

Macumba e umbanda: aproximações

GT 9 – Religiões afro-brasileiras e kardecismo

Brígida Carla Malandrino (Doutoranda PUC/SP – UNIBAN)

brigidamalandrino@terra.com.br

Introdução

É possível afirmar que a macumba e a umbanda se formam no início do século XX nos centros urbanos, em especial no Rio de Janeiro e São Paulo.¹ Sabemos que é um momento histórico importante para a sociedade brasileira, uma vez que, em 1888, há a abolição da escravidão e no ano seguinte, 1889, é decretada a República. Esses dois fatos históricos foram fundamentais para a formação de ambas, uma vez que causaram transformações no âmago da sociedade brasileira.

Porém, o que observamos atualmente é que a macumba, muitas vezes, é utilizada, no senso comum, de maneira pejorativa para designar as religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda. É possível afirmar que a macumba é apenas uma formulação preconceituosa da umbanda e de outras religiões afro-brasileiras? Trabalhamos com a idéia que a macumba é muito mais do que apenas uma qualificação preconceituosa. Sendo assim, o que é possível afirmar a respeito de sua relação com a umbanda?

Buscando responder a essa questão, o presente trabalho tem como objetivo esclarecer as possíveis aproximações entre a macumba e a umbanda, tendo como base a influência banto na formação dessas duas expressões religiosas. Trabalhamos com a hipótese de que tanto a macumba quanto a umbanda são cultos religiosos que sofrem influência banto e, em especial, com a idéia de que a umbanda é uma derivação da macumba, no sentido de se apropriar e ressignificar seus elementos através da reconstrução interpretativa das tradições africanas, kardecistas, católicas, indígenas e orientais, dentro de determinado momento histórico.

O momento histórico

Os dois fatos históricos citados acima foram fundamentais para a formação da macumba e da umbanda. No que se refere à abolição da escravidão, pode-se constatar que ela foi basicamente secular, não tendo significado nenhuma grande ruptura estrutural:

... houve mudança para que tudo permanecesse como dantes: os libertos no Brasil não puderam contar com nenhuma política de restituição de cidadania para que se dessem

¹ Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*.

condições de sua inclusão na sociedade mais ampla, mesmo porque a estrutura agrária havia ficado preservada. Os abolicionistas também pouco puderam promover qualquer tipo de ajuda aos libertos: eram tempos de convulsão política no país e não havia mesmo a consciência moral no movimento como um todo.²

Os ex-escravos foram abandonados à própria sorte e faltou a participação da Igreja Católica e dos abolicionistas na promoção da cidadania negra, não sendo possível a inserção mais igualitária deste grupo na esfera social. A grande maioria dos negros tornou-se exército de reserva do mercado de trabalho dos centros urbanos, no momento em que os esforços na esfera política estavam concentrados no incentivo à imigração. Não houve uma reconstrução social para os libertos, sendo que eles passaram a vivenciar um abandono institucionalizado; Não houve qualquer programa que possibilitasse a inserção da população negra na sociedade:

... os negros foram deliberadamente marginalizados por força de uma política imigratória planejada, impulsionado por fortes motivações racistas e pela manutenção da repressão da força de trabalho. Era o ideal de branqueamento que predominava na virada do século na política de incentivo à miscigenação com os novos imigrantes.³

Tanto os ex-abolicionistas quanto à Igreja Católica não ajudaram os ex-escravos. Um grupo por estar preocupado com as profundas transformações pelas quais passava a política brasileira com o final da Monarquia, enquanto o outro passava por mudanças estruturais e concentrava seus esforços na sua sobrevivência institucional, no momento em que houve a separação entre Igreja e Estado.

Houve, portanto, a reafirmação da condição de escravo, sendo utilizado o argumento, pela ideologia dominante, que o negro era incapaz “naturalmente” de se adequar à modernização pretendida pelo modelo nacional de República, enquanto que a Igreja Católica continuava a reforçar as relações desiguais da sociedade brasileira. Os libertos não podiam contar com nenhuma ajuda de recuperação de cidadania via esfera religiosa ou política.

Já no que diz respeito à constituição da República, houve a objetivação da religião como esfera diferenciada da vida social, fruto de um movimento histórico inaugurado pela modernidade. Há a diferenciação das esferas político-econômico-científica em relação à religiosa, o que tira a religião do espaço público, enquanto única instituição doadora de sentido e fundida com o Estado. A diferenciação das esferas também levou à emergência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante da regulação moral, de uma vida intelectual que dispensava a idéia de Deus, de uma experiência de individuação urbana mais escolarizada e autônoma. A partir desta diferenciação de esferas, observa-se a configuração de

² Ângela Randolpho PAIVA, *Católico, protestante, cidadão*, p. 102-103.

