para demarcar seu território e para atrair as energias necessárias para a realização de seus trabalhos.

em qualquer outro ritual que misture e incorpore estes elementos de diferentes formas. Se os três elementos por nós citados estiverem presentes, é o bastante para podermos classificá-lo como terreiro de Umbanda.

3. As faces da Umbanda em Goiânia

Os estudos deste *continuum* religioso se tornaram comuns em várias capitais de nosso país. Notadamente, São Paulo e Rio de Janeiro são os mais estudados, e as pesquisas ali realizadas acabam servindo de modelo para trabalhos em outras regiões de nosso país. Em Goiás ainda são poucos os trabalhos que tem por objeto a Umbanda. Nos últimos cinco anos, o interesse maior pela cultura herdada dos negros africanos se tem feito sentir também neste campo. O resultado é que a partir de 2003 começam a

aparecer alguns artigos, monografias e dissertações que buscam analisar a Umbanda goiana e suas várias formas.

Apesar de poucos, os trabalhos acerca da Umbanda, não só em Goiânia como em outras cidades do entorno, como Anápolis e Aparecida, demonstram claramente a existência deste *continuum* também por aqui. Se visitarmos os terreiros de nossa capital, poderemos perceber uma variedade grande de formas de culto e interpretações da Umbanda, desde aquelas mais próximas ao Candomblé (pela maior presença dos Orixás e forma “descontraída” do culto), até aquelas que mais assimilaram o Kardecismo (menor presença de imagens, velas, roupas e músicas características da Umbanda).

Considerado um dos terreiros mais tradicionais e antigos de nossa capital, o Centro Espírita Anjo Ismael pode ser considerado exemplo de um trabalho “tradicional” de Umbanda, o que podemos perceber pela descrição feita no trabalho de Josivânia Alves:

O altar tem um formato de triângulo, composto de imagens dos santos católicos e símbolos das divindades afro e indígenas. (...) Na hierarquia religiosa tem-se o diretor espiritual que é o senhor Luiz. (...) Ele é auxiliado pelos ogãs, mãe de terreiro, mãe pequena e pelos médiuns. (...) [Em dia de trabalho,] os médiuns e os cambonos chegam cedo, colocam suas vestes brancas e ficam descalços. (...) As mulheres usam saias longas e rodadas. O ritual se inicia com a purificação do local através de incenso. (...) No espaço da gira em círculo o pai-de-santo começa o canto que se chama pontos cantados. (...) Na oração cantam várias músicas, pedem permissão a Oxalá, Iemanjá, Ogum e outras entidades para dar início aos trabalhos. Logo em seguida, os médiuns entram em transe e incorporam as entidades espirituais. (...) Cada médium depois de incorporado traça no chão os símbolos de suas entidades e recebem seus equipamentos de acordo com a entidade que vai representar. Inicia-se o aconselhamento e cura dos que estão na assistência. (SILVA, 2007: 67).

Pela descrição, podemos perceber todos os elementos mais comumente encontrados num trabalho de Umbanda, que sempre fazem referências ao Candomblé, como a denominação “pai-de-santo”, “mãe pequena”, “ogãs”, e o louvor aos Orixás, como “Oxalá, Iemanjá, Ogum”; elementos do Kardecismo, como as denominações de “médiuns”, “incorporam”, as noções de “entidades espirituais”; e por fim elementos típicos da Umbanda, possivelmente herdados da antiga macumba, como os “pontos

cantados e riscados”, a “defumação”, a denominação de “cambonos”, e as próprias entidades que aparecem no trabalho, os “preto-velhos e caboclos”.

Este é um exemplo de terreiro que estaria bem no centro do *continuum* mediúnico por nós proposto no item anterior, sincretizando e incorporando elementos de religiões dos dois pólos, ou seja, tanto do Kardecismo quanto do Candomblé. Seria um exemplo do processo sincrético que chamamos de fusão, ou seja, incorpora diversos elementos de religiões distintas (católicos, candomblé, kardecismo), dando origem a um culto totalmente novo e que não se assemelha a nenhum dos anteriores. Como já informamos, este terreiro apresenta todos os três elementos que o definem como Umbanda, e o diferenciam das outras religiões consideradas por nós como “mediúnicas”.

