



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS  
Campus de Ciências Socioeconômicas e Humanas  
Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades  
“Territórios e Expressões Culturais no Cerrado”

Marcos Antônio Ferreira dos Santos

**FRONTEIRAS RELIGIOSAS HÍBRIDAS:  
O ENTRE-LUGAR DA PRÁTICA DO UMBANDOMBLÉ GOIANO**

Anápolis  
2019

Marcos Antônio Ferreira dos Santos

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades, área de concentração: Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

Orientador (a): Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia

Anápolis

2019

Marcos Antônio Ferreira dos Santos

**FRONTEIRAS RELIGIOSAS HÍBRIDAS:  
O ENTRE-LUGAR DA PRÁTICA DO UMBANDOMBLÉ GOIANO**

Banca Examinadora

---

Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia  
Presidente / UEG-TECCER

---

Prof. Dr. Marcos Antônio Cunha Torres  
Membro Externo / UEG-Mestrado Profissional em Estudos Culturais, Memória e  
Patrimônio - PROMEP

---

Profa. Dra. Maísa França Teixeira  
Membro Externo / UEG

---

Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva  
Membro Interno/TECCER-UEG

Anápolis  
2019

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha mãe Ernestina Rosa dos Santos, pelo amor incondicional e por todos os sonhos que abdicou para que os meus realizassem.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu Pai Ôsálá, pelo equilíbrio que me sustenta no caminho da fé.

Ao meu amigo e companheiro de sempre Joelson Pontes Vieira, ao seu lado a vida é mais colorida e fácil.

Aos meus irmãos Cairo, Divina e Tiago e Saul por um amor que me faz tão importante.

Aos meus filhos Bruno Camilo, Herta Morato, Eliott Scaramal, Thiago Emanuel, Miguel Santos, Leandro Mendes, com vocês aprendi a amar e ser mais amado.

À querida amiga Mirtes Moreira, por acreditar muito, apoiar sempre e “chancelar” o começo dessa caminhada rumo ao futuro.

Ao amigo Ruber Rodrigues, por caminhar comigo por 24 meses, fazendo a caminhada parecer sempre mais leve.

Aos amigos e colegas do curso, em especial: Daniela, Lucas, Sara, Weberson, a alegria de vocês me alegrava.

Aos professores e à coordenação do Programa de Pós-Graduação do TECCER, pela atenção em esclarecer as dúvidas quando solicitados. Aos funcionários da Secretaria do Programa, pelos esforços em atender com muita presteza minhas reivindicações, necessidades e dúvidas.

Ao UEG pelos 12 meses de bolsa e a experiência de ser aluno bolsista.

Agradeço ao Instituto de Educação em Artes Prof. Gustav Ritter, nas pessoas de seu diretor Edmar Carneiro e Coordenador de teatro Edson Fernandes, pela compreensão às minhas necessidades, nesse momento de aprimoramento profissional.

A minha orientadora Maria Idelma, um agradecimento carinhoso por todos os momentos de paciência, compreensão e competência.

E um agradecimento mais que especial a Mary Anne Vieira Silva, com suas mãos dispostas e sorrisos sempre largos e escrachados, me fazendo rir também. Que Oyá lhe sopre os ventos da sorte e da felicidade que você merece.

Enfim, a todos aqueles que de uma maneira ou de outra contribuíram para que este percurso pudesse ser concluído. *Adupè ó!*

## EPÍGRAFE

Bará inicia, Oxalá termina.

## RESUMO

Na dissertação intitulada *Fronteiras religiosas híbridas: o entre-lugar da prática do Umbandomblé goiano*, procura-se entender as contribuições sobre as religiões afro-brasileiras na produção acadêmica goiana e em cenário nacional, além de explicitar o processo de hibridização, por meio das ações dos praticantes em um lócus de fusão entre a Umbanda e o Candomblé, formando o que chamamos de entre-lugar das práticas do sagrado afro-brasileiro. Há assentimento na literatura sobre as religiões afro-brasileiras que indicam uma intensa dificuldade no estabelecimento de fronteiras rígidas entre os cultos afrodiaspóricos. Direcionamos o caminho metodológico, pela teoria pós-colonial, via as narrativas dos representantes/líderes de casas, estudiosos e adeptos das religiões afro-brasileiras. Reforçamos aqui a importância dos discursos para entender a aplicabilidade do conceito de hibridismo. É crucial nesse estudo conhecer a quem se pergunta, e suas respostas, pois essas sempre geram falas contraditórias, a favor e contra para quem a identidade é atribuída. Diante da complexidade ocorre a investigação de reconhecer e de se entender as negociações das diferenças e pertencas nas religiões afro-brasileiras e de que forma a elaboração do conhecimento da religião do Umbandomblé é tratado nos estudos científicos? Como eles se influenciam se adaptam e se antagonizam no curso das experiências compartilhadas? Essas respostas finalizam o referido estudo.

**Palavras Chaves:** religião, fronteiras, hibridização, umbanda, candomblé

## ABSTRACT

In the present dissertation entitled *Hybrid religious borders: the in-between place of the Umbandomblé practice in Goiás*, we intend to understand the contributions to the academic production about Afro-Brazilian religions in Goiás and on a national level, as well as to make explicit the hybridization process by means of the actions of the practitioners in a locus of fusion between Umbanda and Candomblé, which produces what we call an in-between place of the Afro-Brazilian sacred practices. There is a consensus in the literature about Afro-Brazilian religions on the intense difficulty in establishing rigid borders between the Afro-diasporic cults. We direct the methodological path through the post-colonial theory relying on narratives of the representatives/leaders of the temples, scholars and followers of Afro-Brazilian religions. We emphasize the importance of speech in understanding the applicability of the concept of hybridism. It is crucial in this study to know who to ask to and her answers, once these always yield contradictory utterances in favor and against the one to whom the identity is attributed. Given the complexity of the subject it is decisive to understand the negotiation both of differences and of belonging in the Afro-Brazilian religions and in what way the elaboration of knowledge in Umbandomblé is treated in scientific studies. How do they adapt, influence and antagonize each other in the course of the shared experiences? We intend to answer these questions by the end of the present study.