³ *Ibid.*, p. 108-109.

novas formas religiosas, que assumem a função de produzir historicamente a diferenciação dessas esferas e articulá-las. O processo que levou à separação do Estado e da Igreja e colocou a religião na sociedade civil:

... ao passo que houve um retraimento do catolicismo para o espaço social, produziu-se um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente. Assim, no processo mesmo de constituição do Estado brasileiro como esfera separada da Igreja Católica, manifestações variadas de “feitiçaria”, curandeirismos” e “batuques” só puderam ser descriminalizadas quando, m nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.⁴

Tal processo fez com que a magia, existente na época do regime escravocrata, não fosse erradicada, mas lida de uma nova maneira - como religião, o que resultou na produção de novas formas de expressão e de instituições religiosas. A macumba e a umbanda, enquanto expressões religiosas originadas no meio urbano e com o fim da escravidão, podem ser entendidas como uma invenção da modernidade, no sentido de que a nova estrutura social, advinda com a República e a separação do Estado da Igreja, permitiu a constituição destas novas formas religiosas.

Frente à situação que se apresentava, a população de libertos precisava encontrar caminhos de doação de sentido para a sua nova realidade. A formação da umbanda e da macumba não significou uma forma de resposta para a falta de cidadania e para a exclusão social vivenciada por eles? Queremos dizer que a umbanda, diferentemente da macumba pode ser entendida como uma possibilidade utópica das várias tentativas de inserção na sociedade urbana, uma vez que as transformações sociais podem ter significado o esfacelamento das bases estruturais nas quais os libertos estavam ancorados.

No que se refere à abolição da escravidão, a mesma foi vivenciada como um movimento popular, ou, mais do que isso, como uma conquista dos libertos, que trazia no seu bojo uma expectativa de melhora. Quando esta expectativa é frustrada, como observada na situação trabalhista, no incentivo à imigração e na ideologia do embranquecimento, é possível supor que, novamente, há uma perda de sentido da situação vivida e uma necessidade do grupo de libertos de se reorganizar simbolicamente, tal como aconteceu durante a travessia e a chegada ao Brasil.

A formação de uma nova religião pode apontar para esta tentativa, no sentido de que, naquele momento, os libertos se viam, às voltas, com a possibilidade de mudarem o seu lugar na pirâmide social, fato que poderia ter ocorrido com a abolição da escravidão. Como tal fato não aconteceu, buscou-se uma nova forma de ascensão social, através de uma tentativa religiosa: a

⁴ Paula MONTERO, *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*, *Novos Estudos*, p. 50.

formação de uma nova religião. Podemos pensar que há, implicitamente, uma tentativa de modificação de identidade. Se a identidade se constrói na atividade, a tentativa dos libertos era adquirir uma nova identidade, não mais pautada na escravidão, mas em outras bases.

Estas novas formas religiosas podem ser consideradas como um novo sistema de símbolos dentro de uma sociedade, que funcionou como um código que permitiu perceber e significar os acontecimentos, ou seja, uma linguagem imaginária e simbólica que possui a sua lógica interna: "... um sistema de mitos, símbolos e representações imaginárias que é, na verdade, a linguagem de uma formação social"⁵. No nosso entendimento, estes sistemas de símbolos – a macumba e a umbanda - buscavam doar sentido à realidade de determinado grupo cultural, qual seja, os libertos, que possuíam uma tradição banto.

A idéia, aqui trabalhada, não é de uma manutenção de um todo igual, mas a proposta de que há a recuperação, por parte dos afro-brasileiros, de elementos da cultura banto. Pensar nos imigrantes que ainda mantêm as suas tradições, mesmo que ressignificadas, uma vez que são afro-brasileiros, mas descendentes de certas culturas. A religião relaciona-se com um contexto mais amplo e influencia a construção das relações sociais. Ela pode gerar processos que levam a mudanças de orientação, que influenciam a possibilidade de atuação de cada grupo cultural na própria sociedade. A religião, com isso, é um dos fatores que pode promover uma maior possibilidade de construção de cidadania. O que se vê é que determinada ética religiosa gera uma maior capacidade de inserção social, fato que veremos na diferenciação entre a macumba e a umbanda.