Em um dos pólos deste *continuum*, encontramos terreiros que de tão influenciados pelo Kardecismo, apresentam um ritual totalmente destituído destes elementos que aqui consideramos típicos da Umbanda. É o caso do centro Irmãos do Caminho, localizado no St. Pedro Ludovico. Seu culto é dividido em duas partes, uma pública em que não há incorporação de entidades, apenas os médiuns dispostos em círculo realizam o que os espíritas chamam de “passe magnético”, uma técnica que visa, pela utilização das mãos e da manipulação de energias, retirar da pessoa as energias negativas que possam a estar envolvendo.

A segunda parte do trabalho ocorre em uma sala separada nos fundos do templo, e é aí que percebemos alguns elementos da Umbanda. Este trabalho é direcionado apenas aos casos mais graves, geralmente de espíritos obsessores¹⁴, que necessitam de uma atenção especial para conseguir alcançar êxito (geralmente apenas casos de saúde). Ao entrar na sala, a pessoa é conduzida a uma cadeira, e as entidades da Umbanda (Caboclos, Preto-velhos e Exus), incorporadas nos médiuns retiram estes espíritos obsessores e aconselham a pessoa para que ela não tenha mais problemas. Mesmo ali nesta sala não há a presença de elementos característicos da Umbanda, apenas os fumos e bebidas dos Exus.

Podemos perceber pela descrição feita acima, que a influência kardecista neste caso acaba por redefinir a dinâmica do trabalho umbandista. É um caso de sincretismo

¹⁴ Segundo a teoria kardecista, os espíritos obsessores são espíritos, que ou por maldade ou ignorância, se ligam às pessoas encarnadas, influenciando em sua vida cotidiana, seja sugando suas energias, seja lhes transmitindo energias negativas. Para afastá-los, a Umbanda tem um ritual próprio, em que estes espíritos são atraídos para o terreiro e lá são conduzidos por espíritos mais evoluídos para lugares de aprendizado do mundo espiritual.

por assimilação, em que a ótica espírita condiciona o trabalho umbandista. Aqui já não há o contato do freqüentador do terreiro com o fenômeno da incorporação das entidades da Umbanda. Seu contato com as entidades é mínimo, e reservado para pouquíssimas pessoas. O restante, que não tem acesso a este trabalho, somente têm contato com a parte “kardecista” do trabalho.

No pólo oposto, temos a apresentação do trabalho de Umbanda mais influenciada pelo Candomblé. Um exemplo deste tipo de terreiro em Goiânia é o Ile Ase Alaketu Omi Osolufon, liderado pelo pai-de-santo Kênio de Oxalá, se caracterizando como um terreiro de Candomblé, mas realizando também trabalhos na Umbanda. Por conta disto, o trabalho de Umbanda lá realizado é bastante influenciado pelo Candomblé, como podemos perceber na descrição a seguir:

Os assistentes são dispostos ao redor do pilar central, todos vestidos de branco e com roupas cheias de adornos, como saias de baianas para as mulheres e batas indianas para os homens. O ritual se divide em três partes. A primeira delas é a dos pontos cantados, que se inicia com a chegada do pai-de-santo. Três assistentes tocam os atabaques enquanto os outros ficam em círculo ao redor do pilar e começam a entoar os pontos cantados ao mesmo tempo em que dançam e giram. Após executarem os pontos cantados de vários orixás, é iniciada a segunda parte do trabalho, destinada às orações. Os assistentes abrem o círculo e os freqüentadores são convidados a integrarem-no, ficando todos de mãos dadas. Coordenadas pelo Pai Kênio, várias pessoas são convidadas a fazer uma oração, decorada ou espontânea. Após várias orações o pai-de-santo faz um pequeno discurso, uma espécie de pregação, falando sobre coisas do outro mundo e sobre o papel da religião e dos orixás na vida das pessoas. A seguir é iniciada a terceira parte do trabalho: o ritual de incorporação. Novamente são cantados os pontos, os freqüentadores são convidados a se sentarem em seus lugares e os médiuns começam a receber as entidades, se espalhando ao redor do salão. (NOGUEIRA, 2005: 51-52).

