



PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC/SP

David Dias Delgado

Cruzes e Encruzilhadas:

Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda no eixo Rio – São Paulo

Mestrado em Ciência da Religião

SÃO PAULO

2022

David Dias Delgado

Cruzes e Encruzilhadas:
Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda

Mestrado em Ciência da Religião

Dissertação apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE, em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO

2022

BANCA EXAMINADORA:

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento o 001 – PROCESSO 88887.513285/2020-00.

"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – 001 – 88887.513285/2020-00."

Eu, David Dias, homem preto, pai-de-santo e sacerdote de umbanda, dedico esta obra a todos os meus que ainda virão, mas sobretudo, àqueles com a pele igual a minha, que não conseguiram alcançar o título de mestre, tornando-me o primeiro de minha família a adquirir este rótulo. Esperança.

AGRADECIMENTOS

A todas as mulheres pretas dessa nossa sociedade que, de modo individual ou coletivo, desprenderam de suas próprias vidas para ver seus filhos de anel no dedo aos pés de Xangô. Sobretudo à minha mãe, Dirce Dias (em mpemba), mulher-pássaro que deixou um legado de sabenças intelectuais e me alertou sobre a importância do letramento acadêmico, mesmo cursando somente até a 4ª série.

À Oxum Renata Pallottini, minha esposa e companheira que, por entre os olhos d'água de Conceição Evaristo, se reinventa diariamente feito os conselhos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, inspirando profundas reflexões e transformações sobre nossas vidas e as de nossos ancestrais.

Ao Terreiro Aruanda, bem como minhas filhas e filhos-de-santo por me acompanharem e acreditarem nos sonhos que juntos criamos como um bem comum para o passado-presente e o futuro-passado de nossa comunidade e da umbanda.

À Música, elemento fundamental de minha existência que, personificada pelos toques cadenciados de Nzaze, criou alegria, risos e celebrações a todos os seres, convicta de que uma única vida ausente de sua presença, certamente seria um erro.

Ao professor Silvio Almeida, tradução daquilo que quero apresentar como referência de orgulho ao meu filho. Figura de profícua relevância para que eu pudesse entender meus passos e minha humanidade, convicto de que a maior revolução para pessoas como a gente, é a manutenção de nossa própria existência.

Aos feiticeiros da palavra, Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, macumbeiros enguiçados, os quais tive a oportunidade de ver chacoalharem os terreiros de umbanda e fazer florescer a macumba feito a sucupira de Seu Japetequara.

Aos meus pares, sacerdotes de axé, principalmente ao Oxóssi Rodney William e ao Xangô Sidnei Nogueira, os quais me amparo pela bênção durante nossas trocas de palavras arremessadas quentes ao ar.

À Vera Nogueira e João Pallottini, por me proporcionar momentos de tranquilidade e oportunidades para verdadeiro repouso e concentração durante nossas viagens, elementos indispensáveis para o suceder desta pesquisa.

Aos professores Frank Usarski, Everton Maraldi, Patrícia Rodrigues de Souza e Claudio Pimentel pela inspiração no campo da ciência da religião, pelo estímulo e pela confiança.

Ao meu orientador Ênio José da Costa Brito que, entre teorias decoloniais e conceitos do Haicai, despertou conhecimento, curiosidade e poesia para este projeto e, sobretudo, para a vida. Tudo isso, durante uma pandemia que dizimou milhares de brasileiros.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior CAPES e à Fundação São Paulo (FUNDASP), pelo financiamento dispensado a pesquisa e conclusão da tese.

À Pai João de Angola, Seu Tranca Ruas e Seu Zé Pelintra, aos quais devo eterna honra pela ancestralidade e pelo legado de axé.

À Ògún, orixá de quem ganhei a coroa e o título de rei do meu povo. Aquele quem me acompanhou ao tornar-me negro para só depois tornar-me orixá.

À Exú, boca do mundo, mensageiro dos orixás, que hoje atira mais uma pedra e aponta para o pássaro que matou ontem. Laroyê!

Por fim, não poderia deixar de agradecer aqueles que acompanham meu trabalho, de modo presencial ou virtual, e inspiram-se na busca de uma forma cada vez mais honesta de se compreender a cultura afro-brasileira de nome umbanda.

As religiões africanas, ao serem transplantadas compulsoriamente para o Brasil, faziam parte de padrões culturais daquelas etnias que foram transformadas em populações escravas. Essas religiões assim transportadas eram, por inúmeros mecanismos estabelecidos pelo aparelho de dominação ideológica colonial, consideradas oriundas de populações "bárbaras" e que, por isto mesmo, foram escravizadas. A religião dominante, do escravizador, no caso concreto que estamos analisando, o catolicismo, fazia parte desse mecanismo de dominação não apenas no nível ideológico, mas, também, em nível de participação estrutural no processo de escravização dessas populações. (MOURA, 1988, P. 44)

“O desfecho histórico de todo choque entre deuses foi determinado por aqueles que impunham as melhores armas e não por aqueles que possuíam os melhores argumentos.” (BERGER, LUCKMAN, 1985, P.164)

RESUMO

Para as religiões de matrizes africanas, a década de 1980 tem sido marcada pelo movimento que ficou conhecido por antisincretismo ou ainda reafricanização. Embora manifestado de forma mais incisiva por matriarcas do candomblé, o tema abre início a uma série de questionamentos e revisões perante as práticas e a percepção social das religiões afro-brasileira.

Em 1983 o assunto obtém maiores proporções em virtude do “Manifesto Anti-Sincretismo”, um documento que viria a se tornar um marco diante das religiões afro-brasileiras.

Com o intuito de descristianizar e desfolclorizar os candomblés, algumas das principais autoridades dos tradicionais terreiros da Bahia se articularam e, em 27 de julho de 1983, durante a 2ª Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (COMTOC), publicaram uma carta que viria a se tornar um notório movimento em torno deste tema.

A articulação tornou-se marco de discussão não somente sobre a presença de elementos simbólicos e discursivos como também, sobre a necessidade de se reafirmar uma identidade religiosa afro-brasileira, corroborando assim com a manutenção das tradições dos povos de terreiro.

Para a umbanda, um movimento simétrico é percebido na década de 1950 com as discussões que traziam propostas de reafricanização da religião. Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo, torna-se ícone deste movimento que propunha o resgate das culturas africanas apagadas pelas teorias embranquecedoras do “Espiritismo de Linha”.

Esta pesquisa pretende investigar os impactos que o sincretismo produziu na identidade dos povos e dos terreiros de umbanda, impactando toda uma geração que traduziu o fenômeno como uma tecnologia de resistência e sobrevivência, justificando, por vezes, o apagamento das influências africanas da religião.

Palavras chave: Sincretismo, umbanda, candomblé, processos de hibridação, religião afro-brasileira.

ABSTRACT

For religions of african origins, the 1980s have been marked by the movement that became known as antisyncretism or even reaffricanization. Although expressed in a more incisive way by the candomblé's matriarchs, the theme starts the beginning of a series of questions and revisions regarding the practices and social perception of afro-brazilian religions.

In 1983, the subject gained greater proportions due to the "Anti-Syncretism Manifest", a document that would become a landmark in the face of afro-brazilian religions.

With the aim of de-Christianizing and defolklorizing candomblés, some of the main authorities of the traditional Bahia's temples articulated themselves and, on July 27, 1983, during the 2nd World Conference on Orixá Tradition and Culture (COMTOC), published a letter that would come to become a notorious movement around this theme.

The articulation became a point of discussion not only about the presence of symbolic and discursive elements, but also about the need to reaffirm an afro-brazilian religious identity, thus corroborating the maintenance of the afro-religious traditions people.

For umbanda, a symmetrical movement is perceived in the 1950s with the discussions that brought proposals for the reaffricanization of religion. Tancredo da Silva Pinto, known as Tata Tancredo, became an icon of this movement that proposed the rescue of African cultures erased by the whitening theories of "Espiritismo de Linha".

This research intends to investigate the syncretism's impacts produced on the people's identity and umbanda temples, impacting an entire generation that translated the phenomenon as a technology of resistance and survival, sometimes justifying the erasure of African influences from religion.

Keywords: Syncretism, umbanda, candomblé, hybridization processes, afro-brazilian religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Cosmograma Bakongo – Dikenga Dia Kongo – p. 89

Figura 2 – Ideograma Sankofa – p. 91

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. ABRINDO A GIRA.....	18
1.1 Voltas e revoltas do sincretismo afro-brasileiro.....	20
2. SINCRETISMOS – ENTRE DITOS, AMARRAÇÕES E ENCRUZILHADAS	39
2.1 Conceitos, definições e compreensões	41
2.2 Sincretismo de resistência	47
2.3 Sincretismo Estrutural	51
2.4 O sincretismo como tecnologia necropolítica	56
3. UMBANDA, A ARTE DE CURAR	61
3.1 Umbanda: Entre zonas de conflito e zonas de confronto.....	62
3.2 O Mito fundador e a morte negra do feiticeiro branco	64
3.3 Peles negras, máscaras brancas	72
3.4 Sincretismo na Umbanda.....	77
3.5 O que contam os pontos cantados	82
4. SARAVÁ, DIKENGA DIA KONGO!	87
4.1 <i>Dikenga Dia Kongo</i> – O cosmograma bakongo como possibilidade de interpretação dos movimentos sincréticos e suas traduções na umbanda..	88
4.2 O ideograma Sankofa como proposta de resgate	91
4.3 O pacto narcísico do sincretismo	92
4.4 Sincretismo ancorado em corpos negros	97
4.5 Identidades de Axé	101
4.6 Africanizar, reaffricanizar, descristianizar ou descatolizar.....	103
5. CONCLUSÕES INCONCLUSIVAS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	112

INTRODUÇÃO

Terreiros são espaços sociais de axé onde transita o povo de santo, de modo a exercitar o relacionar-se entre seres vivos e sobreviventes (SIMAS, RUFINO, 2018). É no chão do terreiro que se desenvolvem leituras outras as quais livro nenhum dá conta de registrar. As gramáticas da *contra-dição* contam aquilo que escondem através das palmas compassadas ao ritmo do eloquente couro de boi esticado sobre os tambores ancestrais. Não poderia ser diferente! A gira está aberta e os sentidos extra-sensoriais despertados. O cheiro da erva queimada, o som do arrebate que invoca o transe, as imagens pintadas de cores primárias e, ao invés de francesas, são mesmo afro-brasileiras, as mãos que sustentam cada santo em cada devido canto. De fusão única e irremediável, o terreiro dramatiza o poético encontro entre aquilo que muitos traduzem por sagrado e profano, quando à meia-luz denuncia encontros proibidos entre a batina de Padre Cícero, maculada pelo azeite de dendê de Seu Tranca-Ruas; entre um copo de marafo¹ e o errante que, ao cruzar a tronqueira, cruza o corpo com a cruz do Kiditu² nazareno.

É no samba angolano do caboclo brasileiro que a Pombagira desfere sua magia negra, intercalando um gole na cerveja e outro na água benta, constatando a possibilidade de servir Deus e o Diabo ao mesmo tempo.

Tudo isso manifestado em um território aonde o imponderável se circunscreve de modo indecifrável.

É este o ambiente que produz todas as inspirações, inquietações, dúvidas e temporárias respostas de tudo aquilo que eu trago nas páginas seguintes.

Aprendi a perceber o terreiro de frente para trás. Como se durante os mais de quinze anos transitando por estes espaços eu houvesse caminhado no sentido anti-horário de ser e existir, porém, só descoberto o trajeto agora. Este caminho-retorno

¹ Cachaça. Do quicongo *malavu*, vinho. (LOPES, 2003, p. 163)

² [...] Geralmente chamados de *Nkangi Kiditu*, são os objetos de influência cristã mais frequentemente encontrados no reino do Congo. Como já mencionado, segundo Wannyn, informado pelos chefes bacongo com os quais teve contato, *Kiditu* significava Cristo e *Nkangi* seria amarrado, fixo, ligado, pregado. Também foi dito ao pesquisador que *nkangi* teria o sentido de proteção, podendo *Nkangi Kiditu* significar Cristo protetor. Esse sentido de proteção da palavra *nkangi* fica reforçado quando o autor diz que todo objeto, antigo ou moderno, em pedra, metal ou madeira, que apresente uma vaga forma de cruz, é assim chamado e considerado uma espécie de “fetiche”, ligado ao mundo sobrenatural. Vistos como objetos mágico-religiosos associados a relíquias dos ancestrais, insígnias de poder e *minkisi*, esses crucifixos foram guardados entre os mais preciosos bens das linhagens ou enterrados junto com chefes que os possuíam, como mostram algumas escavações. (SOUZA, 2005, p.10)

aqui relatado traduz a eterna busca que se acomete a todo aquele que se descobre um ser de ancestrais africanos.

Posto isso, elaboro aqui aquilo que posso elencar como uma das minhas mais profundas inquietações: as manifestações simbólicas e universais dos ancestrais e orixás africanos na umbanda.

Neste ponto, entendo por universal, a definição do filósofo sul-africano Mogobe Ramose que

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade (RAMOSE, 2011, p. 10).

Mediante tal percepção, me deparo com uma variedade de questionamentos acerca do sincretismo cultivados desde meu primeiro encontro com um terreiro de umbanda até os dias atuais, diante do incansável trabalho de pesquisa sobre o tema.

Para mim, nunca fizera sentido, por exemplo, interditar corpos e terreiros durante o período da quaresma – celebração de calendário católico que não afeta (ao menos não deveria) as religiões afro-brasileiras, dotadas de dogmas outros.

Todavia, ao procurar a raiz dessa meu estranhamento cada dia mais latente, encontro nas inspirações provocadas por Neusa Santos, vestígios ancorados neste corpo que tornou-se negro.

Ser negro é além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura do desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (SANTOS, 2021, p. 115)

Diante a conquista que se é tornar-se nego, como afirmava Lélia de Almeida Gonzalez (1988), elaborei uma série de questionamentos os quais me fizeram buscar, ainda que uma pequena parte, o processo histórico do sincretismo, mais especificamente na umbanda. Durante verdadeiras escavações, me deparei com novos questionamentos os quais me sugeriram indícios que identificassem os mecanismos de reprodução e permanência do sincretismo nos dias atuais.

Ao emergir nas rodas de conversas dentro e fora dos terreiros, nota-se uma simplificação de um debate que se resume em superficiais equiparações de santos católicos disfarçados de orixás ou vice-versa. Esse cenário me conduz a uma memória viva que ficou permanentemente gravada em meu consciente quando, durante uma festividade à Ògún, um babalorixá de umbanda incorporado pelo orixá, curiosamente, ao invés de bailar feito o ferramenteiro, rei do clã dos Odés, marchava feito um cavaleiro templário em uma de suas cruzadas. Diante aquele cenário, olhei para os lados e, imediatamente, me compadeci com os escritos de Peter Fry (1982), presentes nos capítulos seguintes, quando relata suas percepções ao presenciar o transe de Yemanjá durante uma gira de umbanda.

Daquele dia em diante tudo mudou. Eu mudei, minhas convicções mudaram. O “tornar-me negro” foi, de fato, um dos processos mais complexos de minha vida, uma vez que não foi somente eu quem mudou e sim, tudo à minha volta; incluindo pessoas que mudaram ou se mudaram.

Ao passo em que decidi investigar o sincretismo, sobretudo, academicamente pelas perspectivas da ciência da religião, o compreendi enquanto um fenômeno que se inscreve na habilidade de nascer, crescer, se desenvolver e se reinventar perante as mudanças não só de uma religião como de toda uma sociedade.

As palavras a seguir alargam o entendimento do que vem a ser o sincretismo quando manifestado dentro dos terreiros espalhados Brasil à fora.

Por fim, sigo atravessado permanentemente pelas estruturas filosóficas bantu, visto minha identidade, meu terreiro e meu corpo no mundo. Hoje, pai-de-santo, e a um passo da conclusão deste mestrado em ciência da religião, noto-me um sacerdote de umbanda atravessado pelo cientista tão quanto um cientista atravessado pelo sacerdote, na esperança de transmitir um ensinamento aos meus mais novos que resguarde, fundamentalmente, a identidade, a memória e, conseqüentemente, a existência do povo negro dos terreiros e a dignidade de seus ancestrais.

1. ABRINDO A GIRA

Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora,
Eu abro a Nossa gira Samborê, pamba de Angola.
Nossa gira está aberta com Deus e Nossa Senhora
Nossa Gira está aberta Samborê pamba de Angola.³

Sincretismo religioso é um dos fenômenos os quais mais têm sido explorados e registrados desde as clássicas bibliografias das ciências sociais até os mais variados manuais teológicos.

Os capítulos deste projeto foram pensados de modo a apresentar gradativamente o tema do sincretismo religioso como em um movimento que remete às giras de umbanda, onde o ritual se dá pela preparação do ambiente e abertura dos trabalhos, saudação aos guias e orixás os quais farão parte dos rituais, atendimento à comunidade e aos membros – onde se engendram as problemáticas – e, por fim, encerramento da gira e fechamento dos trabalhos.

Deste modo, neste primeiro capítulo, se prepara o terreno para um futuro desenvolver das problemáticas que serão apresentadas ao leitor que, por sua vez, tem a oportunidade de se deparar com os anseios que serão despertados no discorrer pesquisa. A ascensão da umbanda e o mais polêmico movimento anti-sincretismo das religiões afro-brasileiras anunciam um enredo que irá se desenvolver nos capítulos seguintes. Aos poucos, alguns dos principais nomes dos estudos do sincretismo e das religiões afro-brasileiras ganham destaque parágrafo a parágrafo, identificados por meio de seus trabalhos, conceitos e contradições. Conceitos como memória, identidade, raça anunciam que debate sobre o fenômeno sincrético atravessará densos panoramas de entendimento indispensáveis para a compreensão do contexto.

Dois dos grandes nomes do sincretismo contribuem para o entendimento do tema a partir deste capítulo: Um dos pioneiros na publicação de livros sobre o tema, Valdemar Valente (1977) e o contemporâneo e autor de reconhecida pesquisa Sergio Ferretti (2013).

A colonização entra em debate pelas ideias de Clóvis Moura (1988), Aimé Césaire (2010) e Luiz Rufino (2019) e um breve movimento histórico por meio das pesquisas de Luis Mott (2016) abre campo para o que há de se apresentar nos capítulos seguintes. Além disso, as primeiras e mais básicas diferenciações entre

³ Canto (Ponto cantado) de umbanda cantado durante a abertura dos rituais (giras).

sincretismo estratégico e sincretismo interno dão conta de diferenciar as noções do fenômeno presentes em nossa sociedade.

No segundo capítulo, o tema central assume o primeiro plano apresentando breve estudo etimológico e semântico tão quanto definições de autores como Roger Bastide (1989) e Abdias Nascimento (2016). Como em um terreiro, se apresentam aqueles que nortearão o desenvolver da gira durante todo o ritual. Os autores clássicos do sincretismo como Nina Rodrigues (2021), Arthur Ramos (1942), Edison Carneiro (1936) e Melville Herkovits (1937) ganham voz e a partir de exemplos e noções que, por vezes, se contradizem, se ensaiam as primeiras relações entre sincretismo e racismo, atravessadas pela noção de necropolítica do filósofo camaronês Achille Mbembe (2021a).

Diante de percepções as quais transcendem a ideia do disfarce (VALENTE, 1977) dos orixás por meio dos santos católicos, o segundo capítulo revela o conceito idealizado e identificado por “sincretismo estrutural”, o qual dá conta de observar o fenômeno atravessado por uma série de fatores externos à religião e confronta convicções que afirmam ser o sincretismo um movimento de trocas equânimes ou via de mão-dupla.

No terceiro capítulo a umbanda, religião base para as investigações do sincretismo, assume protagonismo das discussões e se é traçado um panorama histórico da formação da religião desde as primeiras manifestações de suas práticas por meio dos feitiços calundus, perpassando pelos movimentos de embranquecimento, aculturação e sincretismo presentes antes e depois daquilo que será chamado de mito fundador. São apresentados debates de pontos gerais e específicos entre os clássicos pesquisadores da área da história e da sociologia e teólogos umbandistas. Por fim, a religião de umbanda é analisada de modo mais preciso, a perceber as manifestações sincréticas subjacentes em seus mitos e ritos - como por exemplo, a presença do sincretismo perpetrada nas cantigas dos terreiros.

Convictos de estarmos distantes de encerrar o debate sobre o tema e desprovidos desta intenção, entendemos que o estudo sobre o sincretismo se amplia e se recodifica acompanhando as alterações sociais. Com isso, pensamos o quarto capítulo como um convite a um retorno possível, em uma proposta de resgate e não de ser novamente o que se foi. Desta forma, utilizamos o cosmograma bakongo Dikenga Dia Kongo para elucidar este percurso que, ante a analogia com as giras de umbanda, torna-se um novo rito, um novo momento que, feito a morte, termina com

algo que não se encerra, se reinicia. Trata-se do pino do meio-dia, onde os “sóis”, segundo a ideologia do cosmograma, caminham para a noite ao encontro de seus ancestrais, onde re-experienciam novas possibilidades de se existir no mundo através de um movimento nomeado dingo-dingo.

Esta proposta de retorno traz o pássaro simbolizado através do ideograma africano Sankofa, o qual remete às possibilidade de “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou pra trás”. É, de fato, um capítulo que ensaia um encontro com África pelas vias do retorno, como bem anunciam as palavras no início do capítulo pelo filósofo Tiganá Santana. Na seção “Sincretismo ancorado em corpos negros”, ensaiamos novas hipóteses, as quais nos sugerem pistas para um novo caminho de pesquisa a partir da noção de branquitude e pactos narcísicos, elaborada pela psicóloga Maria Aparecida Bento (2002). Na sequência, desenvolvemos aquilo que vamos chamar por “identidades de axé” e trazemos debates que já pautaram boa parte dos escritos sociólogos sobre o tema: Africanização e reafricanização.

Ao fim do ciclo as conclusões falam por si só ao afirmar que além do muito que ainda se é preciso investigar sobre o tema, o sincretismo ainda presente nos terreiros, nasceu, cresceu e se manteve até os dias de hoje entre cruces e encruzilhadas.

1.1 Voltas e revoltas do sincretismo afro-brasileiro

As décadas de 70 e 80 apresentam um período de franca expansão religiosa umbandista. Clara Nunes, um dos fenômenos da música popular brasileira, entoava sucessos como “A deusa dos orixás” e “Canto das três raças”, tanto no rádio quanto na TV. O cantor Ronnie Von interpretava a canção de autoria de Tony Osanah, “Cavaleiro de Aruanda” nos auditórios da extinta TV Tupi. Mãe Cacilda de Assis incorporada pelo Exú Seu 7 da Lira em programas de auditório de apresentadores como Chacrinha e Flávio Cavalcanti. Em 15 de maio de 1965, Tancredo da Silva Pinto, sacerdote de umbanda conhecido pelo título de “papa” da umbanda, realizava o evento “Você sabe o que é Umbanda? Macumba no Maracanã”, uma gira de pretos-velhos organizada no estádio do Maracanã, celebrada durante a gestão do então governador da Guanabara, Carlos Lacerda.

Foi ainda Tancredo o grande estimulador da ocupação das praias do Rio de Janeiro pelos umbandistas, na noite do dia 31 de dezembro. Para ele, a realização de festas públicas ajudava a divulgar a umbanda, fortalecia as

redes de proteção social entre os seus membros e criava um ambiente socialmente mais favorável para os praticantes dos cultos afro-indígenas. (SIMAS, 2021, p. 146)

Se por um lado a umbanda eclodia como um fenômeno altamente popular, dialogando com as massas através dos meios de comunicação disponíveis para a época, por outro, a identidade afro-brasileira se diluía ante os silenciosos movimentos sincréticos dedicados à codificação da religião.

Para esta pesquisa, projetamos nossos esforços para uma análise temporal delimitada a partir dos anos de 1980, embora note-se desde o surgimento do “espiritismo de umbanda” ou “umbanda branca” uma aproximação ora mais nítida, ora mais tímida de elementos espíritas e cristãos que se produziu lentamente frente à religião afro-brasileira em um movimento que traduziria a religião cada vez menos africana trajada de uma espécie de “espiritismo nacionalista”.

A primeira edição do evento nomeado por Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 18 de outubro de 1941, se torna um dos primeiros registros coletivos a exprimir tais ideais por meio de numeradas conclusões.

Estudados e debatidos os trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, e consideradas as indicações feitas em plenário, a Federação Espírita de Umbanda extraiu as seguintes conclusões:

PRIMEIRA — O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provem das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente;

SEGUNDA — Umbanda é palavra sanskrita, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: "Princípio Divino"; "Luz Irradiante"; "Fonte Permanente de Vida"; "Evolução Constante";

TERCEIRA — O Espiritismo de Umbanda é Religião, Ciência e Filosofia, segundo o grau evolutivo dos seus adeptos, estando sua prática assegurada pelo art. 122, I, 4.º da Constituição Nacional de 10 de Novembro de 1937 e pelo art. 208 do Código Penal a entrar em vigor em 1.º de Janeiro de 1942, e bem assim o ritual que lhe é próprio, no mesmo nível de igualdade das demais religiões;

QUARTA — Sua Doutrina baseia-se no princípio da reencarnação do espírito em vidas sucessivas na terra, como etapas necessárias à sua evolução planetária;

QUINTA — Sua Filosofia consiste no reconhecimento do ser humano como partícula da Divindade, dela emanada límpida e pura, e nela finalmente reintegrada ao fim do necessário ciclo evolutivo, no mesmo estado de limpidez e pureza, conquistado pelo seu próprio esforço e vontade;

SEXTA — O Espiritismo de Umbanda reconhece que todas as religiões são boas quando praticadas com sinceridade e amor, constituindo-se todas elas em raios do grande círculo universal, em cujo centro a Verdade reside — Deus;

SÉTIMA — O reconhecimento de Jesus como Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda, a cujo serviço se encontram entidades altamente evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores e trabalhadores invisíveis, sob

a forma de "caboclos" e "pretos velhos". (FEDERAÇÃO ESPÍRITA de UMBANDA, 1942, p.120)

O sociólogo Renato Ortiz, ao investigar a identidade recriada através do sincretismo, observa:

Na realidade, a grande maioria dos chefes de tendas são mulatos ou brancos de classe média, e possuem uma mentalidade de uma certa cultura mais luso-brasileira, do que afro-brasileira propriamente dita. Eles leram desde os livros esotéricos de Annie Besante, as obras espíritas de Allan Kardec, até os livros dos antropólogos e dos africanistas. (ORTIZ, 1980, p,107)

Portanto, se percebe um solo fecundo e uma sociedade disposta a traduzir práticas, antes tidas por africanas ou afro-brasileiras, sob estruturas cada vez mais higienizadas ou ainda que distanciadas de possíveis africanidades.

Além de reconhecer a antiguidade da umbanda, é comum aos umbandistas buscar fora da África, independente do elemento negro, ou num negro de qualidades exaltadas, a origem da umbanda. São comuns as referências à 'Índia milenar', à 'Encantadora Pérsia', ou ao 'misterioso Egito' [...]. (CONCONE, 1987, p.138)

Vimos que a umbanda, qualquer que seja a forma que assuma, se define como religião antiga, entretanto, fundamentalmente brasileira e mesmo algumas vezes extremamente nacionalista ufanista. Adota e explora certos mitos correntes como o da democracia racial brasileira e a 'espiritualidade' superior do brasileiro. A propalada democracia racial também aqui mal serve para mascarar um preconceito antigo e mais profundo. (CONCONE, 1987, p.150)

A partir de então, o projeto assume o perfil de levantar a problemática que circunscreveu o sincretismo por entre os anos nas comunidades de axé, sobretudo os impactos por ele produzidos para além do espectro da materialidade religiosa como também, das subjetividades e da identidade dos adeptos da umbanda.

Pode-se então considerar como espinha dorsal deste projeto a proposta em responder as seguintes problemáticas: Por qual motivo se construíram e se perpetuam até os dias de hoje as relações conscientes entre os orixás e os santos católicos nas religiões afro-brasileiras, mais especificamente na umbanda? Quais os benefícios encontrados nas associações criadas entre santos e orixás? Como o sincretismo afeta o relacionamento entre os religiosos de umbanda e suas identidades?

Talvez, no discorrer dos capítulos, possamos confirmar a hipótese que compreende o sincretismo como um projeto de amálgama que perpassa a circularidade proposta pelos teóricos sociais pois, para além do romance criado a partir da definição de relações recíprocas, mesmo que haja circularidades entre culturas dominantes e subalternas, independente de suas trocas e contribuições, não

alternam seus lugares, ou seja, continuam sob a condição de dominância e subalternidade. Com isso, para além de um apagamento simbólico e das relações santo-orixá, o sincretismo opera mediante a uma tecnologia necropolítica (MBEMBE, 2021) que tem por consequência tornar não só as simbologias de terreiros tomadas por um contexto católico, como também os valores de divindades africanas. Assim, repensar o sincretismo, não se trata somente de uma possibilidade de ruptura com o catolicismo, refere-se a uma possível e eminente emancipação de relações dissoantes ao contexto afro-brasileiro, como as famosas práticas universalistas, neo-xamânicas, espiritualistas, new age que transmitem seus valores por intermédio de uma cultura material e imaterial impactando diretamente a percepção de toda comunidade religiosa.

Por materialidade e imaterialidade das culturas, a professora Patrícia Rodrigues de Souza (2019) instiga uma percepção ampla sobre os conceitos incluindo os objetos e as subjetividades que os compõem. Assim, tange uma perspectiva acerca dos aspectos materiais das religiões, empiricamente percebidos, isto é, “na concepção segundo a qual o conhecimento se baseia na experiência sensível externa (sensações) e interna, entretanto emocional, não racional (os nossos sentimentos tais como são vividos)” (SOUZA, 1999, p.16).

Todas as coisas físicas que foram moldadas pela cultura pertencem à cultura material, incluindo tudo, de saleiros a montanhas sagradas, ambientes domésticos a rotas de transporte internacional. Ela incorpora tudo de físico na cultura, incluindo ferramentas, vestuário, transporte, habilidades corporais, arquitetura, artes e ritual. Inclui também textos (desde que existam em termos físicos, como em livros, documentos, cartas e demais) e discurso (desde que apresente som falado ou ouvido). A vida humana está envolta em cultura material, assim como estamos envoltos na roupa que vestimos. Em relação a outros seres, o humano apresenta-se bastante plástico, no sentido de que pode transformar-se, amoldar-se ao longo de sua vida, não é por acaso que esta espécie sobreviveu – sendo das mais adaptáveis. Este processo plástico envolve objetos e materialidade. O ser humano constrói-se através de seus sentidos e dos objetos (SOUZA, 1999, p. 62).

Seguindo os pensamentos de MBEMBE (2021), é possível desenvolver uma interpretação do sincretismo enquanto um fenômeno atravessado pela pauta racial que deixa em suspenso a identidade das divindades africanas, conseqüentemente, a memória e a ancestralidade dos povos de terreiros a ponto de seus adeptos confundirem deuses africanos com santos católicos ou qualquer outra definição de além África.

Por conseguinte, entende-se por necropolítica toda forma de exercício de soberania que se manifesta na expansão da lógica colonial e se perpetua diante da morte daquele que é concebido enquanto “o outro”. Visto a reprodução das condições objetivas e subjetivas deste mecanismo de opressão, o sincretismo tem por habilidade a destituição de tudo aquilo que remeta à identidade africana.

Sob esta perspectiva, repensar o sincretismo e seus impactos nos possibilita ressignificar a cultura/religião material⁴ dos terreiros e a percepção da religião enquanto afro-brasileira além da oportunidade de devolver às divindades, suas identidades negras, contribuindo assim para que os adeptos da religião se entendam como integrantes de uma cultura de diáspora, conseqüentemente, de resistência. Portanto, permite-se uma interpretação da umbanda enquanto um conjunto de valores afro-brasileiros que afirmam uma identidade e um posicionamento sociocultural e político de um povo.