Novos movimentos religiosos

A umbanda e a macumba são consideradas expressões afro-brasileiras, pois possuem matrizes africanas. Na formação delas houve um processo de encontros culturais não só entre as diversas etnias trazidas pelo tráfico negreiro, como também entre os grupos africanos, grupos afro-brasileiros e outras culturas, como a europeia e a indígena, presentes no Brasil.

Neste 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. No Brasil, no encontro de diversas culturas, observa-se um lento processo de integração, que se dá através de trocas materiais e simbólicas. Esse processo de ressignificação cultural é feito em contextos, muitas vezes,

⁵ George LAPASSADE; Marco Aurélio LUZ, *O segredo da macumba*, p.75.

conflitivos, atravessados por relações de poder, geradas por encontros culturais que possuem assimetrias:

Uma vez que o negro seja camponês, artesão, proletário, ou constitua uma espécie de sub-proletariado, sua religião se apresentará diversamente ou exprimirá posições diversas, condições de vida e quadros sociais não identificáveis. O que complica a questão é que essa religião sofreu não só a influência dessas variações da estrutura social, mas, também, da pressão cultural do europeu branco, católico e da dupla política seguida pelo Estado português, representado por seus governadores, e da Igreja Católica Romana, representada por seus monges mais que por seus capelães de engenho ou curas das paróquias. Isto faz com que as superestruturas, as representações religiosas como os símbolos da mística, os valores culturais dos africanos ou de seus descendentes se achem subordinados a uma dupla influência: uma no mesmo nível, a das representações coletivas dos cristãos, dos símbolos culturais europeus, dos valores portugueses e, a outra, em nível diferente, a das modificações morfológicas das estruturas, organizadas ou não. (...) Da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo *habitat* a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não o conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos.⁶

A cultura é entendida como um sistema de significados que não é neutro, conferindo sentido / significado às ações e às vivências e construindo cadeias valorativas, representadas através de condições e de produtos. Os indivíduos estão presos a uma teia de significados e, neste sentido, as suas ações são atos simbólicos, que adquirem sentido dentro desta cadeia de significados. Portanto, a dinâmica cultural é entendida como um processo de permanente reorganização de representações religiosas, sociais e políticas.

Podemos perceber que a cultura se atualiza na ação dos sujeitos, podendo ser modificado o sentido dos produtos culturais. A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os sistemas de significação, ao mesmo tempo em que os esquemas culturais são ordenados historicamente. Há uma relação dialética entre as práticas produzidas na história e as matrizes culturais, sendo que o indivíduo é o agente desta relação. Os elementos simbólicos de cada cultura estão em permanente dinamismo, havendo uma atualização constante. A partir da tensão que se dá a criação do novo.

Como ocorre o processo de doação de sentido, quando o encontro entre culturas se dá através de relações desiguais de poder? Cada grupo étnico está amarrado a uma teia de significados que pode ser negociada no encontro cultural. Há momentos de socialização, de conflito, de tensão, de negociação, de domesticação, de resistência. Tal situação gera uma circulação cultural entre grupos distintos, não podendo entendê-los como puros. O que se pode observar é que no processo de encontro cultural, há ou não a apropriação de símbolos constitutivos, que

⁶ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 31-32. (O grifo é nosso)

podem ou não ser eficazes na nova produção cultural gerada dentro de uma sociedade conflitiva.

O surgimento da macumba

Para falarmos sobre a macumba trabalharemos, basicamente, com dois autores: Roger Bastide e Liana Trindade. Apesar das possíveis críticas que tenhamos a eles, de certa maneira, fizeram uma tentativa de compreender a macumba de uma maneira sistemática e, mais do que isso, em si mesma. Outros autores também trabalham a macumba como Lapassade; Luz⁷, mas, no caso, a entendem como aspectos de uma mesma religião, estando a macumba em oposição à umbanda. Discordamos de Lapassade; Luz, uma vez que não entendemos a macumba e umbanda em oposição, mas compreendemos a macumba como um sistema simbólico que deu origem à umbanda, tal como os primeiros autores acima citados.

Bastide faz uma distinção entre o que ele denomina macumba rural⁸ e o que chama de macumba urbana. Interessa-nos a macumba urbana, já que ela é uma expressão religiosa que se forma nos centros urbanos, como São Paulo, que iniciam seu processo de expansão após a abolição da escravidão, dando origem, mais tarde, à umbanda.