Pela descrição feita, podemos perceber a enorme distância entre um trabalho deste tipo e o realizado pelo Irmãos do Caminho, por exemplo. Aqui os elementos do Candomblé são utilizados, em um sincretismo por assimilação, e redefinem o trabalho da Umbanda, que passa a contar com a presença dos atabaques, e de uma gira para os Orixás, antes do fenômeno da incorporação em si. Além disto, as próprias entidades

trabalham com recursos do Candomblé, recomendando aos frequentadores a feitura de um *Ebó*¹⁵, ou que se consultem com os *Búzios*.

O estabelecimento destes dois pólos do *continuum* mediúnico, porém, não significa que estas sejam as únicas matrizes religiosas a fornecer elementos para a Umbanda. Recentemente, novas religiões vêm sendo utilizadas na composição dos rituais umbandistas, fazendo com que este *continuum* não tenha apenas duas, mas sim várias pontas, se configurando não em uma linha, mas várias linhas entrelaçadas. Como exemplo podemos citar a influência das religiões da Nova Era ou Holísticas, e de práticas e idéias orientais.

Podemos perceber esta possibilidade no trabalho de Sandra Maria Machado, intitulado *Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?*. Como o próprio título deixa claro, Sandra trabalha com a idéia weberiana do desencantamento da sociedade moderna, colocando a Umbanda como um veículo que permite ao fiel que a busca, um reencantamento, ou seja, uma busca pelo mágico, pelo encanto religioso, que a sociedade moderna havia deixado de lado e substituído pelo saber científico.

Para ratificar sua hipótese, Sandra analisa um centro espírita dos mais recentes na história de nossa cidade, localizado em um bairro de classe média da capital, intitulado Centro Espírita Mensageiros da Caridade (CEMEC). Neste centro podemos notar como a Umbanda vêm utilizando elementos das religiões holísticas ou místicas, incluindo em seu repertório, além daqueles elementos tradicionais citados anteriormente, novos elementos que a tornam ainda mais diversificada. É o caso deste CEMEC, cuja presidente, Sra. Tânia, é formada pela Universidade Holística de Brasília (UNIPAZ), e procura incorporar, paralelamente aos trabalhos de Umbanda realizados na casa, técnicas das religiões holísticas e tratamentos alternativos, como percebemos neste trecho:

(...) [No CEMEC] se observa a influência dos movimentos da Nova Era (como resultante da diversidade da pós-modernidade), conseqüência da formação holística da dirigente da casa, [como a utilização] da cromoterapia [através das] luzes azul e verde para “criar” o ambiente adequado; [e da] nomenclatura: “energia positiva”, os guias orientais [etc.] (...). (MACHADO, 2003: 94).

¹⁵ O Ebó é uma oferenda feita ao Orixá, através da oferta a este de comida, bebida e às vezes até com o sacrifício de um animal. Na Umbanda é correspondido pelos chamados despachos, só que na Umbanda o despacho tem outro sentido, sendo destinado não aos orixás, mas aos eguns (espíritos).

Existe, portanto, na Umbanda, uma abertura para o “novo”, para a incorporação de elementos e práticas de matrizes religiosas relativamente recentes, como as religiões da Nova Era. Isto é possível pelo caráter totalmente aberto desta religião. Não existindo uma maior institucionalização e um código doutrinário e ritualístico que seja aceito e reconhecido por todos os praticantes da Umbanda, cada centro ou terreiro dispõe dos elementos religiosos à sua volta da maneira que acharem mais adequado. No caso descrito acima temos um exemplo do sincretismo feito por associação, ou seja, trata-se apenas da incorporação de técnicas holísticas concomitantemente ao trabalho de Umbanda.