O antropólogo Pierre Sanchis, observa as identidades reinventadas e identifica uma característica de modernização do sincretismo que se alterna com o passar dos tempos, porém não como estratégia de “sobrevivência, mas como tradição ativa e inconscientemente reinventada. (1997, p.40).

A afirmação identitária, aliás, é suscetível de revelar casos extremos de “invenção” ou “reinvenção”, em que o impulso para encontrar “raízes” inexistentes, desconhecidas ou violentamente confiscadas, joga uma pessoa ou um grupo numa ansiosa procura, individual e coletiva, que pode culminar, longe de uma descoberta “fundada na realidade”, na livre e deslumbrada adoção de uma genealogia sabidamente fictícia. (2018, p. 155)

Enfim, o episódio determinante para o início desta discussão está alocado na dimensão tempo/espaço registrados no Jornal da Bahia, na Sexta-feira, 29 de julho de 1983, que trazia em sua manchete principal: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. A matéria abordava o encontro realizado durante a 2ª Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (COMTOC), no qual algumas das mais renomadas yalorixás do candomblé, reivindicavam uma concepção outra para a religião. Tido historicamente por revolucionário, o ato deste encontro levanta uma importante problemática pertinente às comunidades tradicionais de terreiro: A relutante presença e manutenção do sincretismo impregnado diante as comunidades

⁴ “[...] nos aspectos materiais das religiões, isto é, tudo o que é percebido pelos sentidos: vestuário, alimentação, música, dança, imagens e objetos”. (SOUZA, 2019, p.06, apud BRITO, 2021, p. 16)

religiosas afro-brasileiras. O episódio é marcado por um documento nomeado “Ao público e ao povo do Candomblé” (CONSORTE, 1999, p. 88), protagonizado pelas yalorixás⁵ Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Olga de Alaketo, Mãe Tetê de Iansã e Mãe Nicinha do Bogum.

O conteúdo discorre-se da seguinte forma:

Às Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos.

Com o intuito de justapor argumentos que viabilizavam o combate à opressão e o apagamento, bem como o intento de rebater algumas opiniões que foram tecidas sobre o conteúdo, as supracitadas yalorixás, em 12 de agosto de 1983, emitiram um novo manifesto, desta vez, aprofundando alguns argumentos anteriormente construídos (CONSORTE 2006, p. 88-90):

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados.

Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas.

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao polo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos

⁵ Autoridades religiosas das comunidades tradicionais de axé (terreiros), como umbanda e candomblé.

aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que desgarra dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências.

Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre.

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejam livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a ideia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou, quaisquer outras pessoas que não os signatários desta.

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião.

Ao contato com as palavras das autoridades religiosas, nota-se um entendimento do sincretismo partindo do pressuposto da sobreposição e poderio da religião dominante sobre a religião dominada, implicando uma afeição “cordata” pela classe subalterna que, por sua vez, adota e confunde elementos de origens distintas e adversas.

Diferente do primeiro manifesto, este complemento apresenta uma opinião explícita sobre o sincretismo. Desta vez, o sincretismo assume um arquirrival, o catolicismo, agora explicitado diretamente pelas ialorixás. Nota-se, sobretudo uma explícita cobrança às lideranças as quais não se ativeram à necessidade da reflexão

sobre o dessincretismo nos terreiros, mantiveram ou assumiram uma postura de imparcialidade ante o movimento.

Embora Sérgio Ferretti (2013, p.261) considere “paralelismo ou justaposição” os termos mais adequados para se pensar sincretismo entre santos católicos e orixás, o autor define sincretismo como “a união ou mistura de ideias ou doutrinas heterogêneas, ou a fusão de elementos culturais diferentes.” Ao repensar o sincretismo, o autor deixa para um segundo plano as considerações pertinentes à relação de dominação implícita nas ditas misturas de “ideias ou doutrinas heterogêneas”.

Para o entendimento mais profundo deste manifesto, utilizo-me da condição de valor ímpar e inestimável da qual me traduz não somente como um pesquisador da ciência da religião, mas também do lugar de sacerdote de umbanda. Conjuntura esta que me coloca em uma posição diferenciada da maioria dos pesquisadores do tema os quais escrutinam seus objetos partindo de um lugar tido, ingenuamente, por neutro, sob uma condição de observador.

Posto isso, percebo o “Manifesto anti-sincretismo” não somente como uma reivindicação de um rompimento do candomblé e, conseqüentemente, das religiões de matrizes africanas com o catolicismo. Trata-se mesmo de um chamado que verte luz sobre a urgente necessidade da valorização de uma identidade ou ainda, segundo Stuart Hall (2004, p. 39), “identificação” de axé, de terreiro, negra, que, por meio deste “encontro” se perde tão quanto sua história e, de modo consciente ou inconsciente, se deixa esquecer de um dos elementos fundamentais para as religiões afro-brasileiras e suas comunidades: A ancestralidade, ou seja, algo que está diretamente ancorado nas memórias e nos corpos de seus povos porém, neste caso, opera em um campo subjetivo das representações coletivas, extrapolando qualquer noção de parentesco consanguíneo ou formal, pelo contrário, o adepto de terreiro reconhece sua ancestralidade ainda que nunca tenha encontrado ou mesmo conhecido. Sob esta perspectiva, a ancestralidade, para os povos de terreiro, assume um valor civilizatório entre seus adeptos.

Na discussão da ancestralidade manifestada pela herança reconhecida e culturalmente processada no interior dos candomblés, a noção de parentesco permite a reconstrução da trama genealógica ancestral até a matriz referencial de origem, sendo redimensionada no campo simbólico do parentesco religioso, o que facilita o agrupamento, no mesmo segmento linear, de vivos e mortos ilustres, podendo retroceder até ao ego referencial do fundador de uma comunidade afro-brasileira. (BRAGA, 1992, p. 96)

Nos estudos sobre o tema, Júlio Braga contribui com o entendimento sobre o desenvolvimento desse parentesco e, conseqüentemente, uma reidentificação – ainda que fictícia – do conceito atribuído de modo individual e coletivo.

No que se refere à ancestralidade que se projeta no campo subjetivo das representações coletivas, parece ser excludente a noção de parentesco formal, religioso ou por consanguinidade. Contudo, está presente a construção ideal de parentesco fictício, de natureza difusa, sem contextualização no campo social. Esta situação tem sido ideologicamente utilizada, servindo indubitavelmente aos interesses de instalação de uma ancestralidade formal e de extrema elasticidade operacional no campo das investidas políticas, no “assentamento” e na projeção de elementos fundamentais à elaboração teórica da identidade do negro na Bahia. (BRAGA, 1992, p. 98)

De fato, a memória não se posta dissociada da noção de identidade em virtude de estar essencialmente relacionada à pertença histórica e social dos religiosos. Assim, Michael Pollak (1992) afirma:

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade.

[...] Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (1992, p. 204)

Logo nota-se o empenho das religiões afro-brasileiras ante a valorização de suas identidades como valor fundamental. Portanto, ao afirmar que a identidade social é “a imagem de si para si e para os outros” Pollak (1992) nos instiga a refletir sobre a constituição da autoimagem das comunidades em referência aos “critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros.” (POLLAK, 1992, p. 204)

E complementa:

Quando a memória e a identidade estão suficientemente constituídas, suficientemente instituídas, suficientemente amarradas, os questionamentos vindos de grupos externos a organização, os problemas colocados pelos outros, não chegam a provocar a necessidade de se proceder rearrumações, nem no nível da identidade coletiva, nem no nível da identidade individual. (POLLAK, 1992, p. 207).

Por identidade/identificação de axé, traduzo tudo aquilo que se manifesta de modo inerente às comunidades de terreiro e as concede tradição e cultura, ainda que dinâmicas, autônomas. Com isso, opto pelas diretrizes concebidas por Stuart Hall quando, afirma que não devemos “falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento” (HALL, 2004, p. 39). Assim, compreende-se o termo “identidade de axé” como uma quebra de paradigmas que, vigentes por anos, marcaram os adeptos dos mais diversos terreiros de matrizes africanas no Brasil.

É um fato de que toda e qualquer religião é fruto de sincretismos entre práticas e crenças precedentes (FERRETTI, 2013), porém podemos compreender o sincretismo como um fenômeno muito mais estratégico e colonial do que propriamente religioso e natural. Estratégico por sintetizar elementos de uma cultura com o intuito ou consequência de ressignificar valores, muitas vezes de modo silencioso, levando a crer que o fenômeno ocorrera naturalmente ou ainda como uma condição de manutenção e preservação da cultura de um povo.

Waldemar Valente interpreta esta estratégia à partir da ideia de “disfarce”, quando indentifica essas “misturas” como forma de escapar das sequentes repressões policiais.

Era mais um modo de disfarçar as seitas de base africana, tidas como importunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto exatamente porque além da mistura com as religiões indígenas, o que já por si constituía um certo disfarce, havia também a mistura com o catolicismo e com o espiritismo. A mistura com o espiritismo tem sido cada vez mais intensa, a ponto ele muitos dos chamados candomblés de caboclo passarem por verdadeiros centros espíritas. Surgiu assim uma forma complexa de sincretismo, misto de africanismo, de amerindismo, de catolicismo, de espiritismo e até de teosofismo. Às vezes, tal forma religiosa é chamada de umbanda, que no Brasil tanto pode designar o sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (terreiro) onde se realizam as práticas religiosas. (VALENTE, 1977, p. 104)

O sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores. Sem ela, provavelmente, teriam sido absorvidos, logo nos primeiros tempos da escravidão, nas suas tradições religiosas, como foram, de maneira geral, nos componentes de sua cultura material. Nem mesmo teriam podido manter de suas religiões os traços que ainda hoje se conservam[...]. O que parece certo, como tivemos oportunidade de chamar a atenção, é que os negros recebiam a religião cristã como uma espécie de anteparo por trás do qual escondia ou disfarçavam conscientemente os seus próprios conceitos religiosos. Adotaram as imagens católicas e as cultuaram. Mas, na verdade, sob as invocações dos santos do catolicismo adoravam os representantes da divina corte africana. Assim, despistaram a vigilância religiosa dos seus senhores. E mais do que isso: iludiram a ingenuidade dos padres na obra apostólica da catequese. Os negros se mostravam aos seus senhores e aos missionários convertidos à religião cristã[...]. Posteriormente,

e até nossos dias, outro fato contribuiu para incentivar e dar à obra de acomodação novos aspectos: foi a pressão que a polícia passou a exercer sobre os terreiros. (VALENTE, 1977, P.114)

Embora, em sua obra, reforce características racistas as quais, por vezes, o impede de reconhecer a cultura religiosa africana enquanto autônoma, exerceu profunda influência aos estudiosos sobre o tema, elucidando as características estratégicas do sincretismo. Durante sua análise, deixa evidente o protagonismo do cristianismo, o qual, ao compará-lo com as religiões afro-brasileiras, escreve inclusive com letra maiúscula (Cristianismo) em contraponto ao “fetichismo africano”.

O trabalho do sincretismo afro-cristão, a princípio, como já tivemos ocasião de assinalar, não passou de mera acomodação. Tal fenômeno, como já ficou acentuado, foi devido à momentânea incapacidade mental do negro para assimilar os delicados conceitos do Cristianismo. À impossibilidade de uma rápida integração. Condição que não deve ser menosprezada na obra de assimilação, que constitui ao nosso ver, o processo final do sincretismo, é o tempo. O que parece certo, como tivemos oportunidade de chamar a atenção, é que os negros recebiam a religião cristã como uma espécie de anteparo por trás do qual escondia ou disfarçavam conscientemente os seus próprios conceitos religiosos.

[...] Das pesquisas que temos realizado na intimidade dos xangôs pernambucanos não nos tem sido difícil constatar a influência, sempre crescente, que o Catolicismo vem exercendo sobre o fetichismo africano. (VALENTE, 1977, p. 115)

Observa-se também o sincretismo enquanto um fenômeno colonial, visto sua construção exercida a partir uma condição dominada em oposição a fatores de condições dominantes. Neste caso, por colonialismo adotamos a percepção do professor Ênio Brito ao definir respectivamente o fenômeno como

[...] o ato de tomar e invadir, mantendo estruturas políticas, jurídicas e econômicas. Colonialidade, por sua vez, diz respeito à materialização da mentalidade imposta pelo colonizador, que permanece mesmo depois dos processos de independência. (2020, p. 59)

Com o propósito de investigar o sincretismo, a assimilação, a acomodação e a aculturação, Clóvis Moura (1988) identifica estes elementos presentes em diversas interações culturais aplicados a uma sociedade poliétnica. Mediante o objetivo, o autor nota a insistente busca pela compreensão teórica destes conceitos por meio de antropólogos e sociólogos, todavia um descuido sobre a perspectiva da “realidade empírica” e da observância pelo viés de raça e classe. O que revela uma importante característica presente na produção e na manutenção do sincretismo religioso.

O esquecimento, por parte do antropólogo ou sociólogo, ao analisar o processo de interação, da posição estrutural das respectivas etnias portadoras de padrões de cultura diversos (sem levar-se em conta, portanto, a estrutura social em que esse processo de contato se realiza) leva a que se tenha, no máximo, uma compreensão acadêmica do problema, nunca, porém, o seu conhecimento captado no processo da própria dinâmica social. Isto porque, antes de examinarmos esses contatos culturais, temos de situar o modo de produção no qual eles se realizam, sem o que ficaremos sem possibilidade de analisar o conteúdo social desse processo. (MOURA, 1988, P.38)

No nosso caso, dentro inicialmente de uma estrutura escravista, o cristianismo entrava como parte importantíssima do aparelho ideológico de dominação e as religiões africanas eram elementos de resistência ideológica e social do segmento dominado. Parece-nos que está justamente aqui a necessidade de se analisar a influência do conceito de sincretismo criticamente, pois ele inclui um julgamento de valor entre as religiões inferiores e superiores que, pelo menos no Brasil, reproduz a situação da estrutura social de dominadores e dominados. (MOURA, 1988, P.39)

Com isso, Moura enfatiza a presença de elementos que traduzem muito mais um processo de colonização religiosa do que propriamente assimilação cultural, visto ainda que muitos dos antropólogos e sociólogos que analisam o tema, “partem de um critério subjetivista, eurocêntrico (algumas vezes paternalista e/ou romântico), por não considerarem as contradições sociais no seio das quais esse processo sincrético se realiza”. (MOURA, 1988, P.40)

Wanderson Nascimento (2017) desenvolve dois importantes conceitos para corroborar com estas perspectivas: As noções de “sincretismo estratégico” e “sincretismo interno”. Enquanto estratégico, o autor interpreta o fenômeno como toda e qualquer articulação efetuada por negros em busca da perpetuação de sua sobrevivência e manutenção de suas culturas, como já previsto anteriormente pelos autores supracitados. Uma percepção de um possível elo – mesmo que constituído sob a égide do conflito entre santos e orixás – como signo de uma postura frente à colonização e à exploração, tornando-se assim uma tática para que as crenças africanas não se perdessem no Brasil. Aquilo que Moura (1988) identifica como “acomodação”.

Tal prática sincrética foi muito mais produto de uma tática de sobrevivência dos sistemas de crenças africanos que um estabelecimento de um elo espiritual entre um santo cristão e uma divindade africana. Poderíamos chamar esse fenômeno de “sincretismo estratégico [...]” (NASCIMENTO, 2017, p.27).

Ao pensar o sincretismo enquanto um fenômeno interno, o autor retrata aquilo que, Edison Carneiro (1978) já descreveria sobre o relacionamento entre as diferentes nações candomblecistas.

Torna-se muito difícil determinar a nação a que pertence o candomblé. Daí a conveniência de designações gerais como nagô, banto e caboclo para uma primeira grande divisão dessas seitas. Em seguida, é possível, dentro dessas classificações, obter outras, mais particulares, mais aproximadas da realidade. Hoje muitos candomblés não mais se dedicam a uma só nação, como antigamente, seja porque o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas, seja pela grande camaradagem existente entre as pessoas mais conhecidas de todos os candomblés, o que faz com que se homenageiem tais pessoas tocando e dançando a maneira de suas respectivas nações. (CARNEIRO, 1978, p. 54)

O conceito é forjado por meio de trocas igualitárias realizadas por dois territórios de resistência, no caso ainda, afro-brasileiros, como umbanda e candomblé em suas mais variadas nações, distante de qualquer aproximação ante valores dominantes ou coloniais. Assim, Nascimento elucida:

É aquele sincretismo que se deve à história da constituição dos cultos que agrupou divindades no Brasil, quando estas eram, normalmente, cultuadas de modo separado e em regiões distintas, no continente africano – formando aqui uma espécie de panteão geral, tradicionalmente inexistente em qualquer lugar do Velho Continente Negro. Chamo a esse fenômeno de sincretismo interno, pois não envolveu elementos religiosos articuladores externos às culturas e práticas africanas em seu conjunto [...] (NASCIMENTO, 2017, p.26).

Mediante o exposto, o autor torna relevante a diferenciação entre estes dois aspectos sobretudo pela forma de compreensão que se tem diante o fenômeno do sincretismo, evitando com que a discussão não se limite a julgar o sincretismo enquanto “herói ou vilão”, mas sim sobre as diferentes formas com que ele agiu diante as culturas de terreiro.

A distinção entre um sincretismo estratégico e um sincretismo interno parece importante, pois sem essa distinção, findamos por fazer uma recusa de um sincretismo em geral, o que abre espaço para nossa segunda discussão, a problemática da pureza. Se junto do sincretismo estratégico abandonarmos as intersecções que foram forjadas na constituição dos candomblés, a tendência é “devolver” tudo o que fora sincretizado na formação do culto: não apenas os elementos cristãos, mas também aqueles elementos advindos de diversos povos africanos que foram articulados no interior das comunidades de terreiros. (NASCIMENTO, 2017, p.28)

Sérgio Ferretti (2013), investiga a temática do sincretismo por uma vasta bibliografia a qual contribui primorosamente para o entendimento do fenômeno nas

religiões afro-brasileiras. Frente as permanências e regionalidades dessas religiões, o autor identifica determinado “fator de preservação da identidade étnica do negro”, tornando-as agentes de “resistência cultural”.

Ao refletir o impacto dos movimentos sincréticos sobre o tambor de mina⁶, Reginaldo Prandi (2013, p.2) afirma que “sem o sincretismo não há tambor de mina, não no Maranhão de hoje, ou pelo menos não ainda. Os voduns são ‘católicos’ e assim serão enquanto católicas forem suas vodúnsis”.

Analisado pela ótica do relacionamento santo-orixá, o sincretismo é compreendido como um movimento de resistência, ou ainda, como “sincretismo de resistência” por boa parte dos autores que buscam elaborar uma arqueologia dotada de possíveis afinidades estéticas.

Talvez tenha sido esta a principal justificativa para a “assimilação” (MOURA, 1988) ocorrida entre santos católicos e orixás, construídas no pós-atlântico e difundidas pelos terreiros e pelas lideranças de axé.

A reunião desses piedosos africanos, cujos idiomas e costumes eram ignorados pelos padres, permitiu que celebrassem, debaixo do manto de Nossa Senhora do Rosário, muitas cerimônias que nada tinham de católicas.... No campo, sem tanta organização, os escravos tinham de sujeitar-se, de qualquer maneira, ao modelo católico. Dançavam para São Benedito, ao ritmo do “toque” de Oxumaré. Não lhes sendo possível servir os deuses abertamente, substituíam-nos por santos da igreja. (AUGRAS, 2008, p.29-30)

Se os membros do candomblé participam, ainda hoje em dia, de confrarias católicas, é porque já tiveram, outrora, de condicionar deste modo sua própria sobrevivência. A devoção aos santos de igreja foi-lhes imposta, por isso praticam-na. (AUGRAS, 1983, p. 32)

Monique Augras (1983) define a umbanda como sucessora da macumba, surgida nos morros cariocas, e assimila o sincretismo nela presente como uma justaposição, traduzindo o fenômeno para além da mistura entre as divindades o qual opera em nível ideológico pois a doutrina incorpora os diversos valores de outras religiões as quais se fundem.

Talvez seja esta autora aquela quem pontuou, ainda que muito brevemente, os impactos produzidos nas subjetividades dos adeptos das religiões afro-brasileiras em consequência ao encontro com os santos católicos.

⁶ Nome usado para a religião popular de origem africana, praticada no Maranhão, (FERRETTI, 2013, p.15)

Ainda que em seu trabalho aborde uma importante face das implicações produzidas pelo sincretismo ao afirmar que “[...] os demais deuses africanos são representados pelas imagens e pelos ‘santinhos’ dos santos católicos, e as histórias de uns e outros confundem-se”, Monique Augras, no mesmo trabalho, afirma que “[...] para os fiéis, não há contradição. O povo decidiu que Santa Bárbara, São Jerônimo e Nosso Senhor do Bonfim são a tradução portuguesa dos nomes africanos de Iansã, Xangô e Oxalá e pronto!” (AUGRAS, 1983, p. 31, 33), comprovando que ainda há muito a ser dito sobre as sequelas reminiscentes desta fusão.

O antropólogo e pesquisador, Ordep Serra afirma que, por mais que o sincretismo tenha ação sobre a identidade do religioso, o mesmo não se “confunde” quanto aos seus valores. Em contrapartida, é interessante observar como o autor se contradiz ao exemplificar, por meio das palavras da yalorixá Olga de Alaketo, certa dissonância ao perceber-se candomblecista e/ou católica, quando afirma:

O candomblé é uma religião como a de Roma, que é a religião católica, como vocês todos conhecem. Nós todos, que somos católicos e respeitamos a Igreja, temos que respeitar também cada templo de orixá, para a coisa ser amada com respeito e com valor no Brasil, para não cair este pedaço de céu de África que nós temos no Brasil. (grifos nossos) [...] nós do candomblé chamamos esses de Orumilá, que é a Trindade, não é Oxalá, e chamamos também o próprio Jesus de Obatalá. (SERRA, 1995, p. 217)

Por mais que o fenômeno do sincretismo esteja alocado no discurso da estratégia de resistência, nota-se, uma tendência à justificá-lo como consequência de assimilação cultural (aculturação) como num processo harmônico que envolvessem duas partes dispostas e disponíveis à estas relações.

Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante este processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser (VALENTE, 1989, p.68).

Torna-se importante elucidar que, de um lado dessas negociações sincréticas há o intento estratégico de ceder aos processos do sincretismo enquanto possibilidade de sobrevivência, por outro lado, há uma parte que anseia dominação. Nota-se o viés colonial presente nesta estratégia como bem apontado por Aimé Césaire:

Aonde quero chegar? A esta ideia: que ninguém colonializa inocentemente, que tampouco ninguém colonializa impunemente; que uma nação que colonializa, que uma civilização que justifica a colonização e, portanto, a força, já é uma civilização enferma, moralmente ferida[...] (CESAIRE 2010, p.22).

Luís Rufino (2021), ao refletir sobre os impactos do colonialismo ante a educação, contribui com uma certa definição para o termo:

[...] o colonialismo é entendido como um evento que primeiramente opera no ataque aos seres, produzindo assassinatos, encarceramentos, tortura, estupro, humilhação, subordinação, esquecimento e desvio existencial. Esses ataques vão desde os limites do corpo físico até as mais profundas e sensíveis camadas da existência. A colonização é uma grande engenharia de destruição de existências e corpos e de produção de um mundo monológico, adoecido pela ganância, escasso de beleza e poesia. (2021, p.11)

Considerando diáspora como um fenômeno de

despedaçamento e de invenção (onde) cada fragmento dos saberes, das memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam são pedaços de um corpo maior que mesmo recortado se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida. (SIMAS, RUFINO, 2018)

Atrelamos, por conseguinte, os pensamentos de Rufino (2021) à uma breve reflexão exposta por Canevacci: “A diáspora é a mãe do sincretismo”. (1996, p.8)

Tecer teorias pertinentes ao sincretismo de terreiro permite com que se desenvolva um constructo o qual chamarei de “sincretismo estrutural”, um fenômeno que se manifesta como uma fusão silente, e por vezes inconsciente, de valores que se opõem às tradições de terreiros, tornando-se dominante frente às culturas minoritárias, como o caso das relações entre santos e orixás. Em termos práticos, ao explorar os espaços religiosos, nota-se comumente, por exemplo, um local chamado “assentamento” o qual traduz, fisicamente, a potência do orixá. Todavia, permanece “escondido pelo santo da igreja”, o qual é posto à mostra e em destaque. Melville J. Herkovits (1943) descreve a forma como este relacionamento se dá sobretudo àquilo que está no campo do público e o que não se permitiu sincretizar, no campo do privado, dedicado somente aos internos da religião.

Sob a pressão dos valores europeus, os cultos africanos fizeram sobressair os elementos que tinham em comum com os padrões estéticos da Europa, em suas representações para o público, reservando os aspectos menos familiares à experiência europeia para os ritos privados, que somente os membros do culto, mas nem todos, podem presenciar. (HERSKOVITS, 1943, p. 101)

De certo, o discurso antissincrético nos terreiros não é uma unanimidade visto que muitos ainda acreditam que esses cruzamentos são resultados de uma estratégia de sobrevivência e fazem parte de um passado histórico que os pertencem e deve ser mantido. De fato, não dá para negar que o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi atravessado por um processo de opressão tamanho que, para além de apagar a memória dos negros escravizados, retirou a condição de cultuar seus deuses e realizar suas magias. Com isso, nota-se este movimento de relacionamento com o sincretismo como uma ferramenta de sobrevivência por meio dos documentos históricos do final do século XVIII os quais relatam o episódio envolvendo a angolana Luzia Pinta, a conhecida calundzeira de Sabará/MG, durante o depoimento ao Tribunal da Inquisição do Santo Ofício ocorrido em 1744, ao tentar defender-se das acusações de feitiçaria, afirmava:

Todos esses efeitos provêm de Deus e não do Diabo, porque nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer missas repartidas, a metade para S. Antônio e a metade para S. Gonçalo e por intervenção destes santos é que se fazem as ditas curas. (MOTT, 2016. P.110)

Trazida aos doze anos durante o processo escravagista, Luzia Pinta marca no tempo e no espaço o início de um relacionamento fomentado pela opressão e marcado pelo colonialismo. MOTT (2016) atestou o caráter sincrético dos ritos calundús, além do mais identificou uma matriz africana mais específica a partir da qual eles teriam surgido, vinculando-os às práticas religiosas provenientes de Angola.

Sincretismo, portanto, que já trouxe da Mãe-África e, no Novo Mundo, se tornou ainda mais forte e complexo, inclusive encontrado em rituais coevos frequentados exclusivamente por africanos, como a Dança de Tunda das Minas de Paracatu, como veremos logo a seguir. Portanto, a análise do calundú de Luzia Pinta sugere alguns importantes temas para a reflexão e o aprofundamento por parte dos estudiosos e interessados na religiosidade dos africanos e seus descendentes na diáspora brasileira: A descrição desse genuíno calundú-angola permite-nos observar como se organizavam os rituais bantus antes de sua cooptação pelo complexo religioso dos Orixás da Costa da Mina, tal como visto hoje, posto revelar-se estruturalmente diverso do que é conhecido hoje por candomblé-angola. O segundo aspecto merecedor de destaque é que, embora se evidenciem no calundu de Luzia Pinta diversos traços peculiares ao ritual xinguila do complexo cultural Congo-Angola, já são igualmente perceptíveis significativos elementos do sincretismo alienígena – seja católico, como a incorporação do Deus cristão, da Virgem Maria e da devoção a Santo Antônio e São Gonçalo, substituindo ou camuflando o panteão original dos deuses de Angola (Calunga, Muala, Saxia, Cuange, Lamba, Bala etc.), seja incluindo certas invenções de inspiração desconhecida, como o escaler, a indumentária à turquesca, seja adaptando o receituário ritual às ervas brasileiras. (MOTT, 2016, p. 118)

Juca Rosa, renomado feiticeiro conhecido como Pai Quilombo ou Pai Vencedor, protagonista das macumbas cariocas na segunda metade do século XIX, tornou-se conhecido pelos relatos de apreensões policiais veiculados nos folhetins da época.

Gabriela Sampaio, pesquisadora quem mais produziu estudos sobre Juca Rosa descreve:

Em nenhum momento, nos diversos depoimentos recolhidos, aparece o nome ou a indicação de alguma divindade africana. Ao contrário, as divindades mencionadas são sempre católicas, como Nossa Senhora da Conceição e Senhor do Bonfim. Um depoente disse que as cerimônias eram feiras “em nome das almas necessitadas e de Guiné”, mas que Rosa denominaria “sua devoção de Nossa Senhora da Conceição com o fim, segundo dizia, de furtar-se às vistas da polícia. (SAMPAIO, 2016, p.189)

É possível, também, que Rosa invocasse Nossa Senhora para não se comprometer, assim como cultuasse entidades africanas junto com santos católicos, sem que houvesse contradição. É importante lembrar que Juca Rosa não era africano, mas brasileiro; ainda que descendesse de africanos, cresceu em um país católico e teve contato com essa religião. Além disso, nas práticas de africanos da região de Angola, de onde parecem se originar várias das expressões encontradas nos depoimentos, havia um forte cristianismo africano em que diversas entidades cristãs foram incorporadas e ressignificadas pelos africanos. (SAMPAIO, 2016, p.191)

Para além deste marco histórico, duzentos anos depois, nota-se ainda a propagação da tentativa de legitimação dos terreiros de umbanda durante o período do Estado Novo (1937-1945), o que fez com que os terreiros, mesmo com algumas alianças políticas, fossem alvo de repressão e perseguição policial.

Diana Brown (1985) apresenta um panorama sobre o relacionamento entre os umbandistas da primeira metade do século XX e a desenfreada busca pela legitimação social e aceitação popular da religião:

Apesar de apoiarem as políticas de Vargas, os umbandistas sofreram consideravelmente com a repressão que caracterizou o período do Estado Novo (1937-1945). Embora a repressão tenha sido dirigida sobretudo contra organizações políticas e sindicatos de esquerda, atingiu também grupos sociais e religiosos muito menos radicais: os maçons, os kardecistas, a Umbanda e as religiões afro-brasileiras. Uma lei datada de 1934 colocou todos esses grupos sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, na seção especial de Costumes e Diversões, que lidava com problemas relacionados com álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição. Esses grupos religiosos, para poderem funcionar, eram obrigados a solicitar registro especial dos departamentos de polícia locais, e a polícia fixava suas próprias taxas. Portanto, esta lei enquadrou, em termos sociais, as práticas desses grupos como atividades marginais, desviantes, e por extensão ou associação, como vícios que requeriam controles punitivos mais do que controles simplesmente reguladores. Esta classificação

continuou vigorando para os centros de Umbanda até a reorganização do Departamento de Polícia do Rio, em 1964. (BROWN, 1965, p. 13)

Neste período, os santos católicos já predominavam o topo dos congás⁷ de umbanda, o espiritismo já protagonizava os saberes de terreiros e, por vezes, os atabaques eram silenciados em prol da “política da boa vizinhança” firmada entre as potências religiosas dominantes.