O surgimento da macumba urbana, para o autor, está ligado ao processo de industrialização do país, que opera um ritmo cada vez mais rápido. Esta indústria permanece limitada até a Primeira Guerra Mundial, mas as guerras obrigam os brasileiros a criar indústrias para aquilo que antes era importado, o que faz com que cada vez mais mão-de-obra saia do campo. A industrialização poderia ter oferecido ao negro um meio de vida e um canal de ascensão social, mas foram batidos pela concorrência econômica do branco pobre e do imigrante. Para ele, os negros:

Formaram uma espécie de subproletariado e o desenvolvimento da urbanização, que destruiu os antigos valores tradicionais sem lhes proporcionar um novo sistema de valores em substituição, para eles se traduziu apenas numa intensificação do processo de desagregação social. Pode-se dizer que a cidade teve dois efeitos sucessivos sobre os negros, à medida do seu desenvolvimento, que correspondem a um momento de desintegração, no princípio; depois, de reintegração, quando eles puderam afinal introduzir-se no sistema de classes, particularmente por intermédio das empresas de construção e das indústrias mecânicas.⁹

⁷ Cf. Marco Aurélio LUZ; George LAPASSADE, *O segredo da macumba*.

⁸ Os negros pertencentes à macumba são de classe baixa, uma classe socialmente desorganizada, porém não se pode dizer que a desorganização social se traduza em uma desorganização das crenças. São as crenças que constituem o único laço de integração no meio rural onde eles vivem, que lhes fornecem um status e um papel e que lhes asseguram certa segurança, um certo reconhecimento por parte das pessoas que os rodeiam. A macumba rural é individualista, constituindo-se em uma série de consultas, não representando um culto organizado, tornando-se o ponto de partida de grupos de crenças. Essas reuniões tendem a assumir a forma do que se chama baixo espiritismo, caracterizado pela manipulação da corrente – cabocla, africana e branca. Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*.

⁹ *Ibid.*, p. 406-407.

Se a estrutura social do Brasil rural se alterou após a supressão da escravidão, o dualismo colonial continuou a existir. Mudando os proprietários, a pirâmide de camadas e de estatutos sociais não apresentou grande mudança em relação ao passado no conjunto do país. Nas cidades em formação, o isolamento e a mobilidade dos trabalhadores assalariados impediam os negros de conservar suas crenças e seus cultos. A estrutura social continuava a ação desagregadora do regime escravocrata. Para o negro, sobrava apenas a magia: magia ofensiva contra o branco, magia curativa para os enfermos. Além dos fatores citados acima, também a mistura de negros, caboclos e brancos nos mesmos bairros permitiram a manutenção da magia como arma individual ou como substituto da medicina, mas não permitiram a organização de cultos africanos institucionalizados. Para o autor, a memória coletiva não podia funcionar por falta de grupos estruturados. Houve uma desagregação das crenças e dos ritos:

A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou de subsistir da África nativa.¹⁰

O que Bastide deixa claro é que a macumba preserva tradições africanas, mas não possui uma eficácia no que se refere à inserção social do grupo de libertos. A umbanda, por sua vez, é uma reorganização social, uma religião institucional, que possibilita a inserção social, mantendo algumas tradições africanas, mesmo que sincretizadas e ressignificadas. Ressaltamos a questão da inserção social, pois dentro de uma leitura banto a religião encontra-se inserida na vida cotidiana, não havendo diferenciação entre as esferas¹¹.

Portanto, para o autor, a macumba é a princípio a introdução de certos orixás e de ritos iorubas na cabula. É uma solidariedade, que não é de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo. Além deste primeiro sincretismo, juntou-se também o catolicismo popular e, depois, o kardecismo. A macumba nasce desta fusão, refletindo o mínimo de unidade cultural necessária à solidariedade dos homens, em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Ela é o reflexo da cidade em transição, no qual os antigos valores desapareceram sem que os substituíssem aos valores do mundo. A macumba acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura magia.

¹⁰ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 407.

¹¹ Cf. Jean Baptiste MUNGUELE KIYUNGU, *Dinamismo cultural bantu e religião*: o resgate das estruturas simbólicas bantu.

Em São Paulo, apesar de desagregada, a macumba pode ter existido como um culto organizado, lembrando, em certos detalhes, a cabula dos bantos. A macumba não desapareceu completamente, passou da forma coletiva para a forma individual, ao mesmo tempo se degradando de religião em magia. Os macumbeiros paulistas se dispersam por toda a cidade. A macumba paulista é a grande fornecedora de esperança para as pessoas sem trabalho, sem amores, sem dinheiro – magia popular. Na macumba há o transe de um único indivíduo, numa cerimônia privada, de consulta mágica.