Mas há casos em que este sincretismo da Umbanda com religiões holísticas, alternativas e orientais extrapola a simples associação, e passa a um caso de ressignificação dentro de seu ritual. É o caso do que vem sendo chamado recentemente de “Umbanda esotérica”, ou mais especificamente de “linha do oriente da Umbanda”. Em estudo recente sobre a presença desta linha em Goiânia, Welthon Rodrigues demonstra como elementos orientais encontram espaço receptivo nos trabalhos de Umbanda, que passam a incorporá-las sob a denominação de linha do oriente. Na maioria dos casos, tratam-se de trabalhos realizados com entidades de ciganos, que incorporam nos médiuns juntamente com os tradicionais preto-velhos e caboclos, e prestam assistência aos que os procuram, realizando curas e até mesmo cirurgias espirituais.

Welthon faz a análise em três terreiros localizados na Grande Goiânia¹⁶, sendo dois terreiros localizados em Aparecida e um em Goiânia. Todos apresentam uma linha de ciganos, que segundo o autor “são formas mais simplificadas e com menos grau de especialização” (CUNHA, 2004: 79) do que os “mestres orientais” propriamente ditos. No entanto, a presença dos ciganos já nos dá uma idéia de novas formas de apresentação do culto umbandista, já que elementos considerados “orientais” ou “esotéricos” aparecem nestes trabalhos ressignificados e incorporados ao trabalho de Umbanda, como ele deixa claro na descrição destes trabalhos:

[No Centro Espírita Reino dos Orixás] os médiuns incorporados com os ciganos usam lenços na cabeça e (no caso das entidades femininas) saias longas e coloridas. As entidades falam muito, com um sotaque característico, fumam

¹⁶ A Grande Goiânia abarca a cidade de Goiânia e entorno, incluído aí as cidades limítrofes, como Aparecida, Senador Canedo, entre outras.

cigarros, bebem cerveja, vinho e usam varetas de incenso, cristais, moedas e baralhos. (CUNHA, 2004: 73).

Mais a frente ele descreve uma festa de ciganos realizada no Centro Espírita de Umbanda João Grande:

Na frente do altar tradicional foi colocado um outro [altar], com a imagem da Santa [Sara, considerada “padroeira do povo cigano”], diversas frutas, cálices com vinho, flores, varetas de incenso e cristais. Todo o centro foi decorado com tecidos e véus para dar a “sensação de se estar numa tenda”. As músicas de Umbanda foram substituídas por fitas de música árabe e indiana. O “cigano Pietro” incorporado no seu médium [e presidente da casa, Adriano] e a “cigana Gaetana” incorporada na médium Aurilene foram os mais procurados, ambos orientais. (CUNHA, 2004: 78).

Podemos perceber assim, que não são apenas as influências estudadas por Cândido Procópio e outros autores que atingem a Umbanda. Mas, pelo seu caráter extremamente dinâmico e aberto, esta religião tem a capacidade de se adaptar e incorporar aos seus cultos elementos diversos, de várias formas religiosas distintas. Assim, este *continuum* deve ser ressignificado também. Ao invés da linha proposta por autores como Cândido Procópio e Lísias Negrão, apresentamos um quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes, dependendo da matriz religiosa que se utiliza, mas mantendo as características principais que a definem, a saber, o fenômeno da incorporação, o trabalho com as entidades consideradas “marginalizadas” de Caboclos, Pretos-Velhos e Exus, e o contato direto destas entidades com os frequentadores do culto, fazendo curas e receitando remédios para seus males.