Aparecem depois, no espaço em que as autoridades localizam o que chamam “falso Espiritismo” e o que consideram “baixo Espiritismo”, a macumba, com os seus trabalhos compassados ao ritmo de batuques, tambores e rústicos instrumentos africanos; a feitiçaria, com suas variantes, inclusive a magia negra. Não temos, porém, o Candomblé, talvez originário do Congo e praticado na Bahia, em Alagoas e, possivelmente, em regiões do Norte. O Espiritismo de Linha compreende, pelo menos, 99 subdivisões, ou linhas, que são as de que eu tenho conhecimento; nem todas, porém, praticadas à beira da Guanabara. Conta-se, finalmente, a Linha Branca de Umbanda, com as suas sete seções, tornada poderosa, no sentido numérico, pelas necessidades de defesa da gente ameaçada pelos excessos das linhas da cor oposta à de sua designação (DE SOUZA, 1933, p. 11)

[...] os instrutores de Kardec foram espíritos que aqui estiveram em múltiplas encarnações, tendo cursado as mesmas escolas filosóficas do Oriente, donde nos vêm tão belos ensinamentos, e onde igualmente aprenderam todos os mestres, guias e instrutores do Espiritismo de Umbanda. (CONGRESSO BRASILEIRO DE ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º, 1941, p. 18).

Mas o aparato da dita “busca pela legitimação social” é muito mais amplo do que estes previamente citados. Por mais que, na década de 1980 os discursos anti-sincréticos ganharam força, principalmente sobre a contraposição das justificativas do “sincretismo de resistência”, é no início do século XX que se alocam as buscas pelas negociações firmadas entre a umbanda e os poderes governamentais e eclesiásticos da época. Aqui destacamos como marco inicial desta análise, o mito criacionista inventado. E agora, especificamente tratando-se da umbanda que nasce em um berço militar e se vê proclamada no dia 15 de novembro de 1908 como religião espírita brasileira a qual seria abrigada em uma tenda com o nome Nossa Senhora da Piedade, a santa católica que surgiu fora dos desígnios oficiais da igreja e teve sua imagem concebida em um movimento de acolhimento do corpo Cristo já sem vida antes do seu sepultamento.

⁷ Termo que define o altar nos terreiros de umbanda.

2. SINCRETISMOS – ENTRE DITOS, AMARRAÇÕES E ENCRUZILHADAS

Saravá, rapaziada! – Saravá!

Axé pra mulherada brasileira! – Axé!

Êta, povo brasileiro! Miscigenado,
Ecumênico e religiosamente sincretizado

Ave, ó, ecumenismo! Ave!

Então vamos fazer uma saudação ecumênica

Vamos? Vamos!

Aleluia – aleluia!

Shalom – shalom!

Al Salam Alaikum! – Alaikum Al Salam!

Mucuiu nu Zambi – Mucuiu!

Ê, ô, todos os povos são filhos do senhor!

Deus está em todo lugar. Nas mãos que criam, nas bocas que cantam, nos corpos
que dançam, nas relações amorosas, no lazer sadio, no trabalho honesto.

Onde está Deus? – Em todo lugar!

Olorum, Jeová, Oxalá, Alah, N`Zambi. . . Jesus!

E o espírito Santo? É Deus!

Salve sincretismo religioso! – Salve!

Quem é Omulu, gente? – São Lázaro!

Iansã? – Santa Bárbara!

Ogum? – São Jorge!

Xangô? – São Jerônimo!

Oxossi? – São Sebastião!

Aioká, Inaê, Kianda – Iemanjá!

Viva a no Nossa Senhora Aparecida! – Padroeira do Brasil!

Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá

São Cosme, Damião, Doum, Crispim, Crispiniano, Radiema. . .

É tudo Erê – Ibeijada

Salve as crianças! – Salve!

Axé pra todo mundo, axé

Muito axé, muito axé

Muito axé, pra todo mundo axé

Muito axé, muito axé

Muito axé, pra todo mundo axé

Energia, Saravá, Aleluia, Shalom,

Amandla, caninambo! – Banzai!

Na fé de Zambi – Na paz do senhor, Amém! (Martinho da Vila – Sincretismos, 1997)

Neste capítulo se articulam observações mediante as presentes definições e entendimentos para além das interpretações etimológicas do sincretismo. Procuramos aqui reunir algumas das principais pesquisas sobre a temática, contemplando as conclusões individuais desde os primeiros estudos realizados pelos precursores do tema como Nina Rodrigues, Melville Herskovits, Arthur Ramos e Waldemar Valente, dentre outros sociólogos e antropólogos responsáveis pela construção do que se entende hoje por sincretismo e tantos outros “codinomes” que se elaboraram durante o processo histórico investigativo.

Mediante notáveis contrapontos teóricos entre os autores, observamos diversas percepções como as supostas “trocas coloniais” e os conceitos de sincretismo enquanto movimento culturais de resistência e contribuições mútuas.

A partir de então, desenvolvemos a noção do sincretismo estrutural e suas relações com a necropolítica e o racismo estrutural.

Partindo deste pressuposto, podemos entender por sincretismo toda e qualquer união de dois ou mais elementos sociais, culturais ou religiosos os quais, ao fim, sintetizam-se em uma nova referência. Nota-se a manifestação dos fenômenos sincréticos em todas as culturas, os quais atuam de modo natural e, por vezes, quase que imperceptível.

São estas as primeiras e mais superficiais definições que se encontram acerca do tema àquele que busca sua mais breve compreensão, sobretudo frente as percepções teológicas, no caso desta pesquisa, pertinentes, principalmente à umbanda.

O sincretismo é um fenômeno que está plenamente acomodado aos terreiros e suas “teologias”, contudo, nota-se uma vaga compreensão sobre o contexto, visto que a maioria das discussões se sintetizam no lume do sincretismo enquanto um fenômeno de resistência histórica; o que não deixa de ser, todavia identificar o sincretismo e suas sequelas vai muito além da analogia que se deduz ante o relacionamento entre santo e orixá.

Por outro lado, ao trazer à superfície a polêmica do anti-sincretismo, nota-se um aparato dotado previamente de suposições as quais, na maioria das vezes, versam somente sobre teorias, práticas e crenças às quais limitam-se ao que se deve manter, em oposição ao que se deve abandonar. Posto isso, se por um lado o sincretismo torna-se, em suma, um assunto delicado ou indigesto, por outro instiga os pesquisadores a frequentemente repensar o tema.

A professora Josildeth Consorte (1999) identifica as décadas de 1930 e 1940 como um início dos debates sobre o sincretismo, contudo, uma questão que se tornada alocada somente entre a Igreja e os acadêmicos. É, então, na década de 1980 que as discussões alcançam a popularidade entre os religiosos de comunidade afro-brasileiras por meio de cinco das entidades mais expressivas do candomblé baiano, conforme explanado no capítulo anterior.

2.1 Conceitos, definições e compreensões

Por mais que a etimologia e semântica pouco traduzem sobre o entendimento do termo na atualidade, faz-se necessário regressar às primeiras menções do termo para então perceber a forma como ele se desenvolveu até as primeiras aparições relacionadas aos cultos africanos no Brasil, por Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

André Droogers identifica o surgimento do termo por meio dos escritos de Plutarco e aposta na interpretação do termo enquanto “conciliação de posições opostas”: “Há dois mil anos Plutarco usou a palavra pela primeira vez. Para ele, sincretismo significava: Agir como os cretenses, os habitantes de Creta, que tinham a reputação de brigar muito entre si, mas de unir-se quando tinham de enfrentar um inimigo comum. (1981, p.141)

Ferretti (2007, p.1), aponta o momento em que o termo assume característica pejorativa quando torna-se compreendido enquanto “reconciliação ilegítima de pontos de vista teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião”. Fato este que fez com que muitos pesquisadores evitassem mencionar o conceito, e conseqüentemente as confusas ou incompletas definições (ORTIZ, 1980) as quais apresentam suposta “imposição de evolucionismo e do colonialismo”.

É, no mínimo, curiosa a noção de “unir-se para enfrentar um inimigo em comum” pois, ainda que haja união para um determinado fim, nota-se um antagonismo entre as partes envolvidas as quais, “unidas”, aparentem propósitos simétricos. Talvez

seja partindo deste entendimento que muitos percebiam o sincretismo como um fenômeno de “encontro harmonioso”. Arthur Ramos, ao desenvolver a ideia de aculturação, sincretismo, aceitação, reconciliação e reação, foi um dos autores dos quais considerou o fenômeno como um resultado harmonioso de contatos culturais sem conflitos. O autor utiliza do termo “aceitação” quando se refere ao sincretismo; ao mesmo tempo reconhece a opressão consequente de seus impactos.

A adaptação se verifica quando “ambos os traços, originário e estrangeiro se combinaram de forma a produzirem um todo cultural de função suave, que se torna um mosaico histórico com uma nova elaboração dos padrões das duas culturas em um todo harmonioso e significativo para os indivíduos de ambas as culturas, ou a retenção de série de atitudes mais ou menos em conflito e pontos de vista que se reconciliam na vida diária quando surgem ocasiões específicas”.

A reação se dá quando por causa da opressão, ou dos resultados imprevistos de aceitação de traços estrangeiros, surgem movimentos contra-aculturativos [...]. (RAMOS, 1942, p.36)

A noção de processo aculturativo também se elabora sobre a proposta de aceitação, conformidade e harmonia.

Processo aculturativo, isto é, quando os traços culturais originários e estrangeiros se combinam tão intimamente que resulta um todo cultural novo, no mosaico cultural, com reconciliação completa do grupo.

Como o termo adaptação se pode prestar a confusões, visto que já existia em ciência com significado biológico, preferimos, como se mostrará mais adiante, chamar a esse processo *sincretismo*, isto é quando há harmonia nos dois ou mais grupos culturais que confluíram para um resultado novo (RAMOS, 1942, p.10).

Posteriormente o autor reconhece novas perspectivas sobre o tema e constata o fenômeno como um processo que nem sempre é tão harmonioso e pouco conflitivo, especialmente nos casos de colonização, de dominação e de escravidão. (FERRETTI, 1995)

Por mais que Arthur Ramos tenha desenvolvido muitas das concepções acima descritas, seus trabalhos iniciais, principalmente o texto “A aculturação negra no Brasil”, de 1942, apresenta uma série de apontamentos e citações àquele quem primeiro teceu observações a respeito das “equivalências” (sincretismos) entre as culturas no Brasil (HERSKOVITS, 1943, p. 97) o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, professor da Escola de Medicina da Bahia.

Mas o capital deste estudo é que a esta equivalência das divindades corresponde a mais completa harmonia de sentimentos religiosos (meus grifos), na adoração prestada aos deuses dos dois cultos. E é precisamente este fato que dá a ilusão da conversão católica dos negros. Sem renunciar

aos seus deuses ou *orisás*, o negro baiano tem, pelos santos católicos, profunda devoção (meus grifos) levada até ao sacrifício e ao fanatismo. (RODRIGUES, 2021, p.123)

Em seu clássico, “O animismo fetichista dos negros baianos”, publicado originalmente na “Revista Brasileira” entre 1896 e 1897, em quatro capítulos, Nina Rodrigues, a propósito, não utiliza do termo “sincretismo” explicitamente, optando pelas expressões: ilusão da catequese, fusão de crenças, justaposição de exterioridades e ideias, conversão, associação, adaptação, equivalências de divindades; traduzindo-as como uma “contribuição cultural europeia aos povos negros escravizados”. Leitura esta que influenciou autores como Arthur Ramos, Waldemar Valente e tantos outros que, por vezes, reproduziram suas ideias.

Ainda a respeito das interpretações do sincretismo as quais desconsideram os processos de dominação subjacentes fomentados mediante estes contatos, destaca-se o trabalho do antropólogo africanista Melville Herskovits que, ao conceituar a teoria da aculturação, a define como “um conjunto de fenômenos que resulta do contato direto e contínuo entre grupos de culturas diferentes, o que acarreta mudanças subsequentes nos tipos culturais de cada grupo” (REDFIELD, 1935, p. 149). Conceito que, para Renato Ortiz, “valoriza-se a noção de cultura em detrimento da de sociedade” (1991, p.12). Já Clóvis Moura, constata o culturalismo enquanto ferramenta de exclusão da historicidade dos contatos (1988, p.46) e propõe perspicaz reflexão: “Até que ponto os antropólogos brasileiros, ou principalmente aqueles influenciados por um culturalismo colonizante, analisam e interpretam a influência dessas religiões a partir dos padrões da religião dominadora?” (idem, p.40). Sérgio Ferretti, por mais que identifique a dominação colonial presente no relacionamento entre os negros escravizados e a Igreja, se utiliza de um termo que abre margem para questionamentos quando nomeia estes contatos por “influência recíproca”. (FERRETTI, 1995, p. 21). Reproduzindo a mesma ideologia, Canevacci confirma a ideia de interpretar o sincretismo como um fenômeno de tradução livre de dominação.

No sincretismo exprime-se o fim da lamentação pela perda da origem, da identidade fixa, da memória restauradora, que angustia a maioria dos cientistas sociais: pratica-se a felicidade corsária e marronizada da mudança de conceitos, projetos, métodos, imagens, poesias, arquiteturas étnias, aforismos. (1996, p.10)

Frente os apontamentos supracitados, reforça-se a (ainda) presente e peculiar característica diante os estudos sobre as teorias do sincretismo referente a condição

de interpretar o fenômeno como uma via de trocas igualitárias, de mão dupla, a qual proporcionou câmbios equânimes para ambos os lados. Não há dúvidas sobre os trânsitos culturais e, conseqüentemente, religiosos ocorridos, contudo, o ponto central não tange as ocorrências e sim, o mecanismo que as constituiu. Afirmar que os santos e o catolicismo sofreram influência africana é oportuno, todavia, comparar igualmente o processo sincrético de opressão e aviltamento sofrido pelos negros africanos é completamente descabido. É como se elaborassem delirantes teorias, como se faz atualmente em relação ao racismo, as quais induziriam a uma inusitada espécie de “sincretismo reverso”.

Abdias Nascimento, ao discorrer sobre a formação do sincretismo no Brasil, denuncia:

Como é que poderia uma religião oficial, locupletada no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do africano escravizado que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião? Somente na base flagrantemente violenta de imposição forçada poderia ter sucesso o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo. (2016, p.134)

Por meio de seus escritos, a historiadora Mary Karasch (2000), relata a forma como se estabeleceram as “trocas” entre as culturas coloniais e os recém sequestrados africanos.

O primeiro grupo religioso em que os novos africanos entravam, graças à “persuasão” do traficante ou do senhor, era a Igreja católica. Se não fossem batizados na África portuguesa, eram então, ao chegar, iniciados na Igreja carioca mediante o ritual de batismo. Segundo Tuckey, em 1803, os escravos novos eram levados a uma igreja (no final da década de 1820, geralmente à Candelária) e divididos em grupos pelo nome que iriam receber. Colocando-se entre os chamados de Antônio, por exemplo, ou Maria, o padre “agita uma vassoura molhada com água benta sobre suas cabeças até ficarem bem borrifados e, ao mesmo tempo, berra qual será o nome deles”.

[...] Por esse motivo, concluiu Debret, era raro encontrar um negro que não fosse cristão — isto é, batizado.

[...] A fim de serem batizados, os escravos tinham de responder afirmativamente a estas seis questões, que eram determinadas pelo Bispo da Bahia do século XVIII:

Queres lavar tua alma com água benta?
 Queres comer o sal de Deus?
 Expulsarás todos os pecados de tua alma?
 Não cometerás mais pecados?
 Queres ser um filho de Deus?
 Expulsarás do demônio de tua alma?

Essas questões, ainda perguntadas no Rio do século XIX, eram formuladas por padres familiarizados com algumas crenças africanas. Embora muitos

pudessem responder sim a todas elas sem se converter necessariamente ao catolicismo, aqueles da região do rio Zaire teriam uma dificuldade particular com a segunda pergunta, e isso é indiscutivelmente o motivo por que os padres consideravam essencial a ingestão de sal no batismo. Comer sal na crença dos congos é se tornar igual a um europeu; em outras palavras, converter-se. Além disso, acreditavam que a abstenção do sal “confere poderes especiais como os dos espíritos”, “fazendo as pessoas ‘ficarem como um feiticeiro’, interpretarem todas as coisas’ e poderosas o suficiente para voar de volta à África”. Portanto, ao concordar em “comer o sal de Deus”, os conversos renunciavam a seus poderes africanos, expulsando assim o pecado (o poder de agir como um feiticeiro) e o demônio (espíritos africanos) de suas almas e se tornando filhos do Deus cristão, sem mais capacidade de “voar de volta à África”. Os convertidos contra a vontade, forçados a comer sal na cerimônia de batismo ou em comidas salgadas deveriam perder as esperanças de algum dia voltar para a África. (Karasch, 2000, p. 342 – 343)

Nascimento (2016), analisa o sincretismo e reflete sobre os impactos que os processos de dominação implícitos e explícitos nos relacionamentos entre o negro escravizado e o branco colonizador se estruturaram por meio do poder e da força, considerando ainda um movimento que se mantém vivo até os dias de hoje:

Para manter uma completa submissão do africano, o sistema escravista necessita-va acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas também seu espírito. Para atingir este objetivo se batizava compulsoriamente o africano escravizado, e a Igreja Católica exercia sua catequese e proselitismo à sombra do poder armado. Mudam-se os tempos, mas não o tratamento dispensado ao negro pela sociedade brasileira: hoje, em vez do batismo compulsório, temos a “democracia racial” compulsória, cujos os mandamentos são impostos pela ameaça poli-cial, pela Lei de Segurança Nacional, e todo um cortejo de instrumentos legais e ilegais para amedrontar e dissuadir aqueles que não querem rezar pelo catecismo oficial... (2016, p. 134)

O antropólogo e pesquisador Ordep Serra, analisa a perspectiva do sincretismo partindo da igreja católica a qual considera por “apropriação indébita”, o movimento de aproximações em que os terreiros de candomblé se relacionam com os santos católicos, recobrando a idéia de abandono do sincretismo protagonizada pela Yalorixá Stella Maria de Azevedo, Mestre Alapinin e Mestre Didi.

[...] os sacerdotes mais esclarecidos do culto afro-brasileiro acusam: a Igreja prega um esquecimento e pratica outro.... Eles, por seu lado, insistem em lembrar de que forma a mistura aconteceu. Recordam que os negros trazidos para o Brasil eram batizados compulsoriamente. Impunham-lhes o batismo, às vezes, logo nos portos de embarque, onde assim eles se tornavam, ao mesmo tempo, cristãos e mercadorias. O sacramento os remarcava mutilando sua identidade – pois nesse ato seus nomes de origem lhes eram tirados e trocados por outros, ao gosto da Igreja. A instrução cristã que em seguida recebiam vinha a ser superficial, porém rigorosa, pois autoritária; o Evangelho vinha com o chicote e servia para incutir-lhes a resignação. [...] Os amos, a Igreja, a polícia estavam prontos a castigá-los se recusassem a catequese, quisessem permanecer fiéis à crenças nativas ou tivessem a veleidade de adotar outra religião. A educação cristã dos escravos dava-se

também por meio do trabalho forçado; assim seus braços construíram, aqui, a maioria dos templos católicos e não apenas aqueles onde lhes permitiam entrar. Pode-se dizer, pois, que eles pagaram caro por sua cristianização (1995, p. 214)

Confirmando a ideologia daqueles que retroalimentam o sincretismo como uma relação de trocas mútuas, nota-se a perspectiva de Arthur Ramos ante o que o autor considera por “balança de dar e tomar”:

Nesta balança de dar e tomar, o branco também sofreu profundamente a influência das culturas negras. No plano religioso, o trabalho do sincretismo é duplo: Cobre os cultos e religiões negras de nova coloração das culturas européas, como por seu lado, o europeu não se furta à influência cultural do africano. (RAMOS, 1942, p.11)

Nina Rodrigues, mediante seu protagonismo etnográfico e altamente racista descreve a forma com que ele concebe as relações de mão-dupla ocorridas entre as culturas:

Não se vá acreditar no entanto, que estas práticas limitem e circunscrevam a sua influência aos negros mais boçais e ignorantes da nossa população. Tylor afirma que é tal o prestígio comunicativo das crenças fetichistas, que mesmo o europeu estabelecido na África experimenta a sua ação, não sendo difícil descobrir-lhe no pescoço um osso, uma garra ou um objeto semelhante, que aí traz às escondidas. É os que ali se expressa, dizendo que o indivíduo está apto a se tornar negro. (RODRIGUES, 2021, p.125)

[...] longe do negro se converter ao catolicismo é o catolicismo que recebe a influência do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro que, para torná-lo assimilável, materializa e dá corpo e representação objetiva a todos os mistérios e abstrações monoteístas. Quando se examinam de perto as crenças religiosas do africano-baiano, se reconhece para logo que é indispensável estabelecer uma distinção prévia entre os Africanos que ainda existem aqui e uma minoria dos seus descendentes de um lado, e os negros crioulos e seus mestiços de outro. (RODRIGUES, 2021, p. 113)

Vide que, em nenhuma das contextualizações se considera o fato de que as supostas “trocas” são constituídas por um parâmetro desigual.

Enquanto, por um lado, há, sequestro, escravidão colonial, opressão e impossibilidade de escolha; por outro há a seletiva opção da aceitação do fenômeno e da “exótica” cultura “fetichista” (RODRIGUES, 2021).

Há ainda a proposta de entender o sincretismo como fenômeno de tradução que, ao fim, resulta no princípio do deus único ou divindade única, tornando este um discurso de aceitação mútua da ideia de unanimidade das religiões que, a seus modos, convergem para um único ponto e, simultaneamente traduzem uma única “iluminação”. Porém, vale ressaltar, que o deus, ainda que único é, incontestavelmente, diferente para cada comunidade religiosa em que se manifesta.

É, inclusive, a partir desta utopia que se propõe a tentativa de assimilar a ideia do deus único, católico (universal), aquele que “todos hão de se ‘religar’”, propagada pelo catolicismo e pelas religiões dominantes que faz com que o sincretismo perca o seu sentido pejorativo, dotando-se de uma feição aceitável.

Quem quer usar o termo sincretismo deve enfrentar, então várias opções. A principal destas opções me parece ser, se a definição de sincretismo teria que ter um caráter subjetivo ou deve ser objetiva. No primeiro caso o sincretismo pode ser visto como um fenômeno positivo, como no caso das pessoas que estão buscando uma religião universal. Mas igualmente subjetiva é a versão pejorativa de sincretismo que entende este fenômeno como uma ameaça da religião pura e verdadeira. (DROOGERS, 1981, p.142)

2.2 Sincretismo de resistência

Diante a discussão da validade e permanência do sincretismo, nota-se um patente campo de disputa onde, de um lado defende-se supostos movimentos que contribuíram para a perpetuação das culturas afroreligiosas e do outro, denuncia-se os impactos responsáveis pelos consideráveis apagamentos históricos e culturais. Desses movimentos de preservação e manutenção dessas culturas, percebe-se o que chamarei aqui de sincretismo de resistência, um tipo de estratégia que presume afinidades em nome de uma “suposta” sobrevivência.

Por se localizar na antiga capital da República a Umbanda sofreu o impacto das mais variadas e poderosas influências, favoráveis e desfavoráveis. Perseguida, e muitas vezes expulsa do Rio de Janeiro, não teve outro recurso senão colocar-se à sombra do catolicismo popular, do espiritismo e do ocultismo para escapar à destruição. Tudo indica, porém, que essa fase de provação passou – e que o tipo de culto que representa, em vez de sucumbir, sobreviveu, não se anulando ante os aliados eventuais e os inimigos de outrora, mas talhando, rigorosamente à sua maneira, crenças e práticas, divindades e cerimônias. Com a instalação da democracia no Brasil, a Umbanda está refazendo as suas forças ao longo do caminho que leva a Aruanda. (CARNEIRO, 2019, p. 197)

Em grande maioria dos textos que se propõem pensar o sincretismo, a metodologia parte, em suma, de um resgate ora etimológico, ora semântico e, ao se tratar da análise do fenômeno no Brasil, o rumo atravessa a formação das religiões afro-brasileiras. Por mais natural que seja este movimento, nota-se uma instigante intenção em se justificar a existência do sincretismo partindo do pressuposto da resistência, concluindo-se, em uma abstração superficial, o fenômeno justificável ao fato histórico da colonização a qual se instaurou imposta aos africanos. Todavia, destaca-se o perigo em se conceber o sincretismo enquanto estratégia de resistência

a ponto de, então, justificá-lo como válido e aceitável, sem ao menos se perquirir as profundas destituições as quais o fenômeno desencadeou. É então que eu identifico o perigo presente no discurso do sincretismo de resistência.

A assimilação com o catolicismo continua a verificar-se hoje, e até em maior escala: tendo começado como um subterfúgio para escapar à reação policial, que de vez em quando se encarna contra os candomblés, torna-se cada vez mais uma segunda natureza. Assim, podemos encontrar altares católicos em todos os candomblés; todos os òrixás têm correspondentes entre os santos da Igreja; a Cruz, a Hóstia, o Cálice, os episódios da Arca, do nascimento e do batismo de Cristo são lembrados nos cânticos, especialmente os cânticos em português; e as iniciandas (iaôs) devem assistir à missa no Bonfim, numa sexta-feira previamente marcada, antes de se considerarem aptas para o exercício das suas funções divinas. (CARNEIRO, 1978, p.54)

Se, por um lado, a cultura negra fora sequestrada e durante o processo diaspórico tomaram os elementos católicos para si, fora por uma condição de sobrevivência, mediante sucessivas opressões e aviltamentos.

CANEVACCI (1996), ao pensar os conceitos e definições do sincretismo expõe aquilo que ele vai considerar “aceitação de dominação entre vencedores e vencidos”:

O sincretismo religioso coloca-se lentamente em prática neste panorama: uma espécie de pacificação implícita entre vencedores e vencidos. Estes aceitavam oficialmente sua conversão – inserindo suas divindades e suas tradições religiosas dentro das vencedoras – e aqueles reconheciam oficialmente a sobrevivência das religiões de origem nas periferias da católica. O sincretismo religioso apresentou-se, por tanto, mais uma vez sob o signo do compromisso defensivo: sujeitava-se à aliança invasora da religião dominante, desde que se permitisse uma certa tolerância cultural. (CANEVACCI, 1996, p.15-16)

Waldemar Valente, identifica o fenômeno por “mera acomodação” e, com isso, elucida o viés da resistência contido no relacionamento entre a Igreja e os negros “transplantados” para o Brasil.

O sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores. Sem ela, provavelmente, teriam sido absorvidos, logo nos primeiros tempos da escravidão, nas suas tradições religiosas, como foram, de maneira geral, nos componentes de sua cultura material. Nem mesmo teriam podido manter de suas religiões os traços que ainda hoje se conservam. (1955, p. 114)

Reginaldo Prandi aborda as práticas que os negros africanos escravizados mantinham âmbito recluso, mais precisamente nas senzalas – daí, inclusive, a condição “oportuna” de se cultuar todas as divindades sob um só teto; algo que não ocorria em território africano onde as divindades tinham seus cultos segmentados

mediante territórios específicos. Com isso, para se adquirir sociabilidade ou ainda reconhecimento social enquanto indivíduo, não havia outra possibilidade se não, quando permitido e oportuno, frequentar espaços reservados aos seus senhores e senhoras além de afirmarem-se enquanto católicos.

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade perdidas para sempre na diáspora, era por meio do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade do branco dominador, que era o responsável pela garantia da existência do negro, ainda que em condições de privação e sofrimento, e que controlava sua vida completamente. Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro. Os negros não podiam ser brasileiros sem ser ao mesmo tempo católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares — muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares mediante a congregação religiosa, daí a origem dos terreiros de candomblé e das famílias-de-santo, mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, por assim dizer, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão. (PRANDI, 1998, p. 154)

É portanto, neste caso, que se elaboram, no mínimo, descuidadas e/ou precipitadas percepções as quais afirmam o processo enquanto recíproco, sem combate, (FERRETTI, 1995), agregativo (MINTZ; PRICE, 2003), harmonioso (RAMOS, 1942), assimilativo (CARNEIRO, 1936); fenômeno oriundo de processos nomeados por simbiose, fusão, identificação, metamorfose e isolamento (RUDOLF, 2005), reinterpretação (RIBEIRO, 1978), mistura (FERRETTI, 1995), amalgamação (VALENTE, 1955), aceitação, reação (RAMOS, 1942), aproximação (ORTIZ, 1980) dentre outros.

Abdias conclui:

Há uma tendência entre certos estudiosos e “cientistas” de rotular o candomblé como “fetichismo”, magia negra, superstição, animismo, e outras pejoratividades [...]. É a linguagem de quem não compreende e desdenha. Incapazes de penetrar no sistema de pensamento por trás dos rituais, tentam destruir tudo. Isto com a ajuda do sistema de pensamento europeu ocidental que se tem importado através da coerção, às vezes até com o emprego da força armada, entre outros recursos, o que significa um elemento deveras subversivo dentro do chamado processo de assimilação, aculturação e sincretismo. (NASCIMENTO, 2016, p. 139)

PRANDI (2001), reforça a luta ante os estereótipos criados para o entendimento do sincretismo, visto o considerável número pesquisadores os quais afirmam ser o

fenômeno uma relação homogênea ou, conforme entendia VALENTE (1955), uma estratégia de disfarce.

O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representava o simples disfarce católico que os negros davam ao seus orixás para poder cultuá-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas até hoje (Prandi, 1999). O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois polos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. (PRANDI, 2005, p. 76)

Outro sociólogo que exerceu grande contribuição aos estudos sobre o sincretismo foi Roger Bastide o qual cooperou com duas importantes perspectivas – sociológica e cultural – indicadas para o entendimento das religiões africanas. Perspectivas estas as quais também considero oportunas para se repensar o sincretismo:

Uma perspectiva sociológica: a das relações entre os brancos e os negros, na estrutura dualista da sociedade, relações de exploração e de domínio de um lado, de resistência e de luta de outro. Uma perspectiva cultural: a das relações entre esta "subcultura" de classe e a civilização do branco [...] (1989, p.162-163).

Luís Antônio Simas elenca duas importantes facetas do sincretismo presentes no relacionamento entre santos e orixás, das quais, por mais que se identifiquem contrapontos, ainda assim, tendem a eufemizar os acintes reproduzidos entre partes dominantes ante dominadas. O que o autor considera por “estratégia afrodiáspórica para cultuar divindades” deve ser revisto não como estratégia de culto e sim, como estratégia de sobrevivência, realocando a discussão sobre a premissa pela manutenção da vida e não pelo culto religioso. No mais, ainda que o autor considere equivalências entre estes relacionamentos, carece recobrar aquilo que pontuei em parágrafos anteriores, os quais tomo a liberdade de repetir *ipsis litteris*: Não há dúvidas sobre os trânsitos culturais e, conseqüentemente, religiosos ocorridos, contudo, o ponto central não tange as ocorrências e sim, o mecanismo que as constituiu. Portanto, sem considerar a pertinência destes elementos, as justificativas para o fenômeno se equiparam à balança de “dar e tomar” de Arthur Ramos (1942).

Processo marcado por nuances complexas, o sincretismo tanto pode ser visto como estratégia afrodiáspórica para cultuar suas divindades, como pode ser encarado como parte de um processo de conexões ligadas ao acúmulo de forças vitais, em uma encruzilhada sutil entre a africanização de

procedimentos católicos e a cristianização de ritualísticas negras e indígenas. Algumas umbandas, que reivindicam uma construção da religião a partir de uma ligação mais direta com as referências africanas e indígenas e menos com as influências europeias, hoje elaboram reflexões sobre o sincretismo de maneiras mais críticas e contundentes. (SIMAS, 2021, p. 170-171)

Diante diversas exposições acerca do tema, talvez seja Sanchis (1995) aquele quem mais se aproxima da percepção do sincretismo enquanto um movimento que deva ser investigado mediante uma ótica contemporânea e, por que não dizer, interseccional da qual observa o tema no centro de uma grande encruzilhada que não pode ser decifrada apenas por uma única via. Neste caso, apropriando-me da noção de interseccionalidade desenvolvida por Lélia Gonzalez (1983), podemos compreender o conceito por uma ferramenta de percepção que leva em conta mais do que uma única forma de opressão concomitante. Consequentemente, os processos discriminatórios não são analisados isoladamente, sendo compostos por várias formas, construindo assim uma cadeia complexa de cruzamentos de mecanismos de subordinação onde, a partir de então, busca capturar as consequências destas encruzilhadas.