Para Bastide, a macumba chega a ser um culto organizado, mas que passa de algo coletivo para individual, neste caso, da religião à magia pelos seguintes fatores: introdução de novas crenças mágico-religiosas trazidas pelo branco; repressão física e moral da polícia; fluidez e pobreza dos sistemas míticos bantos¹²; e condições sociais e culturais anômicas das sociedades industriais na primeira década do século XX. É uma ressignificação da cabula, de caráter sincrético, fusionando tradições iorubas, católicas e kardecistas em um tradição banto. Sua diferença da umbanda se dá pelo seu caráter mágico e individual, enquanto que a umbanda é vista como uma religião que possui um caráter coletivo. Além disso, a macumba não respondeu às necessidades dos libertos, sendo necessária a formação de uma nova religião, no caso, a umbanda:

Entretanto, esse marginalismo social não pode ser senão um momento de transição, devido à exagerada rapidez das transformações do país. Com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante, o geral reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social; e nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao *spiritismo de Umbanda*.¹³

Já para Trindade, os negros, principalmente após a abolição da escravidão, viviam em condições de marginalidade social, procurando recursos de adaptação de sua cultura na sociedade urbana. Há uma tentativa de dar significado a um universo social sem significado, interpretando-se e construindo-se um referencial mítico que apontasse para a resolução dos dramas sociais e humanos vividos pelos afro-descendentes. Isso ocorreu, pois alguns fenômenos sociais no pós-abolição, tais como já observamos, determinaram a desarticulação dos sistemas de crenças tradicionais: proletarização das camadas negras e mulatas, introdução de imigrantes, principalmente de italianos em São Paulo, que portavam crenças trazidas de

¹² É importante notar que BASTIDE, como qualquer autor, é devedor do seu tempo. A afirmação de que o sistema mítico banto é fluído e pobre está baseada em uma idéia de pureza cultural, almejada pelo autor, e também pelo fato dele tomar o candomblé como um modelo, a partir do qual as religiões afro-brasileiras devem ser consideradas. Tudo isso para dizermos que discordamos da afirmação, mas que, ao mesmo tempo, entendemos o contexto no qual ela foi proferida.

¹³ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 417.

suas regiões de origem, concorrência com esses imigrantes no mercado de trabalho, precariedade da ocupação profissional ameaçada pelas crises econômicas e pela ideologia do branqueamento.

Dentro deste contexto, a macumba é vista como uma resposta a esta situação. Para ela, a macumba é composta por crenças e ritos que se relacionam por meio de um processo sincrético, significando a predominância de interpretação de uma forma de conhecimento em relação a outras formas. Existem elementos bantos, tais como: a incorporação dos antigos “calundus”, quando o espírito fala e dança ao som de atabaques, o fechamento do corpo, a cerimônia de evocação dos espíritos, a magia dos nós, o jogo adivinhatório de búzios, o uso de ervas, o sacrifício de animais e as cerimônias sob as árvores, enquanto que o kardecismo fornece o ninho cultural que possibilita a incorporação das divindades africanas através da incorporação. Convém lembrar que os cultos de tradição banto existiram desde o início do século XX, como forma de reconstrução de heranças africanas no universo social urbano, muitas vezes, operando fora da hegemonia branca:

Como culto organizado, a macumba significou a reconstrução das concepções do mundo banto em uma situação urbana, onde tanto os elementos míticos sudaneses, como os componentes da magia européia irão ser reinterpretados consoante as estruturas de significados do pensamento banto.¹⁴

A incorporação de exus na macumba se dá pela concepção banto de espíritos familiares ou associados à natureza e pela influência do kardecismo. Há uma diversidade de espíritos de origens diferenciadas: espíritos de negros e espíritos de caboclos, caracterizando tipos sociais definidos. O culto aos caboclos é uma prática banto de reverência aos ancestrais, no caso, da terra, onde os bantos se estabelecem. Os caboclos são concebidos como legítimos ancestrais da terra brasileira. “Adquirindo a qualidade de espírito, na proporção que constitui uma categoria social consagrada na memória coletiva das camadas populares, os caboclos possuem, como os demais espíritos da tradição banto, qualidades sociais e da natureza”¹⁵. A construção da entidade mítica preto-velho configurou-se durante o período pós-abolicionista, que, como mito, evoca a memória da escravidão:

Os negros mortos durante o período escravocrata integram a categoria de espíritos ao comporem a expressão significativa de um tempo histórico que se tornou mítico. (...) as histórias de vida dos pretos-velhos são transmitidas aos seus adeptos, reavivando na memória coletiva a história dos negros e da escravidão.¹⁶

¹⁴ Liana TRINDADE, *Conflito social e magia*, p. 177.