Nossa teoria é a de que o caráter aberto da Umbanda se deva à própria história de sua formação. Praticada pelos negros, ex-escravos e mestiços, que procuravam dar vazão à sua religiosidade, as macumbas e calundus que proliferaram por praticamente todo o Brasil, uniam em seus rituais elementos diferentes das matrizes religiosas que estavam disponíveis à época, como o catolicismo e as práticas mágicas africanas e indígenas. Posteriormente, tais macumbas receberam a influência do espiritismo kardecista, que veio da Europa trazido pelos intelectuais e pela elite da época.

A Umbanda, portanto, é o resultado de todas estas misturas. E as observações que realizamos em terreiros de nossa capital demonstram que os umbandistas não

pararam de misturar e sincretizar seus cultos, mas pelo contrário, agora buscam novas fontes e novos elementos para incrementarem sua prática e assim conseguirem responder de maneira mais satisfatória aos anseios dos que os procuram. Esta é a verdadeira essência da Umbanda, uma religião em constante mutação, e que está sempre alargando seus horizontes religiosos, se tornando assim cada vez mais híbrida, cada vez mais sincrética e, conseqüentemente, cada vez mais brasileira.

Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3º Ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BERND, Zilá. O elogio da criouldade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. (P. 99-111).

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

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

CASTRO, Josué Tomasini. *Discursos Hereros sobre uma África Cristã* – Contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos. PUC-RS, Porto Alegre, 2006, 152p. Monografia (Graduação em Ciências Sociais).

CUNHA, Welthon Rodrigues. *A linha do oriente na Umbanda: função e construção de um campo simbólico religioso*. UCG, Goiânia, 2004, 103p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião).

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. In: *Revista Tempo*. Vol. 6, n° 11, UFF: Niterói-RJ, julho/2001. (P. 13-26).

ISAIA, Artur César. *O elogio ao progresso na obra dos intelectuais de Umbanda*. Retirado de http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm. Acessado em 24/10/06.

_____. *Huxley sobe o morro e desce ao Inferno* – A Umbanda no discurso católico dos anos 50. Retirado de http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056.shtml. Acessado em 27/10/06.

_____. A Umbanda e o Estado Novo: Para além da repressão. In: *Revista Estudos de História*. V. 13, n° 2. Franca: UNESP, 2006. (P. 297-314).

MACHADO, Sandra Maria Chaves. *Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?* UCG, Goiânia, 2003, 111p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião).

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. In: *Revista Mana*. V. 5, n° 1. Rio de Janeiro, 1999. Retirado de : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100003&ing=es&nrm=isso. Acessado em 10/11/06.

MOTT, Luis. Acotundá – Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: *Revista Escravidão* – homossexualidade e demonologia. São Paulo: Ícone, 1988. (P. 87-114).

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia* – limites entre religião e magia. UEG, Anápolis, 2005, 81p. Monografia (Graduação em História).

- REIS, João José. Devassa contra um Terreiro de Calundu em Cachoeira, 1785. In: *Revista Escravidão*. Vol. 8, n° 16. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, março/agosto 1988. (P. 233-284).
- RIO, João do. *As Religiões no Rio*. Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial n° 47, 1976. Retirado de: <http://www.biblio.com.br/conteudo/PauloBarreto/asreligioesdorio.htm>, acessado em 27/10/06.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. 7° ED. São Paulo: Nacional / Brasília: UnB, 1988.
- SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. *A invenção da alva nação umbandista – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*. Dourados: UFMS, 2004. Dissertação (Mestrado em História).
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Axé Carioca. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n° 6, dezembro/2005. (P. 32-35).
- SERRA, Ordep. No caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revisitada. In: *Revista Afro-Ásia*. N° 25-26. Salvador: UFBA, 2001. (P. 215-256).
- SILVA, Josivânia Alves de Souza. *Religião e poder no Centro Espírita Anjo Ismael*. UCG, Goiânia, 2007, 91p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião).
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*. 2° ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. *Brasil de todos os santos*. 2° ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. (P.113-133).