O processo se dá, em geral, no interior de uma relação duplamente desigual entre duas culturas, duas religiões, uma religião e uma cultura. A primeira desigualdade corresponde a uma situação objetiva de superioridade: Conquista, dominação de classe, dominação política, hegemonia, cultural ou diretamente religiosa etc. Significa dizer que, na maioria das situações, o processo sincrético não funciona senão num sentido pré-orientado e/ou pré-constrangido por relações de poder.

[...] O sincretismo é um fenômeno demasiadamente rico para permitir, desde já, e mesmo num espaço limitado como o do Brasil, conclusões generalizantes. (SANCHIS, 1995, p. 7-8)

2.3 Sincretismo Estrutural

Ao observar o sincretismo e suas consequências, nota-se uma série de ramificações as quais se apresentam, assim descrito em parágrafos anteriores, como vias encruzilhadas. Mediante exposto, torna-se impossível observar o fenômeno apenas pela via das “trocas” simbólico-religiosas.

Verifica-se frequente tendência em se explorar o sincretismo entre santos e orixás pela percepção da substituição – em suma simbólica. Todavia, a discussão perante o tema exige – como se diz nos terreiros de umbanda e candomblé – que se raspe o tacho, ou seja, que se proponha uma discussão com maior profundidade.

Densidade esta que faz com que tracemos a noção do conceito através da percepção das encruzilhadas.

Ao refletir sobre o tema, elaborando a noção de “dupla aculturação”, Roger Bastide confirma a necessidade em observar o sincretismo de modo amplo, para além das observâncias religiosas, compreendendo suas consequências através de um entendimento social.

A generalidade desse fenômeno só pode ser explicada através das relações estruturais, culturais, sociológicas que facilitaram a introdução do catolicismo nas seitas africanas e sua reinterpretação em termos africanos, à medida em que as observamos em função; (1989, p. 361)

Compreender as sequelas do sincretismo torna-se de grande valia, visto que a discussão, por este modo, extrapola as paredes das associações “santo-orixá” e abandona a “queda-de-braço” que disputa a validade e consistência do fenômeno, cedendo então um lugar que propõe observar os impactos para além da religião. Logo, em sua acepção estrutural, o sincretismo transcende a questão simbólica e propõe abarcar sequelas, por vezes imperceptíveis e/ou inconscientes, resultantes de ações dominantes pertinentes às relações entre uma cultura dominante ante uma cultura dominada, a exemplo das relações entre santos e orixás.

A exemplo do sincretismo para além das discussões propostas pela maioria dos pesquisadores, as quais convergem para as equiparações entre divindades africanas e europeias, nota-se os efeitos que o fenômeno produz sobre a subjetividade afroreligiosa, uma vez que os dogmas, mitos e os ritos se adequam à estas “adaptações”. Na umbanda, por exemplo o adepto obtém pertencimento religioso através de um ritual de batismo, o qual, tipicamente e etimologicamente, aloca-se à mitologia cristã, em menção às supostas relações entre Cristo e João Batista.

No processo de reinvenção e adaptação do rito e do mito (ELIADE, 1972), identidades se dissipam, gerando pontas impossíveis de serem amarradas. A exemplo disso, nota-se a presença da pomba do espírito santo e o óleo da purificação, elaborados pela igreja e utilizados pela umbanda, porém, com sentidos notadamente deslocados.

Ao comparar o sincretismo entre santos católicos e divindades africanas ocorrido no Brasil, em Cuba e no Haiti e analisar a predominância católica nos “encontros culturais” entre a Igreja e algumas etnias indígenas do sudoeste mexicano, Herskovits (1937) identifica um aspecto que transcende o conceito de “princípio de

cisão” (BASTIDE, 1989) ou o que muitos chamarão de “dupla pertença” (SOARES, 2002), (COSTA, 2013) e propõe a percepção de elementos católicos incutidos às ritualísticas africanas.

Os negros professam um catolicismo nominal ao mesmo tempo que pertencem a cultos fetichistas dirigidos por sacerdotes cujas funções são essencialmente africanas e cujo treinamento segue um sistema mais ou menos bem conhecido de instrução e iniciação; o cerimonialismo e a ideologia desses “cultos fetichistas” exibem elementos católicos mais ou menos marcados; e por toda parte são feitas identificações especiais entre os deuses africanos e os santos católicos. (1937, p. 635)

Durante suas pesquisas relacionadas ao sincretismo no Recife, René Ribeiro (1978) observa elementos da igreja católica incorporados aos cultos africanos, como apontado acima – para além da comparação cotidiana entre santo e orixá. Para o autor, a relação é passível de “franca confusão”, o que faz com que identidades se dissipem e a cultura dominante se sobressaia.

Tanto quanto pudemos verificar durante o período de trabalho de campo em que se baseia esta pesquisa, os sincretismos no recife abrangem não somente a identificação dos deuses africanos com os santos católicos, mas ainda outros conceitos básicos da religião católica que teriam sido incorporados ao sistema de crenças prevalentes nos grupos de culto de origem africana aqui em funcionamento. A concepção da Santíssima Trindade, por exemplo, é citada para explicar a diversidade e simultânea unidade de certos deuses, como no caso já apontado linhas acima, de Oshala, Oshaguián e Obatalá – o símbolo católico do Espírito Santo sendo habitualmente encontrado no altar reservado a essas divindades. Também o moderno dogma católico da Imaculada Conceição foi-nos invocado por vários informantes quando afirmavam a virgindade de Iemanjá (Identificada a N. S. da Conceição) apesar da mãe de tantos deuses. A concepção basicamente africana da pluralidade de almas parece-nos ter sido abandonada por certos informantes, os mais ortodoxos, em favor do conceito católico, do mesmo modo que as ideias referentes à concepção dos seres humanos, embora a importância e a natureza do *ori* tenham sido mantidos notando-se já franca confusão entre este e o espírito, como com o orisha-patrono de indivíduo, por parte dos fiéis e sacerdotes menos instruídos na ortodoxia do culto. As próprias ideias sobre a vida além-mundo se acham fortemente influenciadas pelas concepções católicas, embora a interferência do espiritismo tenha vindo reforçar a crença africana na reencarnação e no papel desempenhado pelas almas dos mortos na vida dos indivíduos. No culto dos antepassados, porém, a aderência às concepções basicamente africanas é ainda muito forte entre sacerdotes e fiéis dos cultos afro-brasileiros do Recife, dado o seu papel na proteção pessoal do indivíduo, de sua utilização na magia, e do sincretismo com ideias confluentes do *lore* europeu sobre as almas penadas, aparições, etc.

Tipo de interpretações fundadas em similaridades com os aspectos exteriores do culto católico – tal como a identificação de vários deuses aos “passos” do martírio de Cristo – ou a identificação entre santos católicos representados em litogravuras e as divindades do panteão africano, baseada nas cores das vestimentas desses santos ou em objetos e animais-símbolos ali representados, são também comuns. Isso indica que, à medida em que transcorre o tempo, tanto os aspectos íntimos quanto os superficiais do

catolicismo vêm sendo absorvidos pelos membros dos cultos afro-brasileiros – fato este que sugere a amplitude das reconciliações entre os dois sistemas de crenças conforme a liberdade da escolha individual. (1978, p. 57-58)

Com isso, o poder, fator indispensável para a formação do sincretismo, torna-se elemento propulsor de dominação inerente à estas relações, ou seja, de um lado a cultura que preserva os seus valores e identidades predominantes ante a cultura que se percebe destituída dos mesmos.

Ao tomarmos os relacionamentos coloniais como premissa das relações sincréticas entre os santos da igreja e as divindades africanas, no caso, os orixás, temos a dominação como símbolo (MALOMALO, 2014) e ponto de partida em vista as desigualdades sociais e raciais causadas por estes relacionamentos. No entanto que, ao abordarmos as religiões afrobrasileiras, em virtude de seu caráter estrutural, o sincretismo torna-se parte da normalidade, da regra a qual regula ideologias e comportamentos individuais e coletivos.

Em termos práticos, ao se deparar com a orixá Yemanjá de pele branca, arquitetada mediante traços de santa católica, o religioso não questiona sua identidade até porque está diametralmente simétrica à estética de outros santos como Nossa Senhora das Candeias, São Sebastião, Nossa Senhora da Conceição, São Jorge, Santo Antônio, dentre outros.

Durante uma pesquisa de campo realizada para a sua dissertação com o propósito de investigar a perspectiva cultural e religiosa dos pescadores do Rio Vermelho, na Bahia, SANTOS (2020) desenvolve um questionário para uma entrevista com os pescadores locais. Com este trabalho a autora ratifica a identidade difusa da divindade africana Yemanjá presente no imaginário popular sincretizado.

- Será que Yemanjá é uma sereia, como aquela da escultura?
- Eu acho que sim, porque muitos pescadores que já tiveram visão dela, disseram que ela é assim, branca e com os cabelos bem cumpridos. Mas ela não deixa ninguém chegar perto dela, nem ver seu rosto. O pessoal daqui, os mais velhos, dizia que a Mãe d'Água era uma mulher muito bonita, e era vista sentada na pedra, mas, quando nota que era observada, se lançava no mar, deixando um movimento de água ao redor [...].
- [...] - O senhor é de candomblé?
- Sim, mas, frequento a igreja, também. É assim: a fé em Yemanjá é separado. Tanto faz ser de candomblé, de ser da igreja... qualquer um sabe que Yemanjá é maior [...].
- Como é Yemanjá, Yemanjá é branca, é negra, morena...?
- Negra, não!!!!!!!. Yemanjá é uma mulher branca, de cabelos comprido, olhos azuis e uma imensa cauda de peixe. Agora, cada povo, cada país sente de uma maneira e dá o nome da imagem que sente. O que eu sei é que Yemanjá veio com os africanos, mas, de lá para cá, eles mesmos têm modificado a ideia de Yemanjá por causa da mistura dos povos e das raças,

as culturas se misturaram. Aqui tem pessoas com mais de cem anos, que cultua Yemanjá, mesmo sem poder fazer as oferendas, são “devotos da crença”. (SANTOS, 2000, p. 101, 102, 104)

Conclui-se que a especificidade da dinâmica estrutural do sincretismo está ligada às particularidades pertinentes à formação social do Brasil, assim podemos compreender o sincretismo, tanto para o fator estrutural quanto para os fatores sociais e históricos.

Neste ponto, recorreremos à Abdias Nascimento, para refletir os processos de domesticação de corpos e de espíritos dos negros mediante o arranjos do sincretismo e da folclorização, tratado por muitos como uma relação de valores e ações proporcionais.

Os negros fizeram uma in-versão na fórmula e sacaram dela resultado positivo à preservação e continuidade da sua religião. Tem sido o sincretismo mais outra técnica de resistência cultural afro-brasileira do que qualquer das explicações “científicas” propagadas com fito domesticador. Estas ignoram a exigência prévia, para a ocorrência de um efetivo sincretismo, das condições que assegurem a espontaneidade e liberdade daqueles que fazem intercâmbio. Como é que poderia uma religião oficial, locupletada no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do escravo negro que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião? Somente na base flagrantemente violenta de imposição forçada poderia ter sucesso o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo. Isto foi o que realmente aconteceu, e os testemunhos documentando este fato são muitos. Para manter uma completa submissão do africano o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas acorrentar também seu espírito. Para atingir este objetivo se batizava compulsoriamente o escravo, e a Igreja Católica exercia sua catequese e proselitismo à sombra do poder armado. Mudam-se os tempos, mas não o tratamento dispensado ao negro pela sociedade brasileira: hoje, em vez do batismo compulsório, temos a “democracia racial” compulsória cujos mandamentos são impostos pela ameaça policial, pela Lei de Segurança Nacional, e todo um cortejo de instrumentos legais e ilegais para amedrontar e dissuadir aqueles que não querem rezar pelo catecismo oficial... (NASCIMENTO, 2016, p. 108 - 109)

Ao notarmos expressivos elementos sociais utilizados para a percepção do conceito de sincretismo estrutural, como colonização, poder, ideologia, culturas minoritárias, seria irresponsável de nossa parte não identificar profícuas similaridades atreladas à noção de racismo estrutural, e conseqüentemente, à raça.

Ante a noção estrutural, o filósofo Silvio Almeida destaca o racismo para além dos sintomas individuais. O autor delinea o fenômeno enquanto “uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e

nem um desarranjo institucional.” (2019, p. 38). Com isso, confere o racismo estrutural enquanto regra, a qual regula comportamentos individuais e processos institucionais.

Não me cabe aqui um amplo debate que escave as dimensões filosóficas, históricas, sociológicas e antropológicas do racismo. O que proponho é perceber o racismo que se inscreve tão estrutural para a sociedade quanto o sincretismo para a religião, atrelados à suas pertinentes causas e efeitos.

Serra (1995) é um dos poucos a observar o sincretismo sob uma ótica explicitamente racializada, ou seja, cruza as sequelas do racismo com o fenômeno do sincretismo quando nota nas “trocas” com os elementos católicos a tentativa de purificação e depuração dos conteúdos negro-africanos. Com isso, o pesquisador afirma que “os negros e seus descendentes devem esquecê-los – como pretendiam tais conservadores –, para que ascendam ao gozo de uma religião de verdade”. (p. 214)

Mediante o exposto, nota-se a forma em que se arquitetam as mais perniciosas “trocas” as quais conduzem afroreligiosos a questionarem ou imputarem valores alienígenas os quais, a partir de então, encontram-se alocados à suas divindades e seus ancestrais. Em termos práticos, é mediante estas supostas “trocas”, que o afroreligioso questiona a ética do orixá Exú que, sincretizado com o diabo cristão, é quem pode fazer tanto o bem quanto o mal, ou seja, o orixá africano assume a dicotomia cartesiana, em uma religião onde – a partir dos sincretismos, alguns hão de afirmar ser Exú a personificação do diabo cristão (LUZ, 2008), (CARNEIRO, 1936) (BANDEIRA, 1973) e outros afirmarão nunca ter sido (RODRIGUES, 1935), (PRANDI, 2001).

Foi sem dúvida o processo de cristianização de Oxalá e outros orixás que empurrou Exu para o domínio do inferno católico, como um contraponto requerido pelo molde sincrético. Pois, ao se ajustar a religião dos orixás ao modelo da religião cristã, faltava evidentemente preencher o lado satânico do esquema deus-diabo, bem-mal, salvação-perdição, céu-inferno, e quem melhor que Exu para o papel do demônio? Sua fama já não era das melhores e mesmo entre os seguidores dos orixás sua natureza de herói *trickster* (Trindade, 1985), que não se ajusta aos modelos comuns de conduta, e seu caráter não acomodado, autônomo e embusteiro já faziam dele um ser contraventor, desviante e marginal, como o diabo. (PRANDI, 2001, p.51)

2.4 O sincretismo como tecnologia necropolítica

Diante as implicações do sincretismo afro-católico, considerando a seção anterior a qual abordou as relações estruturais comparadas entre o sincretismo e o racismo, percebe-se a capacidade da cooptação de valores tais quais a identidade, a ancestralidade, a cultura e a memória, tornando o sincretismo uma ferramenta de aniquilação de valores e saberes afroreligiosos.

Nesta seção, o estímulo teórico aborda uma interpretação ampliada do conceito de necropolítica desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe. Por necropolítica, MBEMBE (2021b) identifica uma morte à qual ninguém se sente obrigado a se responsabilizar. Uma circunstância a qual a ninguém desperta qualquer sentimento de paridade ou justiça no que tange o reconhecimento a um específico contexto de vida ou de morte” (Mbembe, 2021b, p. 68), notando-se o racismo como mote central desta política.

Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda. (MBEMBE, 2021b, p. 56)

O sincretismo entre orixás e santos católicos endossa um sistema o qual tem por função ou finalidade fundir culturas, tradições, religiões, condicionando assim o apagamento, o extermínio, enfim, a reprodução da morte em sentido ampliado aos indivíduos pertencentes às culturas de minorias.

Retomando às notas de Karasch (2000) é possível ponderar a habilidade intrínseca ao fenômeno que, ao “traduzir” o orixá em santo católico traz consigo um aparato de extinção de valores em prol da sobrevivência dos corpos que já não vivem mais, no máximo sobrevivem. Assim reconfiguram-se as vidas envolvidas entre as relações de resistência, sacrifício e terror as quais se encontram submetidas a condições que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2021) “como um resultado do processo dessa sociedade ‘cordialmente’ genocida” (LUZ, 2008, p. 30), “capaz das manipulações mais surpreendentes”. (NASCIMENTO, 2016, p.133)

Portanto, ao associar o conceito de necropolítica ao sincretismo religioso, percebe-se perniciosa atuação circunscrita no campo do racismo religioso onde, enquanto de um lado há os que adotam o sincretismo como estratégia de sobrevivência, de outro há aqueles que utilizam do mecanismo como ferramenta de produção de morte.

Ao iluminarmos o tema do sincretismo religioso, é responsável que afirmemos a impossibilidade, por hora, de ampliar as discussões frente a outro tema tão profícuo quanto o racismo religioso. Contudo, destaca-se a importância em reconhecê-lo enquanto um dos principais métodos de manutenção de subalternidade às religiões afrobrasileiras.

Diferente do contexto da intolerância religiosa, o racismo religioso define-se como

[...] um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã.

[...] O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. É provável que o termo "intolerância" seja mais aceito por conta dos mitos da democracia racial e da democracia religiosa (laicidade). No Brasil tudo o que colocar o povo brasileiro em uma posição cordial será mais aceito do que qualquer noção que confrontá-lo ou que pode colocá-lo na posição de extremista, excludente e violento. (NOGUEIRA, 2020, p. 58, 61)

Diferente do mecanismo de estratégia de sobrevivência elaborado pelos negros escravizados, como visto anteriormente, desta vez, o sincretismo se dá como um mecanismo de produção de mortandade que se vira contra as religiões afro-brasileiras, elaborado a partir dos púlpitos das igrejas, em suma, neopentecostais.

No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. No espiritismo mais sofisticado, eles se manifestam mentindo, afirmando serem espíritos de pessoas que já morreram (médicos, poetas, escritores, pintores, sábios, etc.). se fazem também passar por espíritos de pessoas da própria família dos que se encontram nas reuniões quando são invocados para "prestar caridade" ou receber uma "doutrina" (MACEDO, 2019, p. 20)

Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou seja, uma mistura de mitologia africana, mitologia indígena brasileira, Espiritismo e Cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas, como a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé. Não vamos falar sobre cada uma dessas ramificações, pois este livro tem a finalidade principal de esclarecer o leitor em relação à verdade que está escondida por detrás de tudo isso, sem a preocupação de transmitir ensinamentos sobre esses cultos. [...] No capítulo seguinte, você terá um esclarecimento a respeito dos demônios. Devemos, de início, afirmar que eles existem: são espíritos sem corpos, anjos decaídos, rebeldes, que atuam na humanidade desde o princípio, com a finalidade de destruí-la e afastá-la de Deus. (MACEDO, 2019, p.6)

Um dos casos mais emblemáticos ante o tema destaca como a necropolítica está diretamente relacionada tanto ao racismo religioso quanto ao sincretismo religioso quando, em 21 de janeiro de 2007 se instituiu o dia nacional de combate a intolerância religiosa.

Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa a ser comemorado anualmente em todo o território nacional no dia 21 de janeiro.

Art. 2º A data fica incluída no Calendário Cívico da União para efeitos de comemoração oficial.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação. (BRASIL, 2007)

O fato é que essa conquista se deu visto a morte da yalorixá Gildásia dos Santos e Santos, que teve sua casa, seus familiares e seu terreiro invadidos por um grupo de religiosos fundamentalistas neopentecostais. Em decorrência de um infarto fulminante, após ter sua imagem com uma tarja preta aos olhos e uma oferenda aos seus pés veiculada pela Folha Universal, em outubro de 1999, com título “Macumbeiros charlatães lesam a vida e o bolso dos clientes”, Mãe Gilda entra para as estatísticas as quais apontam a presença do discurso de ódio fomentado pela igreja, no caso a Universal do Reino do Deus.

Ao investigar a expansão da Igreja Universal no Brasil, Prandi (2004) observa a defasagem das relações sincréticas entre as religiões afrobrasileiras e o catolicismo, contudo ressalta o interesse da “manutenção” do fenômeno perante a demonização dessas religiões partindo dos palanques das igrejas neopentecostais.

Certamente, o sincretismo católico, que por quase um século serviu de guarida aos afro-brasileiros, não deve mais lhes ser tão confortável. Quando o próprio catolicismo está em declínio, a âncora sincrética católica pode estar pesando desfavoravelmente para os afro-brasileiros, fazendo-os naufragar. Por outro lado, é sabido como muitas igrejas neopentecostais têm crescido às custas das religiões afro-brasileiras, sendo que para uma de suas mais bem-sucedidas versões, a Igreja Universal do Reino de Deus, o ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e a seus deuses e entidades é constitutivo de sua própria identidade. (PRANDI, 2004, p.227)

Conclui-se que o aparato do poderio do Estado, lê-se laico, tradicionalmente, se coloca em oposição às religiões africanas, desde suas primeiras manifestações no Brasil, afirmando-se ora terrivelmente evangélico, ora extremamente cristão.

Uma das razões do baixo prestígio e da menor aceitação social dessas religiões reside no fato de que as entidades afro-brasileiras- em especial exus e pombagiras – bem como os transes, os ebós, os despachos, o uso de charutos e bebidas alcoólicas e o sacrifício ritual de animais foram, ao longo de boa parte da história brasileira, identificados com a magia negra, a

feitizaria e com a intervenção maléfica de espíritos demoníacos sobre as pessoas. Heranças do passado escravista e da satanização católica contra os grupos afro, suas entidades, suas crenças e práticas religiosas, tais estigmas e preconceitos continuam vivos e fortes na mentalidade tupiniquim. Posteriormente a esses preconceitos, [...] ainda se somaram acusações policiais e judiciais de curandeirismo, prática ilegal da medicina e charlatanismo, que vigoraram até meados do século XX. Acusações que também não foram de todo esquecidas e que, portanto, mobilizam o imaginário de muitos brasileiros. (MARIANO, 2007, pp. 140-141).

Destrinchar a noção de sincretismo, bem como observar suas transposições históricas em face às religiões de matrizes africanas remete ao movimento da gira do terreiro de umbanda em que toda vez que se passa frente ao congá já não se é mais o mesmo; se percebem novas realidade onde o tempo já não é mais presente. Feito Exú, onde o tempo se manifesta em sentido outro, tornando este “aquele que matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”⁸, atribui-se aos fenômenos sincréticos uma característica específica encontrada em Exú Òkòtó,

Uma espécie de caracol e aparece nos motivos das esculturas e como emblema entre os que fazem parte do culto de Èsù (...). O Òkòtó simboliza um processo de crescimento. O Òkòtó é o pião que apoiado na ponta do cone – um só pé, um único ponto de apoio – rola ‘espiraladamente’ abrindo-se a cada revolução, mais e mais, até converter-se numa circunferência aberta para o infinito.... (SANTOS, 1986, p.133)

Assim, a todo momento em que se revisita o tema, se encontra uma nova perspectiva a qual nos proporciona novas indagações. Talvez, a “saída” para as insurgentes investigações seja observar o sincretismo através da poética das encruzilhadas a qual nos incita a compreender um mundo sem caminhos corretos, predefinidos, sem ponto de partida ou chegada e sim, por meio da condição do movimento onde, lhe oferta, no mínimo quatro possibilidades e infinitos caminhos.

[...] a encruzilhada não é mera metáfora ou alegoria, nem tão quanto pode ser reduzida a uma espécie de fetichismo próprio do racismo e de mentalidades assombradas por um fantasma cartesiano.

A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. A encruza emerge como a potência que nos possibilita estripulias. Nesse sentido, miremos a descolonização. (RUFINO, 2019, p.4,9)

Em resumo, conclui-se que a pesquisa sobre o tema não daria conta de abarcar todos os pontos passíveis de serem atados. Eventualmente, o sentido esteja mesmo

⁸ Narrativa mítica, reza de exú.

em explorar os limites intermitentes que fazem com que o sincretismo – em sua noção estrutural – a todo momento, ironicamente, feito Exú Yangí⁹, se reinvente.

3. UMBANDA, A ARTE DE CURAR

Bate tambor na calada da noite, oh nego
 Bate tambor até o dia clarear
 Bate tambor na calada da noite, oh nego
 Bate tambor para louvar seu orixá

O negro é vida, é história é lamento
 Um povo sofrido que viveu na escravidão
 Vindos da África, onde tinham liberdade
 Pra viver num mundo novo, de tortura e opressão

Bate tambor na calada da noite, oh nego
 Bate tambor até o dia clarear
 Bate tambor na calada da noite, oh nego
 Bate tambor para louvar seu orixá

Ê, ê, ê, Senzala!
 Ê, ê, ê, Senzala, ê!
 Ê, ê, ê, Senzala!
 Bate tambor, o negro se libertou

Ê, ê, ê, Senzala!
 Ê, ê, ê, Senzala, ê!
 Ê, ê, ê, Senzala!
 Hoje não existe tanta dor
 Na calada da noite (D'OXALÁ, 2011)

⁹ A noção Yangí é aqui lida como potência multiplicadora de Exú, que, de cada pedaço partido de seu corpo, se reconstruiu como um novo ser. Condição a qual o colocou a caminhar e a inventar a vida enquanto possibilidade. (RUFINO, 2019)

Vislumbrar os passos que constituíram a umbanda enquanto religião socialmente reconhecida nunca foi uma tarefa fácil. Na verdade, a umbanda é, por natureza, um campo de disputa tanto de narrativa, quanto histórica e, principalmente ideológica. Nas próximas linhas teremos a oportunidade de observar, ainda que brevemente, o desenvolver de sua trajetória histórica, principalmente, no tocante a observar a formação, desenvolvimento e manutenção do sincretismo. Seria ambicioso afirmar que traremos as mais importantes pautas de discussão referente o tema contudo, procuramos expor os principais debates que dialogam com a nossa temática.

3.1 Umbanda: Entre zonas de conflito e zonas de confronto

Entende-se por umbanda a religião afro-brasileira que reproduz em suas doutrinas e ritualísticas, valores semelhantes aos que estão postos em nossa atual sociedade. Suas “matrizes primordiais” (MOTT, 2016) estão cravadas nas tradições centro africanas, especialmente no eixo congo-angola e se manifestam no Brasil através das mãos e dos pés de históricos calundús¹⁰, feiticeiros e feiticeiras como Luzia Pinta, Juca Rosa e Pai Gavião, biografados por inquisidores e delegados que, entre séculos, registraram suas vidas nos autos de apreensão, denúncia e degredo.

Os rituais umbandistas são protagonizados por espíritos de povos socialmente excluídos, os quais apresentam saberes contidos em uma vivência análoga aos novos tempos. Os pretos-velhos, por exemplo, representam um chamado à ancestralidade, resgatam os valores perdidos no pré e pós regime de escravidão e levantam questionamentos subjetivos a respeito do entendimento do termo “liberdade”. Na gira, os caboclos são tidos como os “donos da terra” que, por sua vez, discursam sobre o necessário respeito aos que pisaram em Pindorama bem antes dos orixás africanos além de concederem uma perspectiva a respeito do que podemos entender por pertenças e conquistas. Há também a linha dos malandros, que tem como ícone a figura mítica-popular de Zé Pelintra, representação fidedigna não só do malandro

¹⁰ Em 2001, Yeda Pessoa de Castro definiu calundu, vocábulo de língua banto, como "a mais antiga denominação de culto afro-baiano, registrada no século XVII na poesia de Gregório de Mattos" e seguida, nas primeiras décadas do século XVIII, por uma descrição de Nuno Marques Pereira no Compêndio Narrativo do Peregrino da América. A etnolinguísta sugere que se consulte os verbetes candomblé e lundu, e dá em seguida o significado original em banto: "kalundu, obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança". (SOUZA, 2002, P.3)

carioca, habilidoso em “dribles” ante os percalços da vida como também todo aquele que recria existências em um cotidiano opressor aos povos socialmente marginalizados. Dentre os “povos de umbanda” há os mais polêmicos e controversos de todo o panteão, os exus e as pombagiras, além de classificações mais regionalizadas e menos populares como baianos, boiadeiros, marinheiros, ciganos e uma série de outras “linhas”¹¹ que resguardam características específicas.

Assim, se há uma definição possível para a umbanda seria uma cultura religiosa baseada na incorporação de seres ancestrais que refletem a história brasileira e continuam a proliferar-se, dialogando com as mudanças sociais, econômicas e políticas do país. Ou ainda, um conjunto de valores afrobrasileiros que afirma uma identidade e um posicionamento sociocultural e político de um povo.

A legitimidade deste sistema ritualístico se dá em comparação a outro culto, também de influência bantú, conhecido como Macumba que, embora o termo, atualmente, seja utilizado para desqualificar as práticas religiosas de umbanda e candomblé, versa sobre a popular religião alocada nos morros do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e início do século XX.

A expressão “macumba” vem muito provavelmente do quicongo kumba, “feiticeiro”, vale lembrar que para os congos é na palavra que reside o poder primeiro de encantar o tempo. Os *kumbas* são, também por isso, os encantadores das palavras, poetas do verbo. O terreiro de macumba seria, então, a terra dos velhos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar razões intransigentes que não são propensas às múltiplas formas de se experimentar o mundo. (SIMAS, 2021, p.22)

No início do século XX, mais precisamente em 1908, surge um movimento com a proposta de se desenvolver uma vertente da religião a qual traria o nome de “Umbanda Branca e Demanda” que, como se auto afirma, seria uma versão “branca” da religião. Deste ponto iniciam-se os projetos de embranquecimento não somente das lideranças dos terreiros como também suas nomenclaturas, liturgias, práticas e, conseqüentemente, seus adeptos. Com isso, o morro perde espaço para as mesas, as danças perdem lugares para as meditações e o som dos atabaques silenciam diante as preces de caritas realizadas na abertura do “xirê espírita”.

Os sincretismos afro-kardecistas ocorreram com frequência em diversos núcleos urbanos desde o final do século XIX, e provavelmente também existiam no Rio. A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para as

¹¹ Termo utilizado para as classificações de seres ancestrais que se manifestam nos terreiros.

religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas e seus valores. (BROWN, 1985, p.10)

Tratava-se de “limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial, tomando por modelo o kardedismo, que expressava ideais e valores da nova sociedade capitalista e republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, a eliminação quase total do sacrifício de sangue. Manteve-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já, porém havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se um calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica. (PRANDI, 1998, p. 156)

3.2 O Mito fundador e a “morte negra do feiticeiro branco”

Toda e qualquer religião de ascendência “afro” foi associada “a um maior ou menor grau de ‘desenvolvimento’ ou de ‘evolução’ cultural. Assim, os ‘traços’ de origem africana foram colocados no vértice mais baixo da ‘evolução cultural’, assimilados de forma ‘primitiva’. No vértice mais elevado dessa evolução cultural colocavam-se os ‘traços espíritas’.” (VELHO, 1975, p.12)

Na umbanda, entende-se por mito fundador a narrativa que se construiu em meados de 1975 (GIUMBELLI, 2002, p. 189), a qual afirmaria uma data e um ator criador da religião. Com isso, nasce o conto da fundação da umbanda, cujo elenca Zélio Fernandino de Moraes, como protagonista em 15 de novembro de 1908. O jovem garoto de 17 anos, de “família tradicional” (OLIVEIRA, 1985, p. 39) teria desempenhado tais feitos em virtude de uma “doença” que lhe acometera quando se preparava para ingressar na Escola Naval, logo após concluir o curso propedêutico.