¹⁵ IDEM, *Construções míticas e história*, p. 187. (O grifo é nosso)

¹⁶ *Ibid.*, p. 188.

As entidades são interpretadas segundo o núcleo de significações da filosofia ou da religiosidade banto, organizadas em falanges, que compõe as várias linhas, que hoje se encontram presentes na umbanda. Destacam-se na formação da macumba três grandes linhas, como a autora relata: exus e pombas-gira, caboclos, pretos-velhos. Para a autora:

A macumba é, portanto, uma religião sincrética, onde a estrutura de seus significados é construída pelos agentes sociais em uma situação urbana, preservando os símbolos dominantes da tradição africana (o culto aos ancestrais e a noção de força vital) na interpretação das outras formas de religiosidade popular que foram incorporadas em seu sistema de crenças e ritos. Nessa perspectiva, o seu sincretismo adquire o sentido intencional de acumulação e conciliação de forças vitais.¹⁷

É possível afirmar, ainda, que, para Trindade:

... os significados da umbanda como religião que se constrói, apropriando-se do panteão e ritos da macumba, fornecendo-lhes novos significados extraídos das tradições europeias do espiritismo científico e esoterismo, que eram adequadas aos interesses, valores e aspirações da classe média urbana. Entretanto, a umbanda não se caracteriza ou se esgota apenas como uma religião identificada aos valores socialmente legitimados pela modernidade, pois, ao se constituir no interior da macumba como antítese à africanidade desta religião, se preservam os significados negados no interior do cotidiano de seus ‘terreiros’, que proliferam nos centros urbanos.¹⁸

Os afro-brasileiros de tradição banto sabendo de tal necessidade começam a transformar a macumba, tornando-a umbanda. Podemos observar dois movimentos: um de ressignificação, que permitiria a legitimação das suas práticas religiosas, e um outro de resistência, no sentido de que há uma manutenção de diversos elementos da antiga macumba, mas que aparentemente são explicitados e concebidos de outra maneira, a partir da lógica vigente: “... os terreiros foram pouco a pouco assumindo estatuto de religiões, mas para tanto se abrigaram sob a rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela idéia de magia”¹⁹. A umbanda congrega um movimento dialético – resistência e reprodução – que faz com que ela tenha uma feição particular: a mutabilidade.

A constituição da umbanda

A umbanda surge e se desenvolve em centros urbanos e industrializados, onde cada terreiro dispõe e combina elementos de uma rica e variada tradição religiosa em torno de alguns eixos que não variam. A versatilidade ímpar encontrada na umbanda é fruto da mescla de tradições

¹⁷ Liana TRINDADE, *Construções míticas e história*, p. 192.

¹⁸ *Ibid.*, p. 192-193.

¹⁹ Paula MONTERO, *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*, *Novos Estudos*, p. 50.

que ocorreram na sua formação. Dentre estas tradições, podemos citar as culturas africanas, o catolicismo popular, o kardecismo, as tradições indígenas e as linhas orientais, que contribuíram para uma de suas características mais marcantes, o sincretismo religioso. Quando se fala da influência africana, esta influência é dividida em dois grupos africanos – bantos e iorubas (representada pelo candomblé). É possível afirmar que a umbanda possui uma mutabilidade tanto simbólica quanto ritual. Essa mutabilidade pode ser descrita tanto no que diz respeito a diferenças encontradas em terreiros de umbanda, como também nas mudanças que se processam ao longo do tempo dentro de um determinado terreiro²⁰, estando, este, em constante transformação.

Para Ortiz²¹, a umbanda é entendida como fruto das mudanças sociais que se efetuaram na direção da consolidação de uma sociedade urbano-industrial, mostrada através do seu universo religioso. A síntese umbandista conserva as tradições afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que as reinterpreta, normatiza e codifica. Há uma reconstrução das antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade.

Para ele, o nascimento da religião umbandista carrega em si um duplo movimento dinâmico: o embranquecimento (para subir individualmente na estrutura social, o negro precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco, correspondendo a um complexo de inferioridade do negro diante do branco) das tradições afro-brasileiras e o empretecimento (movimento da camada social branca em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras, uma aceitação do fato social negro e não uma valorização das tradições negras) de certas práticas espíritas e kardecistas.

Há de se levar em consideração as diferenças que encontram suas raízes no ritmo do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção da formação social. Talvez não seja por acaso que a umbanda se inicia no Rio de Janeiro e se desenvolve e legitima na cidade de São Paulo. Ortiz estuda como se realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional, esclarecendo como os valores afro-brasileiros se transformam para compor uma nova religião – a umbanda:

... o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira.²²

²⁰ Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda: mudanças e permanências*.