O historiador Luiz Antonio Simas propõe observar o mito de origem através das “frestas e das síncopes”, ou seja, pelas entrelinhas, quando observa uma ação ampla do Caboclo das Sete Encruzilhadas para além da suposta anunciação da religião, sem abster-se da ideia subjacente da disputa de narrativa que se tentara reconstruir com o tal feito.

É sintomático que a umbanda tenha começado a estruturar o seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: o pós-abolição e as primeiras décadas da República. Em certo sentido, o que o caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia não é só a religião. A chegada dos pretos velhos, dos caboclos, do povo de rua, da linha dos ciganos, dos boiadeiros, dos baianos aos terreiros do Brasil diz muito sobre a história do samba, da capoeira e da popularização do futebol. Diz ainda sobre a inviabilidade de se pensar a identidade nacional com a confortável fixidez que os ideólogos do branqueamento racial e os gestores do projeto colonial, continuado pela República, sugeriam no período. A história da umbanda e os significados do seu mito fundador contam muito sobre os tensionamentos da formação brasileira. Há um país oficial que ainda tenta silenciar os índios, os caboclos, os pretos, os ciganos, os malandros, as

pombagiras (mulheres donas do próprio corpo em encanto) e todos aqueles vistos como estranhos por um projeto colonial amansador de corpos, disciplinador de condutas e aniquilador de saberes. (SIMAS, 2019, p. 171)

Contudo e, cumprindo o papel de toda narrativa mítica, ou seja, que não se presume exposição de uma absoluta verdade e varia “conforme o passar do tempo” onde “as pessoas inventam e preenchem as lacunas nos casos em que a lembrança não é perfeita”, (GOODY, 2012, p.54) o mito de fundação da umbanda é recriado a partir de uma realidade

[...] contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 84 anos de idade; e aponta para um interesse pela “fundação” e pela “origem” de “uma religião” exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável. (GIUMBELLI, 2002, p.189)

O mito fundador da alva nação umbandista começa colocando a condição social e intelectual do jovem Zélio. Logo de início se percebe que ele não é um personagem qualquer. Aos 17 anos, o garoto “de família importante” já havia concluído o seu “curso propedêutico”. O texto não deixa margem para erros. Zélio pertence ao mundo da ordem e, por conseguinte branco. São credenciais desse mundo, na narrativa, a formação intelectual do jovem e a estruturação de sua família. Nela, havia médico e “até padre”. Essa é uma família branca e aristocrática que, por certo, encontraremos referências na família patriarcal de Gilberto Freyre, em sua Casa Grande & Senzala. A sua origem está associada a essa casa grande e, logo de cara, distanciada da negra senzala. Ainda que os anos se distanciassem, do final do império e da abolição da escravidão, assim poderíamos definir a situação do jovem Zélio: “um sinhozinho” da Casa Grande de Freyre. (DE SÁ JUNIOR, 2012, p.07)

Por conseguinte, aos 15 de novembro de 1908, conta-se que na Federação Espírita de Niterói, Zélio Fernandino de Moraes, à descontento dos espíritas presentes, teria incorporado um espírito de nome Caboclo das Sete Encruzilhadas, o qual afirmaria o nascimento de uma religião. (OLIVEIRA, 1985, 39-42)

Na ocasião, como descrevem as bibliografias teológicas, o caboclo, embora não pronunciara a religião qual viria a fundar, teria enunciado o nome do local onde, no dia seguinte, ocorreriam tais práticas: Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Diante o mítico anúncio da “nova religião”, alguns autores aventuram-se a elaborar um suposto diálogo que ocorrera naquela dia:

[...] - Se querem saber meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não existirão caminhos fechados.

[...] - Você se identifica como um caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais.

- O que vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui um padre jesuíta. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o

privilégio de nascer como um caboclo brasileiro. (TRINDADE, 2014, p. 121-122)

A mensagem espiritual subsequente encaminhada pela benevolente figura do padre jesuíta relembra o histórico papel dos jesuítas como protetores dos índios e de populações oprimidas no começo do período colonial. Ainda, num sentido mais universal, o papel do padre reconhecendo africanos e ameríndios, simbolizados pelos espíritos de pretos-velhos e caboclos, sugere que a Igreja católica em si é retratada como sancionando a criação da umbanda. (BROWN, 1986, p.40)

A identificação do Caboclo das Sete Encruzilhadas sustentada pela identidade do frei Gabriel Malagrida¹² traduz a tentativa de se reconhecer o espírito por meio de suas credenciais clericais validadas pela elite.

O discurso nacionalista proposto pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas reforça a narrativa “brancarana”¹³ (FREYRE, 2019, p.109) da nação, celebrando os formadores da nacionalidade e acenando àquele quem validaria seu discurso inclusivo.

Não falta o proeminente lugar do branco na narrativa, presente com o jesuíta Gabriel de Malagrida, capaz, inclusive de dotar a nova religião de um crédito simbólico extremamente importante para a aceitação e legitimação entre as elites: o letramento. Dessa forma, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, ora aparecia com os atributos próprios aos antigos donos da terra no Brasil, ora era representado diferentemente, remetendo, na narrativa espírita assumida pela Umbanda, a uma das suas encarnações como Malagrida. Nesta narrativa fundante ou anunciadora da Umbanda o papel de Malagrida é fundamental. Ele aparece como um recurso capaz de “afiançar” a “veracidade” da mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas frente a um meio refratário ao universo cultural de negros e índios, em uma sociedade onde eram evidentes os resíduos estamentais. (ISAIA, 2015, p. 121-122)

Com isso, confirma-se um processo discreto que propõe a justaposição ideológica da pele negra de máscaras brancas (FANON, 2008); do negro ou indígena de alma branca.

A primeira vez que os videntes o vislumbraram, no início de sua missão, o Caboclo das Sete Encruzilhadas se apresentou como um homem de meia-idade, a pele brônzea, vestindo uma túnica branca atravessada por uma faixa onde brilhava, em letras de luz, a palavra “Caritas”. [...] Passou, mais tarde, a ser visível na alvura de sua túnica primitiva, mais há anos acreditamos que só em algumas circunstâncias se veste de forma corpórea, pois os videntes não o veem e, quando a nossa sensibilidade e os outros guias assinalam a

¹² Gabriel Malagrida nasceu na cidade de Menaggio ao norte da Itália em 1689. Iniciou os primeiros passos na Companhia de Jesus em 1711 onde continuou seus estudos em Milão e Gênova. Nesta cidade concluiu os estudos e entra para a ordem em 1719. Como missionário mudou-se para Lisboa de onde partiu para o Brasil aos 31 anos. Na América portuguesa prosseguiu com as atividades de missionário e no ensino dos colégios jesuítas. (DE ASSIS, 2017, p.520)

¹³ Nas palavras de Gilberto Freyre, o termo traduz a mistura de raças brancas com índios;

sua presença, fulge no ar uma vibração azul e uma claridade dessa cor paira no ambiente. (DE SOUZA, 2019, p. 119)

Os protetores da Linha Branca de Umbanda e Demanda invariavelmente são, ou dizem que são, caboclos ou pretos. Entre os caboclos, numerosos foram europeus em encarnações anteriores, e a sua reencarnação no seio dos silvícolas, não representa um retrocesso, mas o início, pela identificação com o ambiente, da missão que, como espíritos, depois de aprendizado no espaço, teriam de desempenhar na Terra. Outros pertenceram, na última existência terrena, a povos brancos ou Ocidente, ou amarelos, da Ásia, e nunca passaram pelas nossas tribos. Os restantes, porém, com o círculo de sua evolução, reduzidos, até o presente, à zona psíquica do Brasil, têm encarnado e reencarnado, com alternativas, em nossas cidades ou matas, estando, quase todos, no espaço, há mais de meio século. O mesmo, quanto a negros. Esses protetores se gradua numa escala que ascende dos mais atrasados, porém cheios de bondade, aos radiantes espíritos superiores. O protetor, na Linha Branca é sempre humilde e, com a sua língua atravessada, ou incorreta, causa uma impressão penosa de ignorância, mas freqüentemente, pelos deveres de sua missão, surpreende os seus consulentes, revelando conhecimentos muito elevados. (DE SOUZA, 2019, p. 105)

Para além das percepções acima descritas por Leal de Souza, Jota Alves de Oliveira relata uma experiência ocorrida na tenda espírita Estrela do Mar em uma das corriqueiras sessões de atendimento, as quais reproduzem o mesmo propósito. O preto-velho justifica-se presente na sessão espírita, porém não se apresenta nem como um “preto” nem como um “velho”. Para o espanto da vidente que acompanha a sessão observando seus trabalhos, Pai Tomé é um “homem branco, ou Espírito de feições finas, ao demais, louro e de olhos azuis” (OLIVEIRA, 1085, p.82) o qual “para outras bandas talvez (seja) o Dr. Simonsen...”. (Ibidem, p.83)

É então a partir de percepções como estas que se sedimentam as teorias de nascimento da umbanda, uma religião a qual, dentro desta perspectiva, se coloca enquanto “brasileira”, nomeada por “tenda espírita”, concebendo como padroeira uma santa católica, anunciada dentro de uma federação kardecista¹⁴, através de um garoto branco de 17 anos.

Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador [...]. A historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e, fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tampouco ganhou uma aceitação geral, particularmente entre os líderes mais jovens. (BROWN, 1985, p.10)

¹⁴ Termo que se torna popular para identificar o espiritismo de Allan Kardec e diferenciá-lo de práticas religiosas afro-brasileiras.

O discorrer da história de Zélio serve como marco de análise para identificarmos a implantação de valores dissonantes das culturas afrobrasileiras. Diferente das umbandas que já ocorriam na época, registradas pelas investigações de João do Rio¹⁵, a criação da “Linha Branca de Umbanda e Demanda” insere elementos e valores explicitamente espíritas. As giras cedem lugar para as sessões que, por sua vez, ocorrem aos moldes dos centros espíritas tradicionais à época: todos sentados, uniformizados em um espaço de absoluto silêncio; sem palmas ou qualquer musicalidade percussiva. (OLIVEIRA, 1985, P. 41) (TRINDADE, 2014, P. 125-126)

Sobre esta percepção, dá-se início ao que muitos pesquisadores chamarão de institucionalização da umbanda (GIUMBELI, 2002, p. 211-212), um momento em que a religião começa a redefinir suas práticas, seus adeptos e, principalmente sua ideologia.

A religião de práticas afrobrasileiras, antes situada predominantemente nos subúrbios do Rio de Janeiro, ensaia um novo rumo ao encontro de um contexto elitista, abandonando lentamente as margens da sociedade e ganhando reconhecimento de classes sociais mais elevadas.

Para Roger Bastide (1985) essas posições são etnocêntricas, porque objetivam extirpar quaisquer ligações da Umbanda com as tradições dos povos negros da África, por considerá-las inferiores, ligadas ao baixo espiritismo. Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) e Renato Ortiz (1999) também, criticam a origem mítica delegada à Umbanda e ressaltam que essa posição adotada pelos umbandistas tem como objetivo proceder o seu embranquecimento. (COSTA, 2013, p. 91)

PRANDI (1991, p. 49) aponta a institucionalização da umbanda como um fator importante para tais profundas mutações:

“A Umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente europeia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que

¹⁵ Paulo Barreto, mais conhecido pelo pseudônimo literário do cronista João do Rio foi quem abriu o caminho para a popularidade das investigações jornalísticas que buscavam revelar os trabalhos dos feiticeiros e feiticeiras nas periferias do Rio de Janeiro. O marco de suas investigações se elabora a partir das crônicas resultantes de visitas em terreiros de macumba e umbanda entre o final do século XIX e início do século XX. No jornal “Gazeta de Notícias de 25 de Janeiro de 1908, João do Rio relata o que encontrara em uma gira de macumba onde, por meio de sua narrativa, identificam-se práticas nitidamente de umbanda além da presença de elementos e incorporações de Exús, Pombagiras e Pretos-Velhos.

já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da Igreja Católica”.

Diante esta nova concepção se iniciam os movimentos de aculturação (FEITOSA, 2014, p.75) na religião; com isso, as típicas festas de orixás, como as danças de Ògún no terreiro de umbanda de Pai Quintino e as gargalhadas do Feiticeiro Dias e de Pai João, perdem lugar para o “atendimento de mesa” aos moldes espíritas instituídos no mais novo formato. As roupas brancas ou coloridas e as saias baianas, agora dão lugar ao terno e gravata dos dirigentes da sessão que já não mais entoam os pontos cantados preenchidos pela percussão dos atabaques e agogôs, os quais foram substituídos pelo quadro pendurado na parede com os dizeres: “O silêncio é uma prece” e “Fora da caridade não há salvação”. Assim, gradativamente, Zélio de Moraes delinea um sistema de religião o qual se aproxima das práticas e teorias do espiritismo e se distancia dos valores africanos.

Os agentes desse processo de ideologização do mítico que, conforme vimos, se iniciou no Rio de Janeiro na década de 30 e posteriormente espalhou-se para outros Estados, inclusive São Paulo, onde se desenvolveu a partir do início da década de 50, foram indivíduos de classe média, grande parte dos quais originalmente kardecistas, que adentraram os cultos afrobrasileiros por cuja pujança espiritual se sensibilizaram, mas tentaram conformá-los à sua imagem semelhança: branca, cristã e racionalizada (NEGRÃO, 1996, p.146)

A fundada Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, visto suas insígnias e valores espíritas, não concedia espaço para manifestação de práticas as quais seriam identificadas por africanas. Jamais houve a presença de atabaques, não havia espaço para a manifestação de Exús e Pombagiras, da mesma forma como permanece atualmente, os quais foram associados à “Linha Negra” e ao feitio do “mal”. (DE SOUZA, 2019, p.50)

Para além disto, reproduz novamente o movimento de apropriação cultural, ante a enunciação do “orixá” Malet que, segundo Zélio, seria um espírito de um malaio, o qual teria trazido a “magia dos pontos riscados” para a umbanda (TRINDADE, 2014, p. 198), algo que também já se praticava nos terreiros de umbanda anteriores tão quanto na macumba dos morros cariocas. Práticas como estas se repetiram pelas décadas seguintes, inspirando autores e sacerdotes umbandistas contemporâneos a recriar divindades completamente deslocadas das percepções afrobrasileiras.

O babalorixá e doutor em ciências sociais, Rodney William, ao investigar os conceitos e impactos da apropriação cultural, afirma:

Por mais que se possa argumentar que na umbanda houve um processo de sincretismo que associou orixás a santos católicos, nada justifica que se recriem divindades de origem africana apagando os traços da negritude. Na umbanda houve uma espécie de fusão que em vez de alterar as imagens dos santos passou a tratá-los com os nomes dos orixás. (2019, p. 175)

Por apropriação cultural, o babalorixá esclarece:

Apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos. Tomando como exemplo a sociedade de consumo, onde tudo se transforma em produto, e mais especificamente a realidade brasileira, percebe-se que há muito tempo se usa uma estratégia para tornar palatável a cultura afro: apagar os traços negros, a origem ou qualquer outro elemento passível de rejeição, sobretudo aqueles que de alguma forma remetem à herança religiosa. (2019, p. 47)

Em síntese, observa-se como ponto de partida, a “fundação” da umbanda identificando o sincretismo como “ferramenta de conversão” e (des)construção identitária umbandista, descaracterizando suas raízes históricas e culturais. Fato este que coloca o saber/fazer afro-brasileiro em uma condição subalterna às teorias espíritas fundidas ao cristianismo católico tanto entre os adeptos quanto entre os espíritos.

O suposto padre, representado no “surgimento da religião” pela figura do clero, ironicamente legitima a existência do indígena. O preto-velho, figura importantíssima para a reconstrução da identidade negra além da escravidão, afirma subalternidade de sua própria presença frente ao “homem branco”.

Assim, se manifestou no médium Zélio um espírito que parecia um senhor velho, na verdade um ex-escravo que parecia sentir-se pouco à vontade frente a tanta gente e que recusando-se a permanecer na mesa onde ocorrera a incorporação, procurava passar despercebido, humilde, curvado [...].

Perguntado então porque não se sentava à mesa, com os demais irmãos encarnados, respondeu: Nego num senta não meu sinhô, nego fica aqui mesmo. Isso é coisa de sinhô branco i nego deve arrespeitá... [...] num carece preocupá não, nego fica no toco que é lugá di nego.... (TRINDADE, 2014, P. 138)

O orixá, antes caçador africano, agora assume a característica de um espírito com todos os critérios definidos na metade século XIX, por Alan Kardec. Daqueles que se intitulavam espíritas de umbanda, surgia a necessidade de se desidentificar o orixá por meio de novos conceitos para que estes assumissem estereótipos de espíritos e não se confundissem com “os espíritos sanguinários do candomblé”. (OLIVEIRA, 1985, p. 164)

Somos sabedores que o Orixá Mallet, em sua última encarnação, foi um príncipe Malaio, seguidor do Islamismo, trazendo-o e ensinando-o na África, Indonésia e por fim, em sua terra natal, a Malásia. Teve grande influência e veneração pelos ensinamentos espirituais espalhados principalmente entre os escravos da cidade de Cabo. Ele é creditado por ter trazido o Islã na África do Sul. Pela grande penetração espiritual dada ao povo africano, pode ter recebido o nome – “Malê – que na língua lorubá quer dizer: “muçulmano”. Portanto, esse poderia ser efetivamente seu nome correto. (JURUÁ, 2013, P. 47)

A partir destes e tantos outros episódios é que a experiência circular da oralidade e a cultura negra perdem espaço para a “ciência” do espiritismo e a cultura da elite, o chão de terra batida do terreiro é recapeado pelo piso frio populado por cabeças brancas preenchidas de saberes eurocentrados. Nesse ínterim, por consequência desses “encontros”, os atabaques ficam frios, a ancestralidade desaparece, Oxalá vira Jesus Cristo, Exú vira diabo e, a partir de agora, causa medo. As gramáticas da memória e da oralidade perdem suas importâncias, a proposta do terreiro enquanto encontro entre a comunidade cede espaço para a caridade e seus mecanismos de salvação; por fim, os terreiros descem o morro e, gradativamente, deixam de ser espaços majoritariamente ocupados por negros. Proclama-se a umbanda: uma religião que viria para unir a “família tradicional brasileira” onde, “[...] naquele momento mais remoto, em que a umbanda carecia completamente de legitimação, reprimida pelos aparelhos judiciário e policial do Estado, a necessidade de traição (grifos nossos) à sua herança negra era imperativa”. (NEGRÃO, 1996, P. 147)

Cuidadosamente (o espiritismo) procura desvencilhar-se de toda conotação proletária, miserável, ou negra, que poderia assimilá-lo a esse gênero de práticas. Os espíritos da macumba são pois eliminados das mesas brancas, que se recusam a aceitá-los. No melhor dos casos, quando um espíritos de preto-velho se aproxima de um “bom” diretor de sessão, ele é doutrinado para que possa continuar seu caminho na escala espiritual. Ele não pode ser confundido com um espírito de luz, como o é um espírito de médico, de padre, de freira ou de um sábio qualquer, posto que no universo kardecista a cultura do espírito corresponde à cultura de sua “matéria” (o médium). (ORITZ, 1991, p.32)

Dez anos depois da fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, o Caboclo das Sete Encruzilhadas ordena a construção de outras sete tendas; a “Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição”, “Tenda Espírita São Pedro”, “Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia”, “Tenda Espírita Santa Bárbara”, “Tenda Espírita São Jorge”, “Tenda Espírita São Jerônimo” e a “Tenda Espírita Oxalá”, as quais seguiriam os

mesmos princípios de sua sede. Na sequência deste movimento de institucionalização e eclosão do espiritismo de umbanda, surge em 1939 a primeira federação legalmente constituída, a Federação Espírita de Umbanda (FEU) a qual, em 1941, se nomearia União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), realizando o primeiro “Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda”, evento no qual discutiria publicamente os interesses federativos¹⁶ inclinados em normatizar aspectos práticos e teológicos, todavia, principalmente, identitários.

O primeiro congresso espírita organizado pela UEUB umbandista teve, pois, como tarefa, o estabelecimento de uma origem para a religião que seguisse os cânones de legitimação científica da época, colocando a presença dos seres “pouco evoluídos” numa origem que os afastou de tudo que os identificava com a selvageria africana. (BIRMAN, 1985, p.88)

Criaram os intelectuais umbandistas da época uma umbanda branca ou pura, cuja origem estaria na imaginária Lemúria ou na milenar Índia, tendo sido a África apenas uma fase intermediária de degradação, da qual a umbanda representaria uma fuga e regeneração dos valores primordiais. (NEGRÃO, 1996, P.147)

3.3 Peles negras, máscaras brancas

“Ao fim deste trabalho, gostaríamos que pessoas sintam, como nós, a dimensão aberta da consciência. Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona.” (FANON, 2008, P. 191)

Longe desta seção a presunção de elaborar uma etnografia do embranquecimento da umbanda. Buscamos aqui apontar alguns dos principais fatores, bem como os autores que traduziram a umbanda como uma religião brasileira. Mediante os expostos seguintes, emergem as mais variadas associações sincréticas as quais se justificaram pelas vias do já abordado discurso de resistência ou legitimação construído através de afastamentos das identidades negras.

Em São Paulo, apesar dos protestos de inúmeros Kardecistas, a expressão “espírita” cobre todo o “continuum” e mesmo os umbandistas mais ortodoxos sempre se dizem “espíritas”, empregando também o termo na denominação de suas instituições. Gozando de melhor prestígio social do que a religião umbandista, a qualificação de “espírita” é quase sempre empregada pelos entrevistados no primeiro contacto; só especificam eles mais tarde, a natureza umbandista de seu Espiritismo. (CAMARGO, 1961, P. 14)

¹⁶ Para atingir os pressupostos, a FEU assumiu, no artigo 2º, o compromisso de: atuar junto aos poderes públicos federais, estaduais e municipais; propagar o ‘Espiritismo de Umbanda’ editando revistas e realizando congressos; oferecer assistência ambulatorial com terapias alternativas; orientar os filiados no processo de seleção dos médiuns; e, principalmente, divulgar os malefícios da magia negra e do baixo espiritismo.

A investigação da criação de uma umbanda brasileira, desprovida de valores predominantemente africanos, evidencia uma tentativa de afastamento daquilo que seria, então, concebido como negro, periférico e “menos evoluído”, causando, em contrapartida, uma aproximação de uma perspectiva espírita.

Uma sessão espírita de médicos não pode ser igual a uma de estivadores, mas porque os médicos parem em esfera intelectual mais elevada, não seria justo privar os estivadores do consolo sentimental e das vantagens morais do espiritismo. Meter os trabalhadores na reunião dos sábios seria deslocá-los de seu meio, e até incompatibilizá-los com a doutrina, pois, nesse ambiente, o seu ensino e explanação seriam feitos através de conhecimentos e vocábulos inacessíveis à inteligência dos operários. É certo que as sessões espíritas não se organizam por classes sociais, porém, os indivíduos de diversas categorias que as constituem ligam-se, mais ou menos, entre si, pelas afinidades. (DE SOUZA, 2019, p.65)

Como já visto anteriormente, ao pensar o sincretismo, devemos também desenvolver uma percepção temporal a qual nos incita a investigar não só os momentos e autores de sua construção como também de sua manutenção. Ao refletir sobre a nacionalidade da religião não poderia ser diferente, visto que este é um dos recursos que farão com que a umbanda assuma uma condição de brasileira ou ainda, como visto anteriormente, oriental, anulando-se assim todos os seus valores africanos.

À exemplo disso, nota-se o surgimento de um campo de disputa entre a “umbanda branca” e uma “umbanda negra” – que por mais que não se intitulasse desta forma, fora traduzida como tal a partir de oposições criadas ante adeptos da “Linha Branca de Umbanda e Demanda”.

Maria Helena Vilas Boas Concone explicita essas duas importantes divisões por meio de “movimentos” que analisam a nacionalidade, ou ainda, a raça da umbanda através das relações de trocas culturais.

O primeiro movimento (“branqueamento”) insistiria no “depuramento” das características “primitivas” da Umbanda de influência negra mais marcante; no mesmo sentido, insiste também em vincular a Umbanda primeiro ao contexto de outras religiões “melhor aceitas” e “respeitadas” pelo sistema, como é o caso do cristianismo e, segundo, vinculá-la a formas de pensamento, elaboradas mais ao “gosto ocidental”, como seria o caso do kardecismo. [...] O segundo movimento (“negritude”), insiste na origem africana, se orgulha dela, mas num movimento necessário de auto valorização, sublinha a antiguidade da Umbanda, mais velha que todas as outras religiões “no espírito dos homens embora não na forma”. (1987, p.26)

Enquanto branca, nota-se uma umbanda que se traduz de modo análogo ao mito das três raças (ORTIZ, 1985). Sob uma

[...] perspectiva marcada por certa ideia de mestiçagem hierarquizada, em que a cultura europeia depura os elementos indígenas e africanos de suas características primitivas e os insere em um processo evolutivo no caminho da legitimidade social e do que se imagina ser a civilização. Tal codificação dialoga com o projeto de construção identitária preconizado, especialmente, pelo Estado Novo de Getúlio Vargas, ultrapassando de longe seus limites na construção do Estado-Nação. (SIMAS, 2021, p. 24-25)

Mediante isso, nota-se uma disputa que se inscreve em um campo de tensões identitárias umbandista a qual se articulava através de intelectuais e lideranças religiosas as quais veiculavam suas percepções por meio de jornais, revistas, livros e eventos públicos.

Demonstrando a antiguidade do homem e do conhecimento africano; a prática milenar de sua religiosidade e de suas iniciações; não quisemos e não queremos, absolutamente, levar a Umbanda para o africanismo, porque seria uma volta. (BANDEIRA, 1973, p.22)

Diamantino Coelho Fernandes, integrante da comissão de organização do 1º Congresso de Umbanda e um dos maiores defensores da desafricanização da umbanda, rechaça a possibilidade de uma identidade negra, quando afirma que “[...] a religião não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas”. (FERNANDES, 1942, p. 20) Para além, o autor confere ao sânscrito a origem não só do termo “umbanda” quanto sua identidade.

O vocábulo UMBANDA é oriundo do sanscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHĀ, (om-bandá) em sanscrito, ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo AUM tem uma alta significação metafísica, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientalistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade, Pronunciado ao iniciar-se qualquer ação de ordem espiritual, empresta à mesma a significação de o ser em nome de Deus. Pronuncia-se om. A emissão deste som durante os momentos de meditação, facilita as nossas obras psíquicas e apressa a maturação do nosso sexto sentido, a visão espiritual. BANDHĀ, (Banda) significa movimento constante ou força centrípeta emanante do Criador, a envolver e atrair a criatura para a perfectibilidade. Uma outra interpretação igualmente hindu, nos descreve BANDHĀ (Banda) como significando um lado do conhecimento, ou um dos templos iniciáticos do espírito humano. (FERNANDES, 1942, P.8)

Se por um lado, busca-se afirmar a identidade da religião por meio de uma ótica hindu, por outro, Martha Justina (1942), no mesmo documento, confere que "todas as

religiões foram trazidas de outros países; a Umbanda, por exemplo, foi trazida da África". (JUSTINA, 1942, p. 88) Já Baptista de Oliveira (1942) segue com o mesmo raciocínio e ressalta a africanidade da religião, "mas da África Oriental, ou seja, do Egito, da terra milenar dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo". (OLIVEIRA, 1942, p.114)

Tancredo da Silva Pinto, importante líder religioso afro-brasileiro, maior propagador da umbanda omolokô – a vertente de umbanda mais africanista já tida até os dias de hoje – conhecido como o “papa da umbanda” (BROWN, 1985, p. 23), em contraposição às noções brancas da religião, afirmava:

Quando afirmamos que o “Jornal de Umbanda”, ou, melhor, os seus dirigentes, nada entendem de Umbanda e são apenas kardecistas, não pretendemos outra coisa senão fazer prevalecer a verdade, somente a verdade. Esse periódico, em seu número de maio, estampa, na primeira página, título em duas colunas, um artigo do senhor Jaime S. Madruga, presidente da “União Espírita de Umbanda”, no qual êsse confrade afirma, com sua autoridade religiosa: “Somos seguidores sinceros da doutrina codificada de maneira tão inspirada por Allan Kardec”. Quem mais pode negar que o “Jornal de Umbanda” e a “União Espírita de Umbanda” são simplesmente seguidores de Kardec? A “União Espírita de Umbanda” não é umbandista, porém kardecista. Eis a verdade, somente a verdade.... (FREITAS, PINTO, 1955, p. 80)

Neste campo de tensões identitárias percebem-se relatos que definem a religião ora enquanto branca, oriunda de terras míticas como Atlântida e Lemúria, ora oriental, proveniente da Índia, contemplada por entidades da Malásia.

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além-mar, tendo ocupado durante séculos uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes —, fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais a aprenderam e praticaram durante séculos. Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra — segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca —, os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau a degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida. (FERNANDES, 1942, p. 20)

Para além das identidades acima descritas, para a busca pela nacionalidade brasileira, por meio de argumentos que afirmam ser a umbanda uma religião que se circunscreve através da já superada teoria da democracia racial a qual supõe que, na sociedade brasileira, “pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de

paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas. (NASCIMENTO, 2016, p. 41)

De alguma forma nota-se o interesse pela desaffricanização da religião visto o aparato desenvolvido para tal feito. Se por um lado há aqueles que preconizaram este movimento, por outro há aqueles os quais o mantém ainda hoje, mesmo diante a variedade de argumentos que comprovem a identidade da umbanda enquanto africana.

Simas propõe repensar a identidade umbandista partindo de questionamentos relativos ao mito fundador que apresenta

[...] aparentes idiosincrasias, contradições, nuances e rasuras – como um campo fértil para se discutir algo mais amplo: o desafio de se pensar uma identidade brasileira como síntese de uma formação histórica marcada pela presença do europeu, do africano e do indígena. Como é que um culto que traz para o centro de sua configuração as heranças espirituais indígenas e africanas pode, ao mesmo tempo, abrir caminho para que surjam propostas de desaffricanização deste mesmo culto? (2021, p. 102)

Dandara e Zeca Ligiero (2013, p.9) atuam no campo dos autores que reafirmam a brasilidade da religião, mesmo conscientes da reprodução de elementos que são apropriadamente afro-brasileiros. “A umbanda nos fascina por ser uma religião ecumênica, absolutamente brasileira e, ao mesmo tempo, universalista”. Cavalcanti Bandeira, um dos pioneiros propagadores do mito de fundação da religião (GIUMBELLI, 2002, p.195) e grande propagador da “nacionalidade” da religião afro afirma ser a umbanda

um novo culto brasileiro do século XX, provido do sincretismo religioso de práticas e fundamentos católicos, bantos e sudaneses, apresentando algumas fusões ameríndias e orientais, como observância do Evangelho segundo o Espiritismo, constituídos de planos espirituais evolutivos pela reencarnação (1973, p. 36)

Ao escrever “Umbanda: Uma religião brasileira”, CONCONE (1987, p.148) observa o movimento de nacionalização e embranquecimento da religião contudo, interpreta “a Umbanda como religião brasileira por considerar que suas formulações tal como aparecem são o resultado de um particular conjunto de circunstâncias histórico-estruturais”.

Stefania Capone, embora cite Ramos (1979, p. 229), o qual confere a umbanda como *continuum* das “macumbas de procedência bantu”, contraditoriamente, se referencia à religião como um fator resultante da intencionalidade do espiritismo e

reconhece o mito fundador como marco inicial da religião dotado da “preocupação de purificar o culto dos elementos mais próximos da tradição iniciática e sacrificial do candomblé”. (2005, p. 142)

A umbanda nasceu no Rio de Janeiro, no começo do século XX, de dissidência de um grupo de kardecistas decepcionados com a “ortodoxia” do espiritismo, difundido no Brasil graças à obra de Léon Hippolyte Dénizart Rivail, mais conhecido pelo nome de Allan Kardec (CAPONE, 2005, p. 99)

Renato Ortiz é um dos expoentes quem define a religião enquanto síntese da sociedade brasileira, porém observa que a

religião umbandista, ao se definir como nacional, de alguma maneira infligiu uma morte branca a seu passado negro. Essa nova consciência, cultural e política, teve que buscar outros espaços para se manifestar. [...] Como religião brasileira, a Umbanda foi obrigada a integrar sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classe, que assina ao negro uma posição subalterna dentro de um mundo de dominância branca. (1991, p.8)

3.4 Sincretismo na Umbanda

Decifrar as manifestações sincréticas nos terreiros de umbanda exige uma pesquisa de fôlego a qual não limita somente em discutir comparações simbólicas ou ainda reproduzir um debate que se encontra em curso. O caminho para se chegar ao centro da encruzilhada exige uma exposição que, inevitavelmente, busca um marco inicial onde se possa identificar o início destas relações de trocas. Assim, inevitavelmente – feito os movimentos da gira dos terreiros, se busca no passado supostas evidências que possam, de certa maneira, indicar não só um status atual como também o rumo onde essas relações sincréticas se propõem chegar. É então que inicia uma jornada que exige revisitar “um passado” da umbanda como ponto central para se discutir não somente a construção e o desenvolver do sincretismo como também suas permanências.

Procurava-se descrever a “história” dessas religiões e tentava-se dar conta especialmente do fenômeno do “sincretismo”. No entanto, tanto a explicação da história quanto a do sincretismo eram encontradas nas origens dessa religião. Sendo essa origem difícil de ser detectada, por falta de dados, ficava-se muitas vezes numa história hipotética. Ao lado disso, a contextualização dos “traços” de origem era feita usando-se a noção de aculturação. Esses traços teriam sido somados a outros, dando origem a traços diferentes. Não se percebia o fenômeno religioso em termos relacionais e sim em termos de justaposição. As características africanas teriam se somado às características católicas, espíritas e indígenas. (VELHO, 1975,1 p.150)

Distante da proposta de se identificar um passado ideal para a umbanda ou ainda aquele ou aquilo que se coloca como marco inicial do sincretismo nos terreiros, uma vez que não se encontra nem ao menos o início tempo / espaço da religião. Todavia, é chegado o momento de jogar luz ao que encontramos durante as pesquisas e merece destaque, não como um possível ponto de partida; talvez, como um “continuum” (CAMARGO, 1961) das narrativas sincréticas dos terreiros de umbanda.

Por mais que a invenção da “umbanda branca” confira grande importância à manutenção do sincretismo, não há como afirmar que o fenômeno na religião se dá início pela história do mito fundador, uma vez que as práticas sincréticas umbandistas já ocorriam nos primórdios da religião; vide as práticas calundús como citadas nos capítulos anteriores. “Mais uma vez, é necessário lembrar que sincretismo religioso afro-brasileiro, perseguição religiosa e escravismo andaram juntos em terras coloniais”. (SOUZA, 2009, P. 357)

A professora Laura de Mello e Souza, propõe a precursão das práticas sincréticas afroreligiosas, lê-se ainda, afro-bantu-religiosas, partindo da perspectiva dos calundús, raiz da umbanda e dos candomblés atuais (SOUZA, 2009) que, como visto anteriormente, foi amplamente registrada pelas práticas da feiticeira angolana Luzia Pinta.

Original de região de língua bantu – a angola portuguesa –, Luzia, calunduzeira, foi antepassada cultural das mães-de-santo do Brasil contemporâneo. Como elas, acreditava na inevitabilidade dos dons que o destino lhe dera: a predestinação existe, o que cabe a cada um é trabalhar. Ante o Santo Ofício, Luzia fez questão de acentuar um sincretismo que, de fato, também existia: invocava a Virgem Maria como patrona das curas que promovia e Deus como o grande responsável pela sua faculdade de adivinhar. As curas bem-sucedidas lhe renderiam duas oitavas de ouro empregadas em missas para Santo Antonio e São Gonçalo, os verdadeiros responsáveis pelos sucessos. Fica difícil saber se este procedimento era antes um artifício para driblar o inimigo do que o reconhecimento de prática sincrética efetivamente exercida. Talvez fosse mais correto considerar que, sob a pressão inquisitorial, eclodiam bolsões de catolicismo que se imiscuíam nas tradições religiosas africanas, nos claros deixados pela eliminação de componentes que se tinham desagregado juntamente com o desmoronamento das condições materiais relativas ao universo africano do escravo. Estes bolsões poderiam ficar adormecidos quando o calundu corria solto nos confins das Gerais; mas, ante a pressão do Tribunal do Santo Ofício, emergiam e desempenhavam a função de mecanismos defensivos. (SOUZA, 2009, p. 468-469)

Com isso nota-se o papel da Umbanda Branca enquanto manutenção de um relacionamento sincrético que já se identificara há mais de um século antes,

produzindo assimilações entre outras religiões como a cabula e a macumba, traduzindo novas práticas e, conseqüentemente, novos significados.

Podemos então entender por sincretismo intencional, aquilo que é planejado racionalmente como uma estratégia que, distante da ideia de resistência, se inscreve no campo da produção e perpetuação de um movimento que tende a reafirmar o nacionalismo umbandista o qual, repulsa toda e qualquer influência africana de seus cultos. Pessoa (1960, p. 89), expressa a evidente estratégia ao afirmar que, “a Umbanda é hoje uma religião nacional, bem nossa, bem brasileira”.

Embora a percepção dos acordos sincréticos esteja persente neste trabalho desde o reconhecimento da religião em solo brasileiro, cabe aqui observar – como já exposto anteriormente – a permanência do sincretismo na umbanda, delimitando observar sua manifestação em alguns exemplos, partindo da década de 1980.

A exemplo disso nota-se o trabalho do sacerdote Pai Jamil Rachid, presidente do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP) o qual, durante 50 anos, realizou celebrações públicas em homenagem ao orixá Ògún, muitas delas realizadas no ginásio do Ibirapuera. Nestes encontros o orixá fora sempre celebrado através da representação do santo católico São Jorge. (TRINDADE, 2014, p.326)

Pai Ronaldo Linares, atual presidente da Federação Umbandista do Grande ABC/SP e responsável pelo Santuário Nacional da Umbanda pode ser considerado mais um dos propagadores da visão sincrética da religião. Iniciado no Candomblé por Joãozinho da Goméia, é Ronaldo Linares quem, em 1982, durante o Terceiro Congresso Paulista de Umbanda, desencadeia um movimento de combate ao sacrifício animal nos terreiros de umbanda. Atual gestor do Santuário da Umbanda, um espaço de 645.000m² de Mata Atlântica, localizado na cidade de Santo André, Pai Ronaldo construiu, no centro deste espaço, o vale dos orixás – uma praça onde abriga as mais diversas estátuas de santos católicos brancos acima das imagens dos orixás, obviamente negros, evidenciando assim que “a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia. (PIZA, 2009)

São ao todo, atualmente, onze monumentos medindo em média 10 metros de altura cada. Ronaldo está construindo o monumento do século. O coroamento de sua vida consagrada a Umbanda: uma réplica do Cristo Redentor com 12 metros de altura. O responsável pelo projeto é o escultor Heije Takata. (TRINDADE, 2014, P. 369)

Com os exemplos acima descritos é possível que se elabore uma noção da permanente aproximação da umbanda com o catolicismo, principalmente por meio da utilização de imagens dos santos católicos para representar os orixás, de rosários, crucifixos, rezas, cruzes, escapulários, das comemorações dos dias dos santos, mantendo a presença intencional do sincretismo como que em um hábito inconsciente.

Para além do catolicismo, a umbanda absorve elementos do espiritismo, neste caso, muito mais subjetivos e teóricos do que propriamente materiais, como é o caso da noção de evolução, da caridade e da lei do carma, muitas vezes discutidas por autores umbandistas.

A umbanda constituiu-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, não sem antes purificá-las, retirando os elementos considerados muito bárbaros e por isso estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou, então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os "cientificamente", segundo o discurso racional do kardecismo. (SILVA, 1994, p. 112)

Carneiro (2019), ao tecer algumas linhas sobre mutações e permanências da africanidade umbandista, nomeia por “práticas estranhas”, as intervenções espíritas e ocultistas incutidas na religião resultantes de um “verdadeiro desperdício de imaginação”.

O espiritismo ofereceu, com o copo d’água, em que se refletem os fluidos, uma alternativa que, dada a sua simplicidade, pôs em perigo os búzios divinatórios dos nagôs. Leem-se páginas de Allan Kardec nas tendas, estabelece-se comunicação com os mortos, os guias e os irmãos do espaço se dispõem a fazer caridade, os perturbadores são alijados por meio de passes e concentrações. (Carneiro, 2019, p. 195)

Em outros casos, é possível perceber a influência das práticas “religiosas” espíritas quando se notam técnicas de transporte espirituais, desobsessões, produção de romances psicografados, passes magnéticos e a tradicional prece de caritas.

Peter Fry ao visitar um terreiro de umbanda na cidade de Campinas, região do interior de São Paulo, relata sua dificuldade de compreensão ao se deparar com a variedade e profundidade de elementos sincréticos em um terreiro de umbanda

cuja mãe-de-santo e médium de lemanjá era uma senhora loira, descendente de família de imigrantes italianos. O terreiro estava enfeitado com luzes que

piscavam, flores de plástico, folhas de alumínio, e as imagens de praxe em gesso, pintadas com cores primárias. A mãe-de-santo se colocou em frente ao altar vestida com uma saia longa de lamê prateado e blusa de cetim azul. Ao receber os fluidos de lemanjá, assumiu a postura corporal da conhecida representação pictórica desse orixá, com os braços levemente erguidos. Logo em seguida começou a cantar com uma voz redonda e afinada e com trêmulo de cantora de ópera. A melodia era a Ave Maria de Gounod. Ato contínuo, fui assaltado por uma vontade quase inexorável de rir e, tirando um lenço do bolso, fingi que estava espirrando. Quando estava novamente quase sob controle e fazendo autocríticas ao meu etnocentrismo incontrolável, uma senhora ao meu lado, com lágrimas nos olhos, me disse: "Que lindo! Tão lindo que parece disco." (1982, p.14)

O grande questionamento que se ensaia após os exemplos acima descritos inscreve-se no campo da manutenção destas relações as quais não mais se justificam como uma possível estratégia de "disfarce" que preconiza a ocultação do orixá em substituição ao santo católico como uma forma de se evitar represália policial.

Ao compreendermos este sistema como uma permanência da tradição, nos surge uma outra pergunta: Qual tradição? Aliás, seria possível compreender uma tradição, lê-se afro-brasileira, que visa a perpetuação de um sistema de associações que produziram o apagamento de suas próprias identidades?

O sincretismo com o catolicismo e espiritismo é hoje a regra geral nas macumbas de procedência bantu. Nas macumbas cariocas, o Embanda inicia as cerimônias com a bênção à assistência e a invocação ao santo protetor..., por influência cada vez maior do espiritismo, as macumbas de procedência bantu têm-se transformado rapidamente. Em muitas, já existe pouca diferença das mesas dos consultórios de baixo espiritismo das camadas atrasadas da população carioca. (RAMOS, 1979, p. 229)

Seria possível algum benefício na permanência do sincretismo nos terreiro de axé? Ou somente aos pesquisadores esta relação se elabora como harmônica?

Sanchis, (1994) ao comentar o sincretismo nos terreiros, conclui que

Ele continua bem-vindo na umbanda, é certo. Já observamos também um deslocamento positivo de sua carga valorativa no caso de alguns teólogos, pertencentes precisamente à religião que o usou como instrumento de depreciação do outro - do seu outro interno e "popular". Mas esta reabilitação está ainda balbuciante. Alguns grupos, religiosos ou políticos (pentecostais, Movimento Negro, setores influentes no espaço religioso afro-brasileiro), querem afirmar uma identidade definida e única, afinal "desalienada" e "purificada" de qualquer sincretismo; outros, mesmo se, na prática, se programem como portadores de uma identidade efetivamente sincrética, sentem-se agredidos pela categoria, e recusam-se a utilizá-la em relação a si mesmos. (SANCHIS, 1994 p.10)

Em termos práticos, cabe questionar se é possível a pomba-gira, entidade que exprime a desobediência feminina ante padrões socialmente impostos, dançar de pés

no chã com seu bailado impetuoso frente a Virgem coberta com o seu manto sagrado? O flecheiro caçador Oxóssi, rei de Keto, dançaria diante de São Sebastião, o santo do corpo cravejado de flechas? Cantaria o preto-velho o lamento da senzala no terreiro em que louva seres esteticamente idênticos àqueles que raptaram sua história? Qual é o valor de uma suposta tradição que se elabora a partir da memória de um passado que insiste em permanecer no presente? Pois, ao que nos parece, “o sincretismo moderniza-se, mas persiste. [...] Não como sobrevivência, mas como tradição ativa e inconscientemente reinventada. (SANCHIS, 1997, p. 40)

3.5 O que contam os pontos cantados

Ainda sobre a perpetuação do sincretismo nos terreiros de umbanda, nota-se suas insistentes permanências quando se exploram os pontos cantados. Aqui, entende-se por pontos cantados, os cânticos entoados durante as giras, em sua maioria, em língua portuguesa; o que nada impede de se entoarem canções em yorubá, quimbundo, quicongo ou outras línguas nativas dos cultos às divindades africanas.

Na umbanda, por mais que as canções que celebram seus ritos e orixás, tornam-se populares entre as décadas de 1970 e 1980, J.B de Carvalho, “desde a década de 1930, já se popularizava cantando e compondo pontos de terreiro”. (SIMAS, 2021, p. 17) Dentre os intérpretes dos “Pontos de Magia Negra, ele (J.B. de Carvalho) era o grande vulto!” (ARAÚJO, 2015, p. 103)

O ponto cantado pode ser interpretado como um mecanismo que impulsiona os ensinamentos dos terreiros através da oralidade ritmada. É através dos pontos cantados que se elaboram metáforas discursivas pertinentes à realidade do terreiro.

Interessados na manutenção do fenômeno do sincretismo, faremos uma análise observando as estruturas sincréticas contidas nos pontos cantados, em três exemplos: o primeiro faz menção à Oxum, orixá das cachoeiras; o segundo faz menção à Cabocla Jurema, entidade de umbanda que representa os povos originários desta terra e o terceiro versa sobre Xangô, o orixá das pedreiras, do trovão e da justiça. Os grifos nossos destacam a presença de valores deslocados das culturas de terreiros, presentes nos pontos cantados:

Oraieiê, oh Minha Mãe

Oraieiê, vem me valer
Na queda da cachoeira
Eu fazia a minha prece
Mãe Oxum me protegei
E com seu manto sagrado
Me cubra e me ampare, oh minha mãe
Tire as dores da minha vida
Me de a paz e a caridade
E com sua beleza, me dê a proteção
Mamãe Oxum me estenda a vossa mão
E eu bato minha cabeça pra louvar a Mãe Senhora
E com o seu abebê, é tão faceira e tão formosa
A sua dança encanta por onde ela passa
Oh mãe sagrada de umbanda, olhe o meu caminhar
E Oraieyê, hoje aqui eu venho lhe agradecer
Mãe Oxum me deu a mão, me deu sua proteção
Hoje eu tenho um sentido em meu viver
E quando eu errar eu pedirei o seu perdão
Mãe Oxum na Umbanda, Senhora da Conceição
(Autoria desconhecida)

Ô Juremê, ô Jurema
Sua flecha caiu serena, Jurema
Dentro desse conga
Salve São Jorge Guerreiro
Salve São Sebastião
Salve a Cabocla Jurema
Que nos deu a proteção (Domínio Público)

Machado de Xangô
Guarda-chuva chama raio
Bentos santos não crê não
Lá no céu um risco forte
Na cabeça um clarão

Os bombeiro não chegou
Encomendaram um caixão
Mas chegou dona Mocinha
E pro povo assim falou
Cova funda faz pra ele
A cabeça deixe fora
Quando for de madrugada o coitado revigora!
No buraco do chão o que sobrou?
O machado de Xangô!
São João Batista, Xangô
Ele é dono do meu destino até o fim!
Se eu perder a fé no meu senhor
Ele rola a pedreira por cima de mim! (TORRES; DINUCCI, 2008)

De forma geral, nota-se a tentativa de atribuir equivalências não só entre as divindades como também quanto as ideologias de culturas distintas.

Chama a atenção o processo de readequação do entendimento das divindades por meio do sincretismo o qual propõe, inclusive, novos valores às mesmas.

No primeiro exemplo, nota-se a tradução da orixá Oxum por meio de um imaginário que a veste com um manto sagrado. Elemento central para o reconhecimento da santa Nossa Senhora da Conceição a qual é popularmente conhecida por utilizar um manto azul escuro sobre suas imagens. Para além, a “caridade” – ação fundamental para o espiritismo, assume importância a qual se torna tão desejada quanto a “paz”.

Quanto ao ponto cantado da Cabocla Jurema, São Jorge e São Sebastião são aclamados em desejo à proteção.

No terceiro exemplo, podemos inferir que há uma relação do santo como referência e do orixá como referenciado, quando, para além das equivalências simbólicas, percebe-se o discurso cristão da fé incondicional contido em diversas parábolas bíblicas e, aqui, atribuído ao relacionamento com o orixá Xangô, igualmente equiparado a São João Batista.

Dessa forma, a manutenção do sincretismo tão quanto da ideologia do branqueamento, se mantém presente nas giras de umbanda por meio das

porosidades culturais africanas, principalmente bantus, proporcionando uma “releitura” subjetiva que nem sempre se coloca em favor da manutenção dos saberes e das tradições de axé. Pelo contrário, em inúmeras situações, acaba por reproduzir, fidedignamente, o clássico valor maniqueísta fortemente presente em ideologias cristãs incutidas em suas realidades.

Yvone Maggie reflete sobre as implicações pertinentes à vivência individual de lideranças de terreiros e identifica um ponto cantado nos rituais pelo qual nota-se certa dicotomia e contradição na maneira em se compreender Exú, visto o sincretismo.

Exu que tem duas cabeças
Ah ele olha sua banda com fé
Uma é Satanás no inferno
Outra é de Jesus Nazaré (1975, p. 93)

Roger Bastide, observa a penetração do catolicismo para além do espaço das gira dos terreiros, como também nos espaços internos tão quanto nas mitologias “dos orixás onde temas cristãos se inserem nas narrativas das aventuras dos deuses africanos. [...] Enfim, basta consultar os cânticos em língua portuguesa dos terreiros bantos ou dos candomblés de caboclos para aí ver continuar a identificação”. (BASTIDE, 1973, p. 176)

Ainda sobre esta perspectiva, percebe-se como os princípios católicos se mantêm penetrados nas ideologias de terreiro e, assim, manifestando em suas cantigas, segregações que transpassam teorias e se manifestam nas práticas ritualísticas umbandistas. Teixeira Neto (2007), transcrito por Renato Ortiz (1991, p.159), elucida esta percepção ao identificar diferentes manifestações de Exús e qualificá-los, ora de maior ora de menor prestígio. Ortiz afirma que

Teixeira Neto, distinguindo os Exús-Batizados dos Exús-Pagãos, fornece um exemplo da penetração dos valores culturais pelos valores de classe, [...] (quando o personifica) na forma de um negro horrendo, cuja pele do rosto é carcomida por pústulas de varíola. Valores de classe, valores culturais, à distinção e elegância, aos cigarros finos, vinhos e absinto, se opõe a figura bexiguenta do negro, símbolo da baixa espiritualidade. (ORTIZ, 1991, p. 159)

Seguindo a regra, a Escola de Curimba Aldeia de Caboclos (2020) interpreta o ponto para Exú do Fogo:

A encruza estremeceu

Uma gargalhada soou no além

A encruza estremeceu
 Uma gargalhada soou no além
 Salve Exu que é batizado
 Exu do Fogo não ataca ninguém
 Salve Exu que é batizado
 Exu do Fogo não ataca ninguém
 (Escola de Curimba Aldeia de Caboclos, Exú do Fogo (2020))

Conclui-se assim que, talvez ainda haja um longo percurso daqui para frente, tão quanto o que já se notou daqui para trás, não só para identificar os valores e processos de manutenção dos sincretismos nos terreiros como também entender o que perpetua e motiva suas permanências.

De fato, estes estudos encontram solo fértil nos terreiros de umbanda, sobretudo no entendimento de como se reelaboram noções sincréticas, seja a partir de um passado mítico ou de novas interpretações que sugerem as bibliografias teológicas.

Em contraponto ao exposto, Lélia Gonzalez, oportunamente observa características subjacentes aos pontos cantados da umbanda, chamando atenção ao que se circunscreve diante da identidade religiosa e o posicionamento sociocultural e político afro-brasileiro.

Que se atente, por exemplo, para as figuras dos pretos velhos na umbanda. Representam exatamente toda uma sabedoria marcada pela astúcia, adquirida no decorrer de suas longas vidas, e que se constitui como uma resposta às diferentes formas de manifestação do racismo em nosso país. Um ponto como o que se segue, dedicado a Vovó Cambinda da Guiné, diz muito mais do que canta: “Ô Cambinda de Guiné/ Teu pai é Ganga/ Ô Cambinda de Guiné/ Teu pai é Ganga”. Vale ressaltar que a umbanda, através de suas cantigas ou pontos, fala da memória histórica efetiva de um povo oprimido que não se vê representado na “história” oficial que, na verdade, enquanto discurso da ideologia dominante, nada mais é do que o que chamamos de consciência (lugar do esquecimento, da sujeição, da lógica da dominação). Que se atente, por exemplo, para o ponto que assim diz: “Ogum já jurou bandeira/ Nos campos de Humaitá/ Ogum já venceu demanda/ Vamos todos saravá”. Na verdade, esse ponto canta a presença anônima do negro na Guerra do Paraguai. (GONZALEZ, 2020, p. 54)

Explorar o assunto com o intento de encontrar respostas absolutas revelaria tamanha ingenuidade. Talvez a ideia seja mesmo encontrar novas perguntas, aquelas que ainda não foram nem realizadas, muito menos respondidas. A impressão que fica, pelo menos até aqui é que o caldeirão do sincretismo se elabora cada vez mais

profundo feito o fervente caldeirão sem fundo entoadado nos cânticos dos terreiro de umbanda.

Não acredito que haja uma resposta certa que encerre a discussão sobre o tema, principalmente na Umbanda. Talvez, ao fim e ao cabo, possamos compreender que o sincretismo se elabora feito Exú Yanguí, como citado anteriormente que, a cada vez que se individualiza, criam-se novas realidades em contexto diferentes e cada vez mais complexos.

Quem nunca viu, pois que venha ver!

4. SARAVÁ, DIKENGA DIA KONGO!

“Diâdi nza-Kôngo kandongila: Mono i kadi kia dingo-dingo (kwènda-vutukisa) kinzungidila ye didi dia ngolo zanzîngila. Ngiena, kadi yateka kala ye kalulula ye ngina vutuka kala ye kalulula.”

“Eis o que a Cosmologia Kôngo me ensinou: Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente” (SANTOS, 2019, p.14)

Neste capítulo resguardamos a discutir algumas de nossas percepções percorridas desde o início. Se elaboram algumas possibilidades que, feito encruzilhadas, não se propõem a encerrar nenhum tipo de discussão prevista anteriormente. Pelo contrário, a ideia é provocar novos paradigmas e, talvez, perceber o movimento que faz com que o sincretismo seja sempre um fenômeno estrutural e atualizado.

Nos primeiro parágrafos, traduziremos uma relação possível entre o cosmograma bakongo, *Dikenga Dia Kongo*, com o próprio movimento circular desta pesquisa, tornando a perspectiva africana como possibilidade presente e predominante dos cultos umbandistas até mesmo para se ajustar o entendimento sobre o sincretismo e seus impactos nos terreiros. Utilizamos do termo “Saravá”¹⁷ em seu significado tradicional o qual remete a um cumprimento; um desejo de boas vindas para uma nova realidade a qual se ensaia.

Ao prosseguir com as exposições, faremos um diálogo entre a umbanda e o candomblé referentes aos movimentos de reafricanização, dessincretização e alguns

¹⁷ Saudação dos umbandistas, significado “salve!”. Bantuização do português *salvar*, saudar. (LOPES, 2003, p. 231)

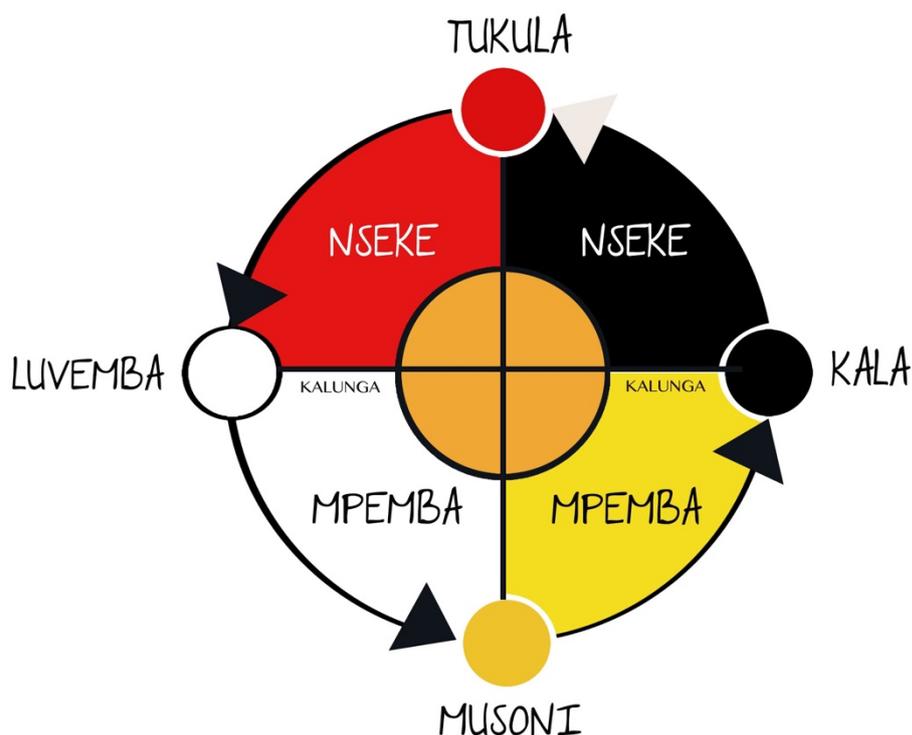
neologismos trabalhados por pesquisadores do assunto com o intuito de compreender os movimentos enquanto retorno às origens ou discurso de pureza.

4.1 *Dikenga Dia Kongo* – O cosmograma bakongo como possibilidade de interpretação dos movimentos sincréticos e suas traduções na umbanda

A umbanda, enquanto uma cultura afro-brasileira, de influências africanas predominantemente oriundas das regiões congo-angola, se constitui de valores os quais são nomeados por bantú – um termo que, inicialmente faz referência a um complexo linguístico que abarca mais de “600 línguas faladas por mais de 220 milhões de pessoas numa vasta região da África contemporânea” (NGUN- GA, 2014, p.35 *apud* SANTOS, 2019, p. 137) o qual, posteriormente torna-se um termo de interpretação e generalização de uma cultura.

A umbanda e a macumba são consideradas religiões afro-brasileiras, pois possuem matrizes africanas, mais precisamente uma matriz *bantú*. Na formação destas religiões houve um processo de encontros culturais não só entre as diversas tradições trazidas pelo tráfico negreiro, como também entre os grupos africanos e outras tradições, como a européia e a indígena, presentes no Brasil. Nesse encontro o que se observa são processos de reorganização da tradição cultural, feitos com o intuito de convivência, criando, assim, um denominador comum cultural de cunho sincrético. O processo de criação de um denominador comum ocorre dentro da realidade cotidiana, a partir de processos de apropriação, que são tensos e aflitivos, uma vez que pedem negociações de significados dos processos culturais. (MALANDRINO, 2010, p. 300)

Observar as matrizes africanas da umbanda nos leva a identificar o cosmograma bakongo como fonte primaz de interpretação da religião, o qual nos liga diretamente às reflexões ancoradas entre cruces e encruzilhadas.



Os quatro estágios do cosmograma acima, expressam o movimento acerca dos seres, uma representação também referente às movimentações solares. Trata-se, então, de uma inscrição cosmológica, filosófica, artística, ética, enfim, apresenta uma concepção de um modo de ser-existir no mundo.

Musoni (a guardar o radical *sona*: registrar, gravar, ter a memória de), que não se dá a ver ao *ku nseke* (mundo físico). *Musoni* é, em linhas gerais, não ser ainda físico, tangível. *Kala*, que vem a significar, literalmente, ser (em sua acepção principalmente verbal), corporifica o estágio em que este ser como ação torna-se ente “visível”. Num terceiro estágio, encontramos *Tukula* (do verbo *kula*: crescer, amadurecer, desenvolver [-se]) e as coisas e situações em seu estado de zênite, de mais ativa proficuidade, de ação propriamente dita. Por fim, *Luvemba* vem a ser o estágio de desintegração física, o morrer, o findar-começar, as grandes transmutações das coisas que são, ou seja, o desintegrar-se da dimensão tangível e ir a um plano insondável. (SANTOS, 2019, p.

Para além de suas posições, os estágios acima descritos posicionam-se na sua forma de cruz, que antecede, entre os bakongo, qualquer interpretação pertinente ao contato com o mundo europeu ou cristão. Assim, o cosmograma elucidada o mundo e seus acontecimentos.

A princípio, na sua diagramação mais simples, teríamos a disposição mais direta daquilo que MacGaffey (1986), na perspectiva antropológica, chama de “universo recíproco” dividido, basilamente, em dois mundos, cuja linha horizontal que discerne os mundos é a água (*nlangu/maza*), igualmente

representada pelo oceano (*m'bu/kalunga*) ou por um “grande rio” (*nzadi*). A dimensão que Bunseki Fu-Kiau apresenta-nos como física ou visível (*ku nseke*), ou seja, “este mundo” (*nza yayi*) (MacGaffey, 1986), bem como o *ku mpemba*, dimensão espiritual, isto é, “a terra dos mortos” (*nsi a bafwa*) (MacGaffey, 1986), formam duas partes em contato, co-pertencimento e espelhamento. Em suma, “O mundo, no pensamento Kongo, é como duas montanhas de bases contrárias e separadas pelo oceano”. (SANTOS, 2019, p.128-129)

A cruz ao centro, nomeada por *yowa*, transmite a ideia da encruzilhada e todas as suas concepções possíveis as quais, por vezes, já foram discutidas em linhas anteriores. Ademais, em suas quatro pontas, representa os quatro estágios da existência contínua, referentes a um processo circular¹⁸, anti-horário e não-evolutivo ou hierárquico, diferentemente das culturas espíritas e até algumas leituras contemporâneas umbandistas as quais compartilham da noção evolucionista fomentada pelo espiritismo.

[...] quando a nova religião foi apresentada como brasileira, os intelectuais queriam dizer à sociedade que a umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro. A estratégia era aproximá-la de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista.