²¹ Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*.

²² Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 15.

A sociedade global aparece como modelo de valores e da própria estrutura religiosa umbandista. As transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizam em conformidade com os valores legítimos da sociedade global. A religião umbandista se legitima na medida em que ela integra os valores propostos pela sociedade global, uma vez que há uma relação, quase visceral, entre as representações religiosas e as classes sociais. A partir da macumba, assiste-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve em toda a nação brasileira. A umbanda aparece como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação. O que se vê não é mais um sincretismo afro-brasileiro, mas uma síntese brasileira, uma religião endógena.

A umbanda surge, portanto, como uma resposta simbólica das populações afro-brasileiras, que migraram para os centros urbanos no início do século XX, como forma de lidarem com a nova realidade que se apresentava. Constituiu-se em um instrumento religioso e simbólico de leitura de mundo, que manteve as tradições africanas (mesmo que transformadas), ao mesmo tempo em que permitiu, através da absorção de outras religiões, a sua legitimação e a sua aceitação social:

... não se trata de degradação mágica mas de construção mítica (Pretos Velhos, Caboclos, Exus nela foram elaborados), nem da atuação de feiticeiros individuais sobre uma clientela fragmentada, mas grupos religiosos constituídos como reação ao contexto social anômico, possivelmente ancorados em princípios e concepções de origem banto.²³

No nosso entender, em concordância com Negrão, fica difícil não se pensar na influência banto na formação da umbanda, pois a cultura negra não foi a mesma formada em São Paulo e em outros estados do país, já que os grupos que foram designados para cada lugar foram diferentes, o que imprimiu uma forma de culto também diferente. Os grupos bantos chegaram muito precocemente ao Brasil, sendo que vários aspectos de sua cultura foram assimilados, ressignificados e “naturalizados” dentro da cultura brasileira. A cultura banto possui uma lógica popular, mas que traz em si algumas especificidades.

A umbanda constitui, portanto, uma espécie de bricolagem, na qual cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova construção, conserva algo das estruturas de sua origem, que possuem uma matriz banto. Sendo assim, o conjunto sofre a influência maior de determinado pedaço, segundo o lugar e a importância que ocupe na nova estrutura. É possível perceber no ritual e no ambiente umbandista a presença de elementos diversos de várias religiões. Segundo Magnani, ela não se configura como uma degeneração dos cultos

²³ Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 37.

africanos ou do kardecismo, mas é o produto histórico de uma reelaboração de ritos, mitos e símbolos, que dentro de uma nova estrutura são ressignificados²⁴:

Portanto, ao falarmos de umbanda, não estamos falando de uma somatória de aspectos de várias religiões, sem que haja uma lógica e uma ligação entre eles. A umbanda surgiu para responder às necessidades de um grupo de indivíduos que chegaram as metrópoles em formação. Além disso, podemos pensar que dentro desta nova estrutura religiosa foram criados símbolos e rituais, provenientes do inconsciente, que buscaram responder às necessidades psíquicas daqueles indivíduos. Portanto, símbolos e rituais de outras tradições acabam por serem ressignificados.²⁵

A heterogeneidade presente na umbanda desde os seus primórdios não é abolida com passar do tempo, pois, segundo Cavalcanti, a umbanda não é uma religião em busca de forma, mas uma religião que tem uma forma particular, que conta como uma de suas características marcantes a heterogeneidade e a fluidez, que são compatíveis com o sistema simbólico e ritual estruturado.²⁶

Portanto, a umbanda deve ser entendida como uma síntese, isto é, a superação das contradições advindas de várias tradições religiosas através de um processo contínuo, que se faz de maneira lenta e gradual. Essa síntese religiosa feita pela umbanda traz em si: práticas religiosas dos bantos africanos, introduzidos no Brasil como escravos, combinadas com práticas religiosas de outros grupos africanos, em especial os iorubas; práticas religiosas do católico, em especial o popular, introduzidas pelos portugueses; práticas de espiritismo kardecista trazidas por imigrantes europeus; práticas religiosas indígenas fornecidas pelos índios, nativos do país; e ainda, influências orientais, tais como budismo, hinduísmo e xintoísmo. Por isso, a umbanda pode carregar as divergências regionais e culturais que existem na sociedade brasileira e também em uma sociedade de classes, sendo considerada por alguns autores uma religião tipicamente brasileira.²⁷

Quando se fala em umbanda, é importante destacar que ela reivindica para si o título de religião brasileira, uma vez que congrega as várias tradições culturais constituintes da formação do povo brasileiro – tradições africanas, indígenas e portuguesas -, e que com o tempo vai incorporando no seu repertório ritual e dogmático, as novas tradições que chegam ao Brasil, como as tradições kardecista e as orientais. Porém, ser considerada brasileira não exclui o fato de possuir uma matriz banto, que possui características peculiares, além de estar presente principalmente no Sudeste.