[...] Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, “valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de ‘aprimorar’ o que de ‘selvagem’ e ‘bárbaro’ prendia-os a um passado distante da civilização” (OLIVEIRA, 2006, p. 138)

A encruzilhada nos oferece a oportunidade tanto de interdependência, como também, de confluência a qual permite a escolha de um caminho sem a exclusão de outro; enquanto existência, ser “uma coisa e ao mesmo tempo, outra”. Essa é a ideia que se manifesta não só sob uma concepção estética, mas ontológica e epistemológica deste símbolo, o que faz com que entendamos a encruzilhada como uma pedagogia de ser, estar e permanecer em um mundo que não se entende por cindido pelas concepções vida-morte. Então, o movimento anti-horário representa busca incessante, sem o intento de concluir qualquer coisa.

A partir do saber em encruzilhadas, a transgressão da colonização das mentalidades emerge como um ato de libertação, que produz o arrebatamento tanto dos marcados pela condição de subalternidade (colono) quanto dos montados pela condição de exploradores (colonizadores). A

¹⁸ Para os bantus, o processo que se dá através das pontas da encruzilhada as quais fomentam a ideia da circularidade e do fim inexistente. De nome, *dingo-dingo*, o movimento traduz o perpétuo ir-e-voltar da vida por muitos estágios. Para os bantus, não existe morte nem ressurreição: a vida é um permanente processo de mudança. (SANTOS, 2019)

prática das encruzilhadas como um ato descolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão. Assim, responde eticamente a todos os envolvidos nessa trama, os envolve, os “macumba” (encanta), os cruza e os lança a outros caminhos enquanto possibilidades para o tratamento da tragédia chamada colonialismo. (RUFINO, 2019, p. 75)

Ao abordarmos brevemente o significado básico contido por trás do cosmograma bakongo identificamos em nossa pesquisa um movimento de ir-voltar (*dingo-dingo*), o qual nos coloca, neste momento, em uma “condição” *luvemba*, que ensaia um fim-começo, distante da ideia de encerrar e/ou concluir qualquer percepção, mas ainda elaborando um movimento de retorno para um lugar em que, agora nos percebemos dotados de outra consciência. “Do mesmo modo, nascemos para novos mistérios tradutórios e de reflexão que podem despontar, girando na roda do *dingo-dingo*. (SANTOS, 2019, p. 213)

4.2 O ideograma Sankofa como proposta de resgate

Um movimento e proposta similar ao cosmograma *dikenga dia kongo* é identificado na teoria em que se apresenta o ideograma Sankofa que faz menção à um povo que busca sua identidade para a construção de seu futuro.

Representado pelo ideograma de um pássaro com a cabeça voltada para a cauda, Sankofa significa algo como “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou pra trás”. Contudo, para além de um movimento de resgate do passado, o ideograma se inscreve na possibilidade da percepção de observar e aprender com o passado para construir o presente e o futuro.



Para Nascimento (2001), Sankofa significa, “em outras palavras, volte às suas raízes e construa sobre elas para o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade em todos os aspectos da realização humana”. (NASCIMENTO, 2001, p.125)

O professor e *bàbáláwo*¹⁹ Maulana Karenga, identifica três pilares interpretativos para o ideograma:

Na sua mais expansiva acepção, Sankofa contém três elementos e processos: 1) uma busca contínua do conhecimento, isto é, a procura continuada da verdade e do significado na história e no mundo; 2) uma volta à fonte, à história e à cultura próprias, para os fundamentos e os modelos do jeito cultural próprio de se ser humano no mundo; 3) a recuperação e reapropriação críticas do passado, sobretudo das verdades escondidas, negadas e não reveladas da iniciativa e da experiência africanas no mundo. Por “recuperação crítica” quero dizer uma abordagem analítica das coisas encontradas, uma apreensão abaixo-da-superfície dos significados maiores e mais profundos que a competência rotineira não consegue prover. E uso o termo “reapropriação crítica” no sentido de extrair o valioso do entulho que o circunda – isto é, a falsificação racista e as interpretações intelectualmente deficientes da história e da cultura africanas. (KARENGA, 2009, P. 351)

Portanto, todas as relações acima traçadas, sejam elas pela perspectiva do *Dikenga Dia Kongo* ou do *Sankofa* nos levam à constatação de um movimento de retorno, em uma circularidade que preconiza visitar os temas centrais desta pesquisa, porém, mediante nova percepção. É, inclusive, momento de retomar as observações sobre a umbanda e suas práticas mediante a proposta de reafirmação de sua identidade negra.

É através deste movimento que podemos reanalisar os conceitos e entendimentos em torno do sincretismo que nos impelem à armadilha das relações simbólicas sem ao menos “atravessar à outra margem do rio” em que se encontra a discussão que pauta a busca pela identidade e exclusão de elementos que ocultam e/ou cooptam a noção africana da religião.

4.3 O pacto narcísico do sincretismo

A aproximação da umbanda tanto com o catolicismo quanto com o espiritismo pode ser compreendida como um processo de embranquecimento da religião, visto ainda as insistentes tentativas de afastamento das culturas africanas.

¹⁹ Sacerdote exclusivo de Orunmilá-Ifá do culto de Ifá na religião yorubá;

Durante suas pesquisas de campo, Concone (1987, p139) nota que a maioria “dos escritores umbandistas insiste que a umbanda é uma religião cristã (aliás suas pregações, moralidade etc. são perfeitamente identificáveis com o cristianismo e nesse sentido o kardecismo também o é)”. Assim, uma das possibilidades que apontam certa atração ao sincretismo entre santos e orixás deve-se à afinidade do religioso de umbanda com o catolicismo, principalmente quando traduzido enquanto “religiosidade popular”, visto ainda a predominância da religião nos mais diversos espaços e esferas públicas.

Por outro lado, ao identificarmos os pesquisadores e lideranças religiosas anteriormente citadas, notamos entre alguns, não só a aproximação fértil com o sincretismo, como também uma afinidade que aponta para os relacionamentos com os orixás por meio de uma estética branca, lê-se cristã e espírita, ou ainda aquilo que seria identificado por ocultismo.

Tomemos como exemplo a figura de Benjamin Figueiredo, fundador da Tenda Espírita Mirim, o qual teve seu avô como uma das primeiras pessoas a trazer o espiritismo para o Brasil, influenciando diretamente a formação do dirigente (ORTIZ, 1991). Com isso, conta-se que, após incorporar o Caboclo Mirim pela primeira vez, o mesmo anunciara que deixaria o espiritismo e iniciaria seus trabalhos de umbanda. Assim, nasce a Tenda “Espírita” Mirim que, não por coincidência, apresentava um ritual mais próximo do ocultismo e da teosofia, repelindo toda e qualquer relação com as macumbas e as práticas que remetessem à África. (TRINDADE, 2014)

A própria formatação das sequências de novas tendas filiais à Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade é exemplo destes relacionamentos os quais traziam consigo fortes relações com o sincretismo católico e com a ideologia espírita, o que acabou influenciando na formação de diversas outras tendas, mesmo não ligadas diretamente à Zélio de Moraes. As palavras do Caboclo Pedra Branca, incorporado no médium Renato José Ferreira, fundador do Templo Oxóssi Rompe Mato, elucidam esta dinâmica:

É preciso expandir esta umbanda legítima, simples e objetiva, sem muitos rituais e complicações, nem coisas demoradas. [...] é um programa que se expande em nossa organização com várias filiais espalhadas pelos bairros, subúrbios e cidades satélites como Caxias e Nova Iguaçu. [...] outras organizações aparecerão para expandir mais e mais a umbanda que Jesus mandou cá pra baixo. (OLIVEIRA, 1985, p. 56)

Por meio da citação a seguir, é possível notar uma fusão do orixá não somente pelas vias da assimilação sincrética com os santos da igreja católica, mas, desta vez, com o espírito da forma como se elabora no espiritismo de Allan Kardec – aquele que vem, fala e dita, por meio de psicografia, uma mensagem a sua comunidade. Assim, se recria uma nova identidade e, conseqüentemente, origem deste “novo ser” que de orixá só traz o nome.

O espírito de Oxóssi Rompe Mato deixou, por escrito, através da psicografia mecânica do médium Renato, as instruções para o trabalho a ser desenvolvido por ele, com o seu companheiro de falange, o Caboclo Pena Branca. [...] e mais: que o espírito amigo e protetor estaria sempre presente; que não se atemorizasse com nada, que tivesse confiança no futuro, pois tudo sairia bem dentro das previsões estabelecidas sob o comando espiritual. (OLIVEIRA, 1985, p. 56)

Não raro, atualmente, são os terreiros os quais reproduzem tais pactos de modo a construir certa afinidade com influências capazes de dissipar a africanidade presente na umbanda.

[...] ao vestirem a camisa-de-força de um modelo que pressupõe as virtudes católicas, os orixás sincretizados perderam muito de seus atributos originais, especialmente aqueles que, como no caso da sexualidade entendida como fonte de pecado, podem ferir o campo do bem. [Com isto], muitas características africanas das Grandes Mães, inclusive Iemanjá e Oxum, foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas e passaram a compor a imagem pecaminosa de Pombagira, o Exu feminizado do Brasil, no outro pólo do modelo, em que Exu reina como o senhor do mal e personifica o diabo. (PRANDI, 2005, p. 77)

Diante das manifestações predominantemente cristãs atreladas à “Umbanda Branca” e seus sucessores, articulam-se noções que confirmam uma leitura muito mais católica do que, propriamente, afro-brasileira. Exprime-se então, um cenário que traduz esta criação para além da ideia de uma umbanda cristianizada e sim, um catolicismo umbandizado ou, como enfaticamente nomeado no início do século XX, o espiritismo de umbanda.

Sobre o prestígio do Candomblé diante a Umbanda: Prandi aponta o afastamento de alguns terreiro de umbanda para o candomblé exatamente para se livrar do que ele chamara de catolicismo umbandizado; Segundo Prandi, no Candomblés de São Paulo, o motivo da mudança dos terreiros de umbanda para candomblé, ao final da década de 70, foi uma processo intencional de dessincretização, afastando-se do calendário litúrgico católico e eliminando símbolos e práticas do catolicismo umbandizado”. (PRANDI, 2020, p. 110)

Jorge Oliveira, ao criticar os tradicionais rituais de oferendas realizados em locais públicos, em sua maioria, meio à natureza, reproduz uma perspectiva de valorização do embranquecimento e adequação espírita e cristã para a religião umbandista.

É comum ver panelas, alguidares, garrafas, fitas, assim como rabadas de porco, carnes sangrentas e até sangue puro de animais abatidos. Isto é pura ignorância, cega maldade. É desconhecimento completo do valor sagrado, espiritual e vibratório desses reinos [...]. A umbanda divina não aceita tais rituais bárbaros, que demonstram infelizmente o atraso mental de muitas criaturas. É tempo e é hora de darmos um fora a esses intrusos, expulsando da umbanda os vendedores do Templo, pois, se Jesus Cristo usou o chicote para expulsá-los, usemos nós agora a espada de Ogum, o machado de Xangô, pois parece estar chegando a hora de colocarmos as coisas em seu devido lugar. (OLIVEIRA, 1971, p. 46, 50)

Ao explorar a literatura litúrgica de umbanda, Renato Ortiz percebe certo interesse ideológico, por parte de alguns autores, a estes movimentos os quais o sociólogo nomeia por “*intelligentzia religiosa*”:

Os sacrifícios de animais, as oferendas alimentares, o ritual da camarinha tornam-se, sob o pensamento umbandista, sinais de “ignorância”, “barbarismo”, “atraso mental”, enfim, práticas de negro. Não é por acaso que Aluísio Fontenelle vai relegá-las ao reino da Quimbanda; como mostra Roger Bastide, o negro, envolvido pelo movimento de transformação social, deve se embranquecer. Suas práticas mágico-religiosas são combatidas pela sociedade global, pois elas se opõem aos novos valores sociais. (1991, p. 156)

Assim, o autor conclui:

As proibições se voltam sobretudo contra a prática de certos rituais mágico-religiosos; o “atraso espiritual”, o “barbarismo” situam-se na natureza da matéria, isto é, nas imagens, na bebida consumida, no sacrifício dos animais. O pensamento umbandista, diante desta rejeição das origens negras, vai substituí-la por justificações de tipo racional. Interditada-se desta forma a utilização da pólvora em nome da segurança das pessoas, a presença dos tambores em nome do sono dos vizinhos. (1991, p. 157)

Até aqui, dando conta de todos os elementos contidos nos mecanismos de embranquecimento da religião, elaboramos uma hipótese que nos conduz, inevitavelmente à futuras investigações.

Embora ainda nos careça profundas inquirições, suspeitamos que haja uma tendência que revele fecunda afinidade com o sincretismo por parte majoritária de lideranças e pesquisadores brancos. Com vistas às afinidades notadas durante esta pesquisa, acreditamos na hipótese de que haja intrínsecas relações com o conceito

desenvolvido pela pesquisadora e psicóloga Maria Aparecida Bento (2002) ao explicar os “pactos narcísicos da branquitude” como um elemento fundamental para o estabelecimento destas afinidades.

Podemos levantar a hipótese de que, nas relações raciais hierarquizadas, o que ocorre é o oposto, e de certa forma similar, ao que ocorre no amor narcísico. O amor narcísico está relacionado com a identificação, tanto quanto o ódio narcísico com a desidentificação. O objeto do nosso amor narcísico é “nosso semelhante”, depositário do nosso lado bom. A escolha de objeto narcísica se faz a partir do modelo de si mesmo, ou melhor, de seu ego: ama-se o que se é, ou o que se foi, ou o que se gostaria de ser, ou mesmo a pessoa que foi parte de si. Por outro lado, o alvo de nosso ódio narcísico é o outro, o “diferente”, depositário do que consideramos nosso lado ruim. (BENTO, 2002b, p. 40).

O conceito de “pactos narcísicos” (BENTO, 2002) nos permite entender a forma como as alianças entre a população branca se estabelecem, possibilitando assim o fortalecimento das ligações e favorecimento entres os pares, neste caso os brancos, excluindo aqueles que não compõem parte desse coletivo.

Ao associar o sincretismo à teoria dos pactos narcísicos da branquitude perante a história da umbanda, podemos traçar uma linha temporal que apresenta pontos relevantes para a compreensão desta ligação, uma vez que o conceito está pautado no início do processo colonial brasileiro, seguido pelos movimentos de cristianização e catequização, procedidos da imputação do espiritismo, sobretudo, perante à umbanda e motivado através de grupos e movimentos religiosos brancos. Mediante isso, se constrói uma forte ligação emocional com o grupo ao qual se pertence, o que nos conduz a espelhar nossa própria identidade. (BENTO, 2002a)

Portanto,

[...] a imagem que temos de nós próprios encontra-se vinculada à imagem que temos do nosso grupo, o que nos induz a defendermos os seus valores, assim, protegemos o "nosso grupo" e excluímos aqueles que não pertencem a ele. Dessa forma, exclusão passa a ser entendida como descompromisso político com o sofrimento de outro. Nesse caso, é importante focalizar uma dimensão importante da exclusão: a moral, que ocorre quando indivíduos ou grupos são vistos e colocados fora do limite em que estão vigindo regras e valores morais. Os agentes da exclusão moral compartilham de características fundamentais, como a ausência de compromisso moral e o distanciamento psicológico em relação aos excluídos. (BENTO, 2002a, p. 5)

A oposição entre valores culturais se complica ainda na medida em que valores de classe se manifestam. As federações, dirigidas frequentemente por elementos pertencentes às classes médias, vão moralizar e purificar a imagem que a religião oferece ao público e à sociedade. Desta forma, valores como “limpeza”. “boa apresentação”, penetram no culto e passam a comandar as práticas e o comportamento dos médiuns. (ORTIZ, 1991, p. 157)

À luz das teorias apresentadas, acreditamos que este debate mereça ainda uma abrangente pesquisa que nos apresente um panorama atual e diversificado, resultando assim em uma aprofundada tese com o propósito de compreender os mecanismos de criação, manutenção e valorização do sincretismo afro-católico ou afro-espírita como elemento fundamental para a existência e permanência de uma religião afro-brasileira. No entanto, fica exposta a suspeita de que haja, ainda que subjetiva e inconsciente, certa defesa de interesses que mantém lugares de poder e privilégio de uns em detrimento à dominação e subalternidade de outros.

O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinado ou não com um sentimento de rejeição aos negros, pode gerar discriminação. É esta perspectiva de análise que levou Antonovski⁶ a advogar a distinção entre discriminação provocada por preconceito e discriminação provocada por interesse. (BENTO, 2002a, p. 4)

4.4 Sincretismo ancorado em corpos negros

Em espiritualidades vivenciadas em cosmologias na contramão de religiões reveladas, africanos expressam em performances suas diferenças em modos de estar no mundo e interagir com seus deuses. (ANTONACCI, 2013, p. 224)

É certo afirmar que as discussões em torno do sincretismo religioso estão intimamente ligadas à construção da identidade nacional brasileira. Porquanto, ao analisar a realidade sincrética religiosa através do ângulo da identidade, surgem dificuldades e impasses ainda hoje insuperados.

A identidade brasileira tem sido construída sobre a ideia de um sincretismo simultaneamente étnico-racial e religioso entre brancos, negros e índios. O discurso social difuso sobre essa origem sincrética tríplice está presente nos trabalhos que buscam a especificidade da nacionalidade brasileira (Casa-Grande e Senzala, de Gilberto Freire, e O que Faz Brasil, Brasil, de Roberto da Matta). O modelo colonizador português propício a misturas teria marcado a origem da nossa sociedade com os diferentes tipos de sincretismos. (MARIZ; MACHADO, 1994, p. 26)

Inegavelmente, o sincretismo concedeu relevantes contribuições, sobretudo ante as condições que operaram no campo da combinação de elementos culturais sem a presunção da dominação ou colonização. Abdias Nascimento, ao reler o que Roger Bastide afirmava em 1972, expõe que

Só mereceu o nome de sincretismo o fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e entre e elas e a religião dos índios brasileiros. Na Bahia, há candomblé de várias origens; o candomblé de origem angolana e congolosa usa, por empréstimo, elementos rituais e de organização

sacerdotal do culto ioruba. Entretanto, com Bastide observamos que os espíritos bantos ainda continuam preservados [...] em correspondência direta com as deidades iorubas, igualmente como se houvesse algum dicionário que sancionasse uma recíproca transferência entre uma e outra religião. Assim Xangô, o deus-trovão ioruba, é identificado pelos angolanos com Zaze, Kibuko-Kuassubangango; e pelos congoleses como Kanbaranguanje. Identicamente o deus ioruba da medicina e da cura é identificado pelos angolanos como Camungo, Cajanja e pelos congoleses como Quingongo. Entre os bantos Oxumaré, o arco-íris, torna-se Angorô, e Oxalá, o deus-céu, Cassumbeca, enquanto Exu reaparece como o angolano Aluvia e o congolês Bombojira. (2016, p. 134-135)

Capone, atribui a “teoria da mestiçagem” ao comentar o sincretismo entre santo e orixá. Ademais, ao refletir sobre os pontos comuns que formam conexões do complexo cultural entre as “religiões irmãs” (LUZ, 1993), umbanda e candomblé, afirma:

Se o sincretismo com o catolicismo é apenas a expressão da ideologia da mestiçagem, e por isso deve ser denunciado como uma falsa solução para os afro-brasileiros, o sincretismo entre “religiões irmãs” se torna inteiramente desejável... contanto que seja em direção à forma mais próxima das origens africanas. (2005, p. 330)

Se por um lado o sincretismo entre culturas africanas permitiu trocas que contribuíram para o entendimento do que hoje se traduz por religiões afro-brasileiras, por outro, fundiu identidades as quais apresentavam padrões incompatíveis.

O falso caráter deste chamado "sincretismo" pode ser também claramente percebido no tratamento desdenhoso dispensado às religiões africanas por seus supostos parceiros de sincretismo: os católicos brancos, e os estudiosos. As concepções metafísicas da África, seus sistemas filosóficos, a estrutura de seus rituais e liturgias religiosos, nunca merecem o devido respeito e consideração como valores constitutivos da identidade do espírito nacional. E desprezando a cultura que os africanos trouxeram, os europeus reforçaram a teoria e a prática da rejeição étnica. Todos os objetivos do pensamento, da ciência, das instituições públicas e privadas, exibem-se como provas desta conclusão. (NASCIMENTO, 2016, p. 138)

Mediante a problemática, ao observar a identidade religiosa impactada pelo sincretismo, o professor Vilson Caetano Sousa (2003) identifica o caráter mutável do fenômeno.

Até mesmo o discurso anti-sincretista – que gira em torno da questão da identidade religiosa, razão pela qual rejeita as palavras que pejorativamente foram imputadas às religiões afro-brasileiras, embora se posicione contra esta relação, não resolve a questão, deixando-a para ser pensada como algo aberto, constituído a partir da história particular de cada casa, vivida como um segredo, recriado, redefinido e reinventado na hora certa. (2003, p.12)

Ainda assim se faz relevante ponderar as sequelas reproduzidas não só no ambiente e na prática religiosa como também na identidade do religioso umbandista ao absorver alguns dos princípios católicos e espíritas em sua ideologia.

Ao exemplo do autor Robson Pinheiro, escritor de dezenas de livros, ainda que distante do rigor ortodoxo do espiritismo, utiliza-se de insígnias e nomenclaturas umbandistas para tecer romances tradicionalmente difundidos na religião espírita, em uma fusão que diverge amplamente dos valores tradicionais de terreiros.

[...] o que nem todos sabem é que, quando se realiza a matança de animais e se derrama o sangue sobre a otá, ou pedra sagrada dos candomblés, atraem-se energias pesadas e entidades primitivas que se alimentam desse energismo primário, como vampiros. À medida que, mensalmente, vão sendo alimentadas essas entidades com energias animalizadas e fluido vital de animais sacrificados, vai-se criando um elo mais forte entre o filho do orixá e essas forças astrais que se utilizam de tal energia. Estreitam-se o laço de união e a dependência entre ambos, criando-se uma egrégora doentia, mórbida e de baixíssima vibração, que, cada vez mais, quer ser atendida em seus pedidos grosseiros. Tem início aí a magia negra, com seus rituais sombrios, que têm feito muitas vítimas pelo mundo afora. (PINHEIRO, 2015, P. 132)

Esses despachos e ebós, meus filhos, funcionam como condensadores de energia de baixíssima vibração. Representam a energia materializada, condensada ou coagulada. Ao entrar em contato vibratório com a aura da pessoa visada, esses condensadores descarregam sobre ela toda a cota de energia mórbida armazenada, causando prejuízo para o ser a que se destina. O feiticeiro ou mago negro encarnado utiliza geralmente uma fotografia, um objeto qualquer pertencente à vítima ou, caso tenha um poder maior de concentração mental, apenas visualiza sua vítima. Catalisa, nesses artefatos envolvidos no processo mágico, toda a sua energia e vibração. Os ebós e despachos são elementos mágicos, que têm a função de orientar vibratoriamente as entidades malfeitoras do astral. São os chamados endereços vibratórios. (PINHEIRO, 2018, p. 103)

Em caso análogo, o autor Norberto Peixoto transita entre o espiritismo, a maçonaria, a umbanda e a apometria, desenvolvendo uma teologia própria baseada em percepções cristãs e, por vezes, racistas.

A umbanda exteriorizada, com festas e incorporações apenas, não leva ninguém a Deus. Ela só se torna uma religião quando tudo isso tem como meta a realização espiritual. A verdadeira caridade a que a umbanda se propõe é a implantação, nas vidas, do "Reino de Deus", ou seja, do caráter interior de reforma íntima à luz do Evangelho de Jesus. (PEIXOTO, 2012, p. 91) aos pés do preto velho

A umbanda é a religião do amor, mas do amor de Deus. É a religião da caridade, mas da caridade evangélica. Tudo o mais é pura vaidade e descaminho dos verdadeiros objetivos e valores trazidos pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas ao implantar a umbanda no Brasil, que ao lado das proibições "não matar", "não cobrar", deixou clara a função de evangelizar. (PEIXOTO, 2012, p. 91)

A umbanda tem como base a filosofia doutrinária espírita, mas não é o movimento espírita kardecista; tem influência ameríndia, mas não é ameríndia; tem influência afro, mas não é afro; tem influência orientalista, mas não é uma religião oriental. Ela é um movimento cristão espiritualista que constrói sua doutrina sob a influência dos mentores espirituais, acolhendo aspectos filo-religiosos desses sábios e respeitáveis movimentos religiosos acima descritos. (PEIXOTO, 2012, p. 86)

Importante salientar que trabalhamos o conceito de identidade mediante os estudos do sociólogo Stuart Hall, o qual, ao esclarecer a complexidade em criar definições para tal, explica a identidade como um elemento que é definido historicamente e não biologicamente. Com isso, entende-se por “identidade cultural” o pertencimento a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. Uma percepção de mundo híbrida e dinâmica resultante da interação entre indivíduo e sociedade desenvolvida com o tempo, “através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento.” (HALL, 2021, p.9, 24)

[...] uma espécie de "verdadeiro modo de ser" coletivo, oculto no seio de muitos outros "modos de ser" mais superficiais ou impostos de forma artificial, que as pessoas com uma história e ancestralidade em comum partilhariam. De acordo com os termos desta definição, as nossas identidades culturais refletiriam as experiências históricas comuns e os códigos culturais partilhados que nos forneceriam, enquanto “povo uno”, um quadro de referências e de sentido que, sob a mutabilidade das divisões e vicissitudes da nossa história concreta, se caracterizaria pela estabilidade, imutabilidade e continuidade. (HALL, 2006, p. 22)

O professor Kabengele Munanga, ao explicar sobre as diversidades identitárias encontradas entre os negros, elenca ao menos 03 fatores que devem ser balizados para compreender tais características. Para o fator histórico, o professor afirma ser este o elemento “[...] essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível.”.

Já o fator linguístico implica em, para além do verbo e da oralidade, em outras “formas de linguagem ou comunicação como estilos de cabelos, penteados e estilos musicais que são marcas de identidade.

Por fim, a percepção psicológica traz a relação direta entre brancos e negros marcadas pelo “condicionamento histórico do negro e de suas estruturas sociais comunitárias, e não com base nas diferenças biológicas como pensariam os racialistas”. (Munanga, 2019, p.9 – 10)

Com isso, o autor conclui:

Poder-se-á dizer, em última instância, que a identidade de um grupo funciona como uma ideologia na medida em que permite a seus membros se definir em contraposição aos membros de outros grupos para reforçar a solidariedade existente entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta. Mas pode também haver manipulação da consciência identitária por uma ideologia dominante quando considera a busca da identidade como um desejo separatista. Essa manipulação pode tomar a direção de uma folclorização pigmentada despojada de reivindicação política. (MUNANGA, 2019, p.10)

4.5 Identidades de Axé

Como já explorado em capítulos anteriores, o campo de disputa sobre a identidade umbandista não é algo novo, todavia ganha novos rumos – mesmo em um curto espaço de tempo – com a ascensão de Tata Tancredo o qual tenciona uma discussão que propunha reconhecer a umbanda como uma religião africana em contraponto aos ditames exaltados, principalmente, desde o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941.

Eles pareciam estar mais preocupados com os interesses mais estreitos em defender a identidade africana da Umbanda do que com questões mais amplas do racismo na sociedade brasileira. Expressavam suas críticas e trocavam insultos muito mais através da linguagem das diferenças de classe social e de religião do que em termos de raça. Tudo indicava que duas formas de Umbanda estavam em desenvolvimento: uma, no interior do setor médio, influenciada pelo kardecismo e pelo desejo de criar uma imagem socialmente respeitável, não-africana; e outra, que representava as formas de prática afro-brasileiras. (BROWN, 1985, p. 24)

Rever brevemente este episódio nos condiciona a entender que a disputa do sacerdote não se acirrava somente no campo das percepções identitárias, mas sobretudo, na forma como a religião era compreendida e praticada em virtude dos impactos que a identidade recriada através do embranquecimento produzido pelo espiritismo de umbanda exercia. Com efeito, a identidade umbandista que se constrói, por mais que coloque o caboclo e o preto-velho em primeiro plano, ainda assim, assimila-os sob a perspectiva evolucionista do espiritismo oriunda de “pactos” que propõem ressignificar suas origens, entendendo-as como dignas da manifestação de verdadeiros mestres intelectuais e espiritualmente evoluídos ou “ascencionados”.

É então que se reconhece, a partir destes processos dialéticos o que Hall afirma ser a “crise de identidade”. Uma condição concebida por meio de um “processo mais amplo de mudança que está deslocando as estruturas e processos centrais das

sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (2010, p. 9)

Como consequência, catolicizam-se os valores e cristianizam-se as divindades africanas de modo que o orixá Ogum perde o “direito de errar”, assumindo um lugar perfectível de divindade cristã. Amalgamado a São Jorge ou São Sebastião, teve não só a sua representação simbólica subtraída como também sua identidade pois, não raro, ao se manifestar nos terreiros de umbanda, traduz a postura de cavaleiro templário, ora segurando escudo, ora até montado em cavalo²⁰. Oxóssi é evocado e cantado como o “atirador de uma flecha só”, mas ao se deparar com o congá de sua “aldeia”, está representado por São Sebastião que, ironicamente, porta muito mais do que uma só flecha, todas cravadas em si mesmo. Oxum, a dona do ouro, da prosperidade e da articulação, perde o seu abebê²¹ e o sentido de seus mitos pela presença imaculada da Santa Aparecida. Babá Oxalá recebe oferenda aos pés do Cristo Redentor; quem come amalá²² é São Jerônimo; São Lázaro e São Roque ganharam prazer pela pipoca e pela carne de porco; a Pombagira Dama da Noite, Maria Padilha, Maria Mulambo e tantas outras “Marias” se deparam com o moralismo imaculado das santas católicas, sempre a mirar de cima para baixo no mais alto congá dos terreiros de umbanda. É então, neste momento, que o xirê²³ do candomblé ou a gira da umbanda tornam-se locais de manifestações diversas e de identidades ocultas/ocultadas.

Na Bahia, São Jorge é identificado como Oxóssi pelos fantásticos feitos mitológicos de cada um. O orixá da caça matou o pássaro maléfico enviado pelas Velhas Feiticeiras; São Jorge matou o dragão da maldade. Ambos livraram a humanidade de um grande sofrimento. Mas em outras regiões do país Oxóssi foi sincretizado preferencialmente com São Sebastião, provavelmente porque na iconografia dos dois a flecha ocupa um lugar especial: Oxóssi, o orixá caçador, usa as flechas para caçar; São Sebastião, santo mártir, foi supliciado com flechadas. A flecha, por estranho que pareça, é o elemento de ligação entre os dois, não importa a que se destina. (PRANDI, 2009, p. 52-53)

Resgatar a identidade é também um processo de busca por autonomia, de entendimento de onde se veio, onde se está e para onde se vai – questões

²⁰ Nos terreiros de umbanda, não raro, são entoados pontos cantados que saúdam o orixá Ògún sob a característica de soldado romano. Expressões como “cavaleiro supremo”, “vencedor de demandas”, “general da umbanda”, “orixá dos campos de batalha”, exprimem valores bélicos atribuídos ao orixá dos metais e das ferramentas que dança ao som dos atabaques.

²¹ Espelho utilizado nas paramentas da orixá.

²² Comida típica de terreiro, oferecida tradicionalmente para o orixá Xangô.

²³ Termo que define o culto religioso nos terreiros de candomblé.

fundamentais para a religião e seus adeptos. Tratando-se das religiões negras no Brasil e em outros países, nem sempre este resgate é harmonioso, uma vez que nos deparamos com uma série de processos de tentativas de apagamento identitário amplo, o que torna a ação “um fardo do Homem e da Mulher negros”.

[...] a negritude faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade e, por isso, um tema ainda em atualidade. Tomando a forma de irmanação entre mulheres e homens que dela se reclamam para fazer desaparecer todos os males que atingem a dignidade humana, a negritude se torna uma espécie de fardo do Homem e da Mulher negros. (MUNANGA, 2019, p.20)

Este resgate pode também ser interpretado por um impulso para que se compreenda um caráter provisório que perpassa pela “identidade de resistência”²⁴, (CASTELLS, 2018) imposta às comunidades de terreiro, todavia que se encontre uma “cultura de existência” tão almejada pelas comunidades de axé em busca de “dignidade autônoma”.

Abandonada a assimilação, a liberação do negro deve efetuar-se pela reconquista de si e de uma dignidade autônoma. O esforço para alcançar o branco exigia total autorrejeição; negar o europeu será o prelúdio indispensável à retomada. É preciso desembaraçar-se dessa imagem acusatória e destruidora, atacar de frente a opressão, já que é impossível contorná-la. (MUNANGA, 2019, P. 46)

4.6 Africanizar, reafricanizar, descristianizar ou descatalizar

Partindo da noção de identidade é que nos aproximamos de um dos debates já bastante explorados pelos antropólogos e sociólogos que discutiram a pureza nagô, a reafricanização, o nagocentrismo do candomblé e a busca pela pureza religiosa africana.

Roger Bastide foi um dos autores os quais mais se debruçou sobre a valorização da pureza do candomblé nagô ketu. Diametralmente, observou com desvalorização a evidente porosidade encontrada na macumba e na umbanda despertando menor interesse, visto o sincretismo. Ao reconhecermos as pesquisas do

²⁴ Utilizamos da noção de Identidade de resistência a partir dos pensamentos de Manuel Castells (2018) que a constata como uma qualidade de identidade “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos, conforme propõe Calhoun ao explicar o surgimento da política de identidade. (2018, p. 24)

sociólogo como um dos mais proeminentes trabalhos no campo das religiões negras, nota-se a tendência de valorização da exploração do candomblé baiano em comparação às expressões religiosas de influência banto.

Sérgio Ferretti, observa a nagoização como uma tendência no campo dos estudos afro-brasileiros a se “supervalorizar certos grupos religiosos, considerados como mais tradicionais, ‘puros’ ou não sincréticos”. (2007, p.2)

Nas palavras do autor,

O chamado “mito da pureza africana” tem sido defendido principalmente por estudiosos e praticantes do candomblé ketu, difundido no Brasil a partir da Bahia, como comentou o antropólogo Peter Fry em diversos trabalhos. [...] o conceito de “pureza” e o seu oposto, a “mistura” ou o “sincretismo” são sempre construções essencialmente sociais e tendem a aparecer em ocasião de disputa de poder e hegemonia”. O autor conclui que o sincretismo religioso remete a uma discussão mais ampla sobre o pensamento brasileiro em relação ao negro e à sua cultura. (2007, p. 2)

O discurso da reafricanização do candomblé, para além da proposta da retomada de uma identidade mais “pura”, servia de “poderoso instrumento de prestígio para os indivíduos e para os terreiros em questão” (CAPONE, 2005, p. 301), uma vez que babalorixás e yalorixás se deslocavam de suas comunidades em direção ao território yorubá, resgatando assim os segredos que na travessia haviam se perdido.

Para o candomblé, o movimento de retorno à África ocorre expressivamente nos idos da década de 1930, com os babalorixás Martiniano do Bonfim e Pai Adão. Na sequência, a década de 1970 se apresenta como um novo momento para as reaproximações entre o candomblé e o continente africano à medida em que a religião se urbaniza. Por fim, é na década de 1980 que o discurso anti-sincrético assume grandes proporções. Neste período, Mãe Stella de Oxóssi, esclarece a necessidade de se reafricanizar como em um resgate identitário para o Candomblé quando afirma:

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião. (CONSORTE, 1999, p. 90)

Por mais que o afastamento do sincretismo ganhe proporções nunca antes vistas no candomblé desde a década de 1980, é de relevância afirmar que não se tratava de uma reivindicação unânime; pelo contrário, o manifesto encontrou

resistências consideráveis como, Mãe Mirinha do Portão, Mãe Bida de Yemanjá e Mãe Nicinha do Bogum. (CONSORTE, 1999, p.77)

Para a umbanda, antes mesmo de se repensar um trajeto de reafricanização, a premissa talvez seja observar o que está penetrado nas entrelinhas subjetivas dos cultos e das diversas teologias. E então, em um nível seguinte, aprofundar às compreensões culturais africanas e afro-brasileiras para além de uma busca por pureza e sim da retomada de uma identidade, ainda que mítica, perdida.

[...] a umbanda, religião afro-brasileira contemporânea, tal como praticada no Rio, baseia-se, em parte, nas religiões curativas de Angola. Portanto, as tradições religiosas mais importante, anteriores a 1850 não vinham da Nigéria ou do Daomé (Benin), mas da região ao sul do equador. (KARASCH, 2000, p. 354)

Cabe aqui ressaltar que a discussão da “reafricanização” da umbanda ainda se faz embrionária, uma vez que boa parte da literatura teológica disponível, dos pesquisadores e dos religiosos ainda investem esforços na manutenção do discurso da identidade nacional umbandista, quando não, mítica, oriental ou espírita.

Sanchis observa o “sincretismo explícito” incutido na umbanda e em “boa parte das tradições religiosas que circulam e se articulam no Brasil”, colocando luz sobre alguns dos elementos amalgamados nos ritos e na ideologia dos terreiros. Ao descrever as influências africanas da umbanda, o autor avalia

Um traço significativo: a fonte “africana” da umbanda não tem do bem e do mal uma noção ética voltada para a regulação das relações entre os homens, no entanto a umbanda se constitui eticamente em torno da distinção do bem e do mal marcada pela pedra de toque da “caridade, valor basicamente cristão que recebeu – como estudos recentes o mostram – através do espiritismo (NEGRÃO, 1996). Sem falar de uma cristalização paradigmática: a figura de Exú, não mais, como nas tradições africanas, orixá intermediário entre os deuses e os homens, mas a figura ambivalente, contaminada pelo diabo católico, apesar de capaz de se enquadrar no mundo do bem através da purificação e do batismo. (2018, p. 164)

Prandi contribui com sua percepção a respeito do descatolização das religiões afrobrasileiras ao afirmar que

Só muito recentemente as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo, já numa época em que a sociedade brasileira não precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer-lhe os controles valorativos da vida social. Mas isso é um projeto de mudança nos referenciais de identidade que mal começou e que exige, antes, outras experiências de situar-se no mundo com mais liberdade e direitos de pertença. (1998, p. 155)

Embora ainda tímidos, os debates religiosos que investem no resgate da identidade afro-brasileira têm se ampliado, seja por meio de movimentos organizados, publicações, artigos, conteúdos audiovisuais etc²⁵.

[...] Conforme explica o sacerdote de umbanda David Dias, pesquisador em ciência da religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), a história de Zélio pode ser vista sob duas óticas: A primeira traz sua vida contada por meio dos manuais de umbanda e mantida pela sua família, a qual assegura sua memória até os dias de hoje. Já a segunda é contada por meio de um mito de criação onde cada um que conta aumenta uma ponta, deixando na história contada uma lenda de existência questionável", pondera ele. (VEIGA, 2022)

A cosmologia umbandista traz consigo o culto aos orixás, divindades yorubás cultuadas predominantemente nos candomblés nagô ketu, por outro lado, nota-se cada vez mais a presença de entidades predominantemente cultuadas na umbanda, “baixando” nos terreiros de candomblé, evidenciando um comum trânsito entre essas religiões. (PRANDI, 2020)

Pai Caio frequentou os terreiros da Bahia por muitos anos e se iniciou em Salvador. Quando voltou para São Paulo, ele continuou trabalhando com suas entidades e agregou os fundamentos do candomblé Ketu, com a linhagem que foi iniciado na Bahia. Tinha um respeito muito grande pela orixalidade e nunca deixou de cultuar os ancestrais, os donos da terra, que são os índios. Isso, ao meu ver, faz com que o Axé tenha essa riqueza, com a mistura de energia.

O Axé é um candomblé típico de São Paulo porque é um terreiro de candomblé que preserva muito dos elementos da umbanda. Quando você entra no Axé Ilê Obá, verifica no barracão as imagens de caboclo e preto-velho e, no meio, o Ariaxé, com a coroa do Xangô. (NEGRÃO, 2018, p. 51)

Partindo deste pressuposto, entende-se relevante afinidade entre a umbanda e o candomblé (sincretismo interno) reafirmando a proposta do distanciamento dos valores de dominação trazidos pelo espiritismo e catolicismo os quais produzem discrepantes distorções já discutidas nos capítulos anteriores. Chamaremos esta proposta de distanciamento de desespiritização, descatolização ou ainda descristianização, categorias já previamente trabalhadas (BASTIDE, 1989) (PRANDI, 1998) (SILVA, 1999).

A pauta do anti-sincretismo é, por alguns pesquisadores, confundida por uma tentativa de resgate de pureza ou preservacionismo cultural, quando à rigor a discussão propõe redefinir uma autonomia livre de dogmas cristãos ou espíritas para

²⁵ Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047>>

religião. Com isso, não se trata unicamente de reafricanizar e sim, de descatalizar para então reafricanizar. Neste caso, descatalizar pode ser compreendido como o estímulo de amputar o sincretismo com o catolicismo e recuperar elementos rituais perdidos na diáspora.

[...] o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da Diáspora; voltar à África não para ser africano, nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim, ser o detentor de uma cultura que já é, ao mesmo tempo, negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá, o Brasil com axé. (PRANDI, 2004, p. 224)

Ainda que Ordep Serra (1995) afirme que a dessincretização é um processo defendido pelos sacerdotes do candomblé que pregam o “divórcio místico com a Igreja de Roma” a qual imputa elementos assimilados do sistema católico aos terreiros comprometendo-lhe a pureza, cabe aqui lembrarmos que não se trata somente de buscar uma origem como também retirar aquilo que os impede tal feito. Com isso pode se entender o sincretismo religioso afro-católico como um impeditivo para se conceber uma identidade afro-brasileira.

[...] dessincretizar representa novas possibilidades de arranjos no interior do campo religioso afro-brasileiro na medida em que, sem paralelismos e outras impurezas a religião se torna mais coerente, discernível, aberta a sistematizações e codificações do seu campo cosmológico que, em certas circunstâncias, podem torná-la mais apropriada ao consumo pelo mundo moderno. (SILVA, 1999, p. 155)

Investigar o fenômeno do sincretismo acompanhado das sequentes reinterpretações das religiões de matrizes africanas nos leva a observar, de um lado, uma emancipação de valores e costumes em vias de se estabelecer, todavia, do outro, a permanência do disfarce que se reelabora a partir de uma sociedade sincreticamente estrutural que se reinventa para manter os lugares de dominância e poder.

Atrelar o conceito aqui criado de sincretismo estrutural às teorias do racismo estrutural nos conduz a uma percepção próxima ao que Renato Ortiz (1991) afirma ser a umbanda: “Uma síntese da sociedade brasileira”.

Por mais que “síntese” não traduza a dialética que se manifesta no chão do terreiro, ainda assim, podemos afirmar que o sincretismo e o racismo caminham

conciliados sob a sombra perniciosa do poder hegemônico, sobretudo, no atual status da expressão “sociedade brasileira”.

Dessincretizar é, portanto, ação que se coloca acima da remoção do catolicismo e do espiritismo da umbanda. Trata-se da retirada da caridade como moeda de troca e da bandeira da cruz de malta dos terreiros para hastear a flâmula de Iroko, orixá árvore do tempo que clama re-existência; é pendurar o paletó cinza do espiritismo de linha, para vestir as batas imperiais africanas, dignas do axé. É retirar os compassos retos dos cânticos espíritas e os violões monotônicos dos cantos de rezo neo-xamânicos e ayahuasqueiros para síncope do samba de caboclo. É ainda, sobre a proposta de abandonar esse *carrego*²⁶ *freyriano* que paira sobre as comunidades de axé e, insistentemente, afirma o sincretismo como uma miscigenação agradável que combina valores de uma tradição mítica aonde casa-grande e senzala vivem harmoniosamente por meio de “encontros culturais” estruturados através da ideologia do “mulatismo”. (FREYRE, 2019)

CONCLUSÕES INCONCLUSIVAS

Durante o percurso de feitura destes escritos, nossas indagações se alternaram insistentemente a ponto de refazermos perguntas para nossas respostas e encontrarmos respostas para aquilo que nem imaginaríamos que se tornariam questionamentos. Consequentemente, ao longo das pesquisas, feito encruzilhadas, novas direções se apresentaram revelando horizontes para análises futuras. Com isso, além da conclusão deste percurso, percebemos um longo caminho à frente que se pretende aprofundar os conceitos aqui brevemente iluminados. O vasto campo de pesquisa relacionado à necropolítica pode contribuir para profundas associações com o sincretismo e suas manifestações nas religiões afro-brasileiras.

Concluimos este documento convictos de que os anseios em alcançar respostas para as hipóteses inicialmente propostas foram supridos com satisfação, sobretudo ao encontrarmos novas instigações ante o tema, ultrapassando as compreensões as quais sintetizam o fenômeno enquanto relações recíprocas ou orgânicas. Posto isso, nota-se que alcançamos o objetivo central em oferecer subsídios para a compreensão das sequelas deixadas pelo sincretismo religioso

²⁶ Espírito ruim, *quiumba*, aquele que vem para atrapalhar.

umbandista para além do campo material e simbólico; percepção esta que abre possibilidades de alargar as compreensões dos conceitos os quais nomeamos aqui por identidades de axé.

Neste fim de percurso constata-se o sincretismo não somente como base estrutural de toda e qualquer religião, mas no tocante às religiões de matrizes africanas, como condição estruturante. Ademais se ampliam as percepções em torno do fenómeno simbólico que, na maioria dos casos, tende a observar as traduções ou substituições imagéticas entre santos e orixás, abdicando-se das noções mais densas persentes nas chamadas “trocas”.

Por entre as veredas desta pesquisa, pudemos responder uma de nossas hipóteses que investigava a permanência de dominâncias e subalternidades produzidas pelo sincretismo. Tomando como ponto de partida o Manifesto Anti-Sincretismo (1983) até as atuais produções acadêmicas e teológicas, conferimos que o sincretismo, mediante seu carácter estrutural e necropolítico, impede com que as condições de domínio e submissão se intercalem ou produzam trocas equânimes. (NASCIMENTO, 2016, p. 108 – 109).

Como visto, principalmente nas literaturas teológicas, o sincretismo é ainda celebrado como símbolo de resistência. Para muitos é, inclusive, motivo de manutenção por condizer a uma suposta tradição. Assim, disfarçado de estratégia de sobrevivência, o sincretismo – ao contrário de recordar a resistência negra, preserva a manutenção da dominação branca, se estabelecendo, inclusive, como uma tecnologia de deseducação do negro. (WOODSON, 2018)

Durante o trajeto da investigação notamos que, curiosamente, boa parte dos pesquisadores e religiosos, têm noção das desigualdades produzidas pelo sincretismo, principalmente diante das associações entre santos e orixás, contudo, não associam essa desigualdade à discriminação e sim a um ao fator histórico o qual anteriormente nomeamos por sincretismo de resistência ou estratégico.

Se enunciam, portanto, novas problemáticas: Enquanto religiões afro-brasileiras, o que nos resta, para além do sincretismo afro-católico? Quem somos sem ele? Ao cruzar o entendimento do fenómeno com o domínio das teorias necropolítica de Achille Mbembe (2021a), nos questionamos sobre a permanência de um movimento que tanto reproduziu apagamento e morte o qual, hoje se traduz, inclusive, como ferramenta de interpretação e analogia para o entendimento dos orixás,

atropelando, dissolvendo e “despedaçando todos os lugares-comuns do rio estética-ética-etnia”. (CANEVACCI, 1996, p. 13)

Talvez a indagação central para uma aproximação da noção de sincretismo entre santos e orixás diante de sua permanência seja: “Ainda existe finalidade ou contribuição do sincretismo afro-católico para os dias de hoje?” ou ainda, “A quem interessa a manutenção da religião material cristã dentro dos terreiros?”, “Há condições de convivências harmônicas para o sincretismo entre santos e orixás?”.

Tomamos a indagação do poeta francês Edouard Glissant como contribuição para o levantamento destas novas perguntas: “Como ser si mesmo sem fechar-se ao outro e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo?”. (BRITO, 2021, p. 89)

Além dos recentes questionamentos aqui apontados procuraremos, em estudos posteriores, avaliar a hipótese de que haja suposta atração com o sincretismo afro-católico ou afro-espírita devido a afinidade entre determinados religiosos de umbanda e estas religiões, somada ainda à predominância e aceitação nos mais diversos espaços sociais e esferas públicas. Concone nos instiga à esta conjectura ao afirmar que a maioria dos autores umbandistas “insiste que a umbanda é uma religião cristã (aliás suas pregações, moralidade etc. são perfeitamente identificáveis com o cristianismo e nesse sentido o kardecismo também o é) (CONCONE, 1987, p. 139). Além disto, torna-se também possível alargar a ideia que relaciona certa simpatia entre afroreligiosos brancos e o sincretismo, uma vez que – por meio deste encontro – se estabelecem afinidades explicadas pela teoria dos pactos narcísicos da branquitude. (BENTO, 2002a)

Ante a ética e a poética das macumbas, entendem-se as encruzilhadas como espaços atribuídos à Exú, orixá da comunicação que, visto domínio que tem frente aos caminhos e a habilidade que traz ao lidar com as palavras, faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. Em algum momento histórico o sincretismo transformou o erro da colonização no acerto do disfarce e da resistência, logo, o êxito da sobrevivência virou o revés da ocultação. Em contrapartida, é agora possível afirmar que os tambores que arrebatam as políticas de morte (MBEMBE, 2121a) instauradas a partir dos apagamentos produzidos pelo fenômeno, cada dia mais se voltam, ou *re-voltam*, contra o colonialismo e, novamente, recobram nos ancestrais africanos a arte de buscar novos sentidos de se existir “pra que amanhã não seja um ontem com um novo nome”. (EMICIDA, 2019)

O sincretismo religioso negro-brasileiro (SODRÉ, 2019), principalmente umbandista, se construiu entre as cruces da Primeira Missa e as encruzilhadas da kalunga rasgadas pelos tumbeiros; entre as cruces calundús riscadas com pomba no rústico chão (SOUZA, 2002) e as encruzilhadas onde se arreiam os despachos ao “povo da rua”. A encruzilhada, ao fim, se traduz como um espaço de convivências, ausência de certezas, onde a morte é tão somente a perpetuação da vida. Um processo dialético desprovido de síntese ou quizilas²⁷. Encruzilhadas são caminhos que se encontram, se cruzam e jamais se fecham.

Para a umbanda não há dificuldades em habitar um campo entre cruces e encruzilhadas, aliás, esta é a maior habilidade que os povos de terreiros adquiriram. Exú se traduz por aquele que, em pé não passa da altura de um fogareiro e ao sentar, toca com a cabeça no teto; pisa na pedra até a pedra sangrar, feito o pé das pombagiras que bailam um barravento de desobediências defronte às pudicas santas de feições sóbrias.

Enquanto a permanência do sincretismo é um sintoma do Brasil que atualmente vivemos, a brasilidade é a insurgência das macumbas que, feito brado de Ubirajaras e Tupinambás, de gargalhadas de Padilhas e Mulambos, de baforadas Tiriris e Marabôs, ressurge do fundo dos conveses dos tumbeiros neocoloniais em direção aos assentamentos dos terreiros de umbanda.

Ao fim e ao cabo, Exú faz coisa que até o diabo duvida! A propósito, depois de tanto vasculhar o sincretismo pra lá e pra cá, confesso religiosamente que Exú daria conta de ser o Diabo, se é que não o é. Em contrapartida, o Diabo jamais daria conta de ser Exú.

Saravá o encerramento da gira! (Pelo menos, por enquanto)

²⁷ Do quimbundo, tabú, impedimento, conclusão que impede questionamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. EDUC, 2013.

ARAÚJO, Anderson Leon Almeida de. " **Sou da macumba e no feitiço não tenho rival**": a música negra de JB de Carvalho e do Conjunto Tupy (1931-1941), 2015.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Vozes, 1983.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. **O que é a Umbanda**: ensaio histórico doutrinário. Editora Eco, 1973.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Livraria pioneira, 1989.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1973.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil. Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, p. 5-58, 2002a.

_____. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2002b.

BERGER, Peter L., LUCKMAN, Thomas. 1978. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1966.

BIRMAN, Patrícia. **Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda.** Cadernos do ISER, p. 8-121, 1985.

BRAGA, Júlio Santana. **Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum.** CEAO, 1992.

BRASIL. Lei no 11.635, de 27 de dezembro de 2007. **Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.** Diário Oficial da União, Brasília, 27 de dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11635.htm>. Acesso: jan. 2021.

BRITO, Ênio José da Costa. **O fazer da pesquisa em veredas de religião e história: Carpintaria de teses sobre religiosidade popular e afrodiaspórica.** 1ª ed. São Paulo, Pluralidades, 2021.

_____. **Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento.** In: João Décio Passos; Frank Usarski (Org.). **Compêndio de ciência da religião.** 1ª ed. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

BROWN, Diana et al. **Uma história da umbanda no Rio.** Cadernos do ISER, v. 18, n. 1, p. 9-42, 1985.

_____. **Umbanda: religion and politics in urban Brazil.** Michigan: University of Michigan Press, 1986.

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

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais.** Studio Nobel, 1996.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** Pallas Editora, 2005.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Publicações do Museu do Estado. Rio de Janeiro, 1978.

_____. **Ladinos e crioulos**: estudos sobre o negro no Brasil. WMF Martins Fontes, 2019.

_____. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa. Civilização brasileira, 1936.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson Afonso. **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Pallas Editora, 1999.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Editora Paz e Terra, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Blumenau: Ed. Letras Contemporâneas, 2010.

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

CONSORTE, Josildeth Gomes et al. **Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo**. Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, p. 71-91, 1999.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Tese. Goiânia, 2013.

COSTA, Valéria Gomes; GOMES, Flavio. **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. Selo Negro, 2016.

DAIBERT JR, Robert. **A religião dos bantos**: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 28, 2015.

DE ASSIS, Guilherme Marchiori. **O processo inquisitorial 8064 de 1761: A trajetória o jesuíta Gabriel de Malagrida junto ao santo ofício luso.** Anais dos Encontros Internacionais UFES/PARIS-EST, 2017.

DE SÁ JUNIOR, Mario Teixeira. **A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda.** Revista eletrônica história em reflexão, v. 6, n. 11, 2012.

DE SENA, José Roberto Feitosa. **Circularidades entre festa, religiosidade e espetáculo no Maracatu de Baque Solto do Recife/PE.** Revista Cronos, v. 15, n. 1, p. 72-86, 2014.

DE SOUZA, Leal. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda.** Editora Aruanda, 2019.

DINIZ, Nelson. **De Pereira Passos ao Projeto Porto Maravilha:** colonialidade do saber e transformações urbanas da Região Portuária do Rio de Janeiro. In: XII 2012, Bogotá. Actas del XII Colóquio Internacional de Geocrítica, 2012.

DOS REIS SAMPAIO, Gabriela. **Juca Rosa:** um pai-de-santo na Corte imperial. Arquivo Nacional, 2009.

DROOGERS, André. **Sincretismo.** Estudos Teológicos, v. 21, n. 3, p. 139-150, 1981.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Bahia: EDUFBA, 2008.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** Tradução de Pola Civelli. São Paulo, 1972.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA de UMBANDA. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda** – trabalhos apresentados ao 1o. Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

FERNANDES, Diamantino Coelho. **O Espiritismo de Umbanda na evolução dos povos**. Anais do Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 2013.

_____. **Sincretismo e religião na festa do Divino**. Revista *Anthropológicas*, v. 18, n. 2, p. 4, 2007.

FREITAS, Byron Torres; PINTO, Tancredo da Silva. **As impressionantes cerimônias da umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1955.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. Caminhos da alma. São Paulo: Selo Negro, p. 183-217, 2002.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

_____. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GOODY, Jack. **O Mito, o Ritual e o Oral**. 2012. Petrópolis: Editora Vozes.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Lamparina, 2021.

_____. **Identidade cultural e diáspora.** Comunicação & Cultura, n. 1, p. 21-35, 2006.

HERSKOVITS, Melville J. **African gods and Catholic saints in New World Negro belief.** American Anthropologist, v. 39, n. 4, p. 635-643, 1937.

ISAIA, Artur Cesar. **A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira.** Revista Brasileira de História das Religiões, v. 7, n. 21, p. 115-129, 2015.

JURUÁ, Padrinho. **Coletânea Umbanda – A Manifestação do Espírito para a Caridade – Módulos I, II, III e IV.** São Caetano do Sul: Fundação Biblioteca Nacional, 2013.

JUSTINA, Martha. **Utilidades da lei de Umbanda.** In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA. Cadernos de resumo. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 36-41.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARENKA, Maulana. **A função e o futuro dos estudos Africanos: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia.** Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 333-359, 2009.

LIGIÉRO, Zeca. **DANDARA. Iniciação à umbanda.** Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss.** Pallas Editora, 2003.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra em tempos pós-modernos.** EDUFBA, 2008.

_____. **Do tronco ao Opa Exin: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira.** Edições SECNEB, 1993.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios. Unipro, 2019.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PUC São Paulo, 2010.

MALOMALO, Bas'llele. **Branquitude como dominação do corpo negro**: diálogo com a sociologia de Bourdieu. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros – ABPN, v. 6, n. 13, p. 175-200, mar./jun. 2014.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil**: o caso da Igreja Universal. Estudos avançados, 2004.

MARIANO, Ricardo. **Pentecostais em Ação**: A Demonização dos Cultos Afro-brasileiros. In: Vagner Gonçalves da Silva (org.). Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores. **Sincretismo e trânsito religioso**: comparando carismáticos e pentecostais. Comunicações do ISER, v. 45, p. 24-34, 1994.

_____. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1999.

MAUSS, Marcel et al. **L'Animisme fétichiste des nègres de Bahia**. Revista Pós Ciências Sociais, v. 2, n. 4, 2010.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. n-1 edições, 2021a.

_____. **Políticas da inimizade**. n-1 edições, 2021b.

MINTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**: uma perspectiva antropológica. Pallas Editora, 2003.

MOTT, Luiz. **Três Sacerdotisas africanas no Brasil inquisitorial**. COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação São Paulo: Selo Negro, p. 59-78, 2016.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: Usos e sentidos. Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Editora Perspectiva SA, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Sankofa**: Educação e identidade afrodescendente in Cavalleiro, Eliane (Org.). Racismo e antirracismo na educação. Repensando nossa escola. São Paulo: Summus, 2001.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Olhares sobre o candomblé na encruzilhada**: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. Revista Calundú, v. 1, n. 1, p. 21-36, 2017.

NEGRÃO, Cecília. **Processos de comunicação e cultura: oralidade condutora do Axé no terreiro Axé Ilê Obá**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

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

NETO, Antônio Alves Teixeira. **Umbanda dos Pretos-Velhos**. Editora Eco, 2007.

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

OLIVEIRA, Batista de. **Umbanda**: suas origens, sua natureza e sua forma. In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA (PCBEU), Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

OLIVEIRA, Jorge. **Umbanda transcendental**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1971.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. **As estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo**: institucionalização e evolucionismo. HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, p. 133-143, 2006.

_____. **Das macumbas à umbanda**: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira, Limeira, Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Jota Alves. **Umbanda cristã e brasileira**. Rio de Janeiro, Ediouro, 1985.

ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**. Coleção Pensamento Crítico, 1980.

_____. **A morte Branca do Feiticeiro Negro**. Religião e Sociedade. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PEIXOTO, Norberto. **Aos pés do preto velho**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2012.

PESSOA, José Álvares. **Umbanda**: religião do Brasil. São Paulo: Obelisco, 1960.

PINHEIRO, Robson. **Aruanda**. Casa dos Espíritos Editora, 2018.

_____. **Tambores de Angola**. Casa dos Espíritos Editora LTDA, 2018.

PIZA, Edith. **Porta de vidro**: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs). Psicologia social do racismo – Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 59-90.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos. vol. 5, n. 10. Rio de Janeiro, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo**. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, n. 50, p. 46-63, 2001.

_____. **O Brasil com axé**: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos avançados, v. 18, p. 223-238, 2004.

_____. **Os candomblés de São Paulo**. Arché, 2020.

_____. **Prefácio à primeira edição**, de FERRETTI, Sérgio. 2ª ed. EDUSP, 2013.

_____. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras**: sincretismo, branqueamento, africanização. Horizontes antropológicos, v. 4, p. 151-167, 1998.

_____. **Religião e sincretismo em Jorge Amado**. Caderno de leituras: o universo de Jorge Amado. Companhia das letras. p, p. 46-61, 2009.

_____. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. Editora Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil**. Brasileira, 1942.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo**. Companhia Editorial Nacional, 1979.

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: Ensaio Filosóficos, Volume IV, 2011.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. **Memorandum for the study of acculturation**. American anthropologist, v. 38, n. 1, p. 149-152, 1936.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. 2ª ed. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: P55 Edições, 2021. (Original 1896).

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula Editorial, 2019.

_____. **Vence-demanda**: educação e descolonização. Mórula Editorial, 2021.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **O Célebre Juca Rosa: Religiosidades no Rio de Janeiro, 1860-1870**. COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação* São Paulo: Selo Negro, 2016.

SANCHIS, Pierre. **As religiões dos brasileiros**. Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

_____. **As tramas sincréticas da história**. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 28, n. 10, 1995.

_____. **Pra não dizer que não falei de sincretismo**. Comunicações do ISER, v. 13, n. 45, p. 4-11, 1994.

_____. **Religião, cultura e identidades**: matrizes e matizes. Editora Vozes Limitada, 2018.

SANTOS, Ceiliana Maria dos. **A rainha do mar**: quem é Yemanjá no imaginário de pescadores do Rio Vermelho. Salvador: Diálogos, 2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2021.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2019

SERRA, Ordep Trindade. **Águas do rei**. Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda, caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 1994.

_____. **Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré**: Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-brasileiras. In: Vagner Gonçalves da Silva (org.). Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. **Reafricanização e sincretismo**: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio Janeiro: Pallas, p. 149-157, 1999.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: Uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

_____; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Sincretismo afro-católico no Brasil**: lições de um povo em exílio. Revista de estudos da religião, v. 3, 2002.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Mauad Editora Ltda, 2019.

SOUSA, Vilson Caetano de. **Orixás, santos e festas**: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Salvador (BA): EDUNEB, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Revisitando o calundu**. Ensaios sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo. São Paulo: Humanitas, p. 293-317, 2002.

SOUZA, Marina de Mello. **Evangelização e poder na região do Congo e Angola**: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII. In: CONGRESSO INTERNACIONAL "O ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES. 2005.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. **Religião Material**: o estudo das Religiões a partir da Cultura Material. 2019.

TORRES, Fabio Ramos; DINUCCI, Kiko. **Machado de Xangô**. Independente, 2008.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil**. Editora do Conhecimento, 2014.

VEIGA, Edison. **Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas**: o 'fundador da umbanda' que não é bem aceito por umbandistas atuais. BBC News Brasil, 31 de dez. de 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047>>. Acesso em: 21 de fev. de 2022.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Zahar, 1975.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

WOODSON, Carter G. **A deseducação do negro**. São Paulo: Medu Neter, 2018.