²⁴ Cf. José Guilherme Castor MAGNANI, *Umbanda*.

²⁵ Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda: mudanças e permanência*, p. 96.

²⁶ Cf. Viveiros de Castro CAVALCANTI, *Origens, para que as quero?*, *Religião e Sociedade*.

²⁷ Cf. Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda: uma religião brasileira*.

Considerações finais

Trabalhamos com a idéia de que a macumba, apesar de preservar com mais ênfase as estruturas africanas, não representou novas formas de inserção na sociedade em formação, portanto não se tornando utópica. Por outro lado, a umbanda significou esta utopia, uma vez que ela representou uma tentativa deste grupo de explorar novas possibilidades e novos desejos humanos, frente à nova realidade que se apresentou, sendo algo pelo qual vale a pena lutar, no caso, a tentativa de manutenção de aspectos religiosos através de processos de ressignificações. De qualquer forma, a macumba encontra-se na origem da umbanda, sendo que as duas possuem um estrutura cultural banto.

O nascimento da umbanda possui uma afinidade eletiva com a consolidação da sociedade urbano-industrial, com o fim da escravidão e com a separação do Estado da Igreja, que teve como uma de suas conseqüências a ida de ex-escravos para as cidades em formação. Grande parte destes escravos pertencia aos grupos bantos, que chegaram ao Brasil e que foram trazidos principalmente para o Sudeste. A umbanda, apesar de sua formação sincrética, sofre grande influência banto, o que pode ser percebido pela sua tendência à flexibilização e ampliação; pela culto aos antepassados, mesmo que na forma de estereótipos; pela continuidade existente entre vivos e mortos; pela culto baseado em estruturas familiares; pela união vital existente entre aqueles que pertencem a um determinado grupo, que se expressa através de uma corrente, por exemplo.

A religião que pôde ser vista como alienação da condição histórica do homem também pode, como a umbanda, carregar, para os afro-descendentes de tradição banto, um caráter ambíguo, pois ao mesmo tempo em que reproduz os valores da classe dominante, também contribui potencialmente para a resistência cultural e religiosa, produzindo uma metamorfose religiosa. Através da umbanda é possível o resgate de estruturas simbólicas dos bantos, que são perdidas com a entrada na sociedade urbano-industrial: a vida comunitária e a religião com a função de organizar e manter coesa a comunidade.

A formação da umbanda coloca os afro-descendentes de tradição banto como protagonistas, como fazedores de história, já que aponta para um dimensão utópica deste grupo cultural, enquanto uma tentativa de continuidade de sua cultura, mesmo que de maneira ressignificada. Foi uma tentativa de doação de sentido para a nova realidade que se apresentava. Fez-se utópica, uma vez que criou perspectivas novas para os bantos, dando-lhes a oportunidade de conquista de autonomia e de desenvolvimento da subjetividade. Ao resistir culturalmente, ressignificando aspectos, ela permitiu que o indivíduo deste grupo cultural se desenvolvesse não só individualmente, mas também na relação com o outro, proporcionando a sobrevivência da tradição através da tradução.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Trad. Maria Eloísa Capellato; Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTÍNEZ, Elda González. *Marginália Sagrada*. Tradução Rúbia Partes Goldoni; Sérgio Molina. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.
- CAVALCANTI, Viveiros de Castro. “Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda.” In: *Religião e Sociedade*, 13 (2): 84-101, 1986.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP – CER, 1987.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. 2^a ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências – uma análise simbólica*. São Paulo: EDUC – Fapesp, 2006.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.
- MUNGUELE KIYUNGU, Jean Baptiste. *Dinamismo cultural bantu e religião: o resgate das estruturas simbólicas bantu*. 199 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC/SP. São Paulo.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada – Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. 1^a reimpr. da 2^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte – Rio de Janeiro: Editora UFMG – IUPERJ, 2003.
- TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec – Terceira Margem, 2000.
- _____. *Construções míticas e história: estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade*, 1991. 271 p. Tese (Livre docência em Antropologia) São Paulo. USP.