**KEYWORDS:** religion, borders, hybridization, umbanda, candomblé

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Principais distinções rituais entre o Candomblé e a Umbanda.....	29
Figura 2 - Influências e denominações regionais das religiões afro-brasileiras.....	30

## SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO - “Abrindo os trabalhos: <i>Laroiè!</i> ” .....	11
2.	PARTE I - Fenômeno da hibridação das religiões afro-brasileiras no contexto goiano.....	19
2.1.	CAPÍTULO 1 - Práticas híbridas nos discursos acadêmicos: o caso do Umbandomblé.....	26
2.2.	CAPÍTULO 2 - A construção e aplicabilidade do conceito de hibridismo nas chamadas religiões afro-brasileiras.....	37
3.	PARTE II - Sentidos da fronteira das religiões afro-brasileiras nos discursos dos notórios saber.....	51
3.1.	CAPÍTULO 3 - Tecendo os finos fios de universos religiosos: visões sobre as fronteiras religiosas entre Umbanda e Candomblé. <i>Okè arò!</i> .....	54
3.2.	CAPÍTULO 4 - Trajetória híbrida e o lugar de enunciação. <i>Arò bóbò yí!</i> .....	68
4.	CONSIDERAÇÕES FINAIS - “Fechando os trabalhos” Então... O que seriam as fronteiras religiosas? <i>Èpi molè!</i> .....	90
5.	REFERÊNCIAS.....	95

## INTRODUÇÃO

### “Abrindo os trabalhos: *LAROIÊ!*”

A dissertação intitulada *Fronteiras religiosas híbridas: o entre-lugar da prática do Umbandomblé goiano* é um estudo que procura escavar, em sua primeira parte, a produção acadêmica goiana e as contribuições em cenário nacional sobre as religiões afro-brasileiras, além de deslindar nas falas dos notórios/líderes o processo de hibridização que resulta em fusões de práticas religiosas. O Umbandomblé centra nesse campo de fusão entre a Umbanda e o Candomblé formando o que chamaremos de entre-lugar das práticas do sagrado afro-brasileiro.

Inicialmente precisamos situar pontos tensos e complexos nos referidos estudos sobre as terminologias, religiões de Matriz africana e/ou afro-brasileiras e apontar a forma empregada para o presente estudo. Esses jargões, ainda, estão atrelados aos múltiplos preconceitos e as dificuldades encontradas para defini-las e caracterizá-las, apresentando-se dentro de fecundos debates nas áreas das ciências humanas. As religiões citadas se configuram por pluralidades de significados e sentidos, ligadas aos seus diversos campos simbólicos. Na contemporaneidade, essas também ganham notoriedade e popularidade, em decorrência de inserções no cotidiano dos segmentos sociais e em situações que as tornam visíveis, tais como festivais, eventos culturais e artísticos e datas comemorativas.

Estudá-las não é tarefa das mais fáceis, especialmente por causa da ausência de uma forma única de rito e, sobretudo, pela ausência de pilares doutrinários e sacramentados pela escrita comumente disseminada nas religiões abraâmicas (SILVA, 2005; VIEIRA SILVA, 2013; RIVAS NETO, 2013; PENA, 2014) e, por último, devido à pluralidade dos universos simbólicos. Temos que destacar que o híbrido marca as construções culturais nessas religiões, em todas sem diferenciação, de matriz africana versus/ou afro-brasileiras. Quando ressaltamos o Candomblé ou a Umbanda caracterizamos-las como religião, a fusão dessas duas, que já são híbridas, possibilita a organização de várias práticas do sagrado.

Na presente dissertação, propomos, num primeiro momento, interpretar a aplicabilidade do conceito de Umbandomblé como uma fusão religiosa que se relaciona, sobretudo, aos entendimentos conceituais do hibridismo e de fronteiras simbólico-religiosas. Em um segundo momento, fazemos o reconhecimento dos

contextos de produção das práticas que evidenciam as configurações híbridas dos cultos autointitulados, a priori, como Candomblé e como Umbanda, por meios de estudos e discursos dos notórios-pesquisadores.

Esse hibridismo notadamente permite reconhecer a existência, em Goiânia, daquilo que é reconhecido como fronteiras religiosas afro-brasileiras. É importante observar que essas são reconhecidas por múltiplos discursos, seja no plano popular, seja no acadêmico, e de forma tímida entre os praticantes, pelas quais não são legitimadas.

Ressaltamos o Umbandomblé, em especial, nas obras de autores como Prandi (2011), Oro (2002), Capone (2009) e Negrão (1996), e em produções goianas, como as de Ulhoa (2011), Torres (2009/2015), Nogueira (2009), Vieira Silva (2013), Pena (2014) e Teixeira (2009). O termo aparece comumente de forma escamoteada em nota de rodapé, o que gera uma lacuna importante a ser evocada para ampliar os estudos atuais. O uso desse jargão para os autores ocorre em contextos distintos e em épocas diferentes; em geral, eles o designam ligado às experiências que acontecem a partir da mistura entre Candomblé e Umbanda, que muitos desses só vinculam a mistura ao *Omolocô*<sup>1</sup>.

Esta mistura citada dentro do universo afro-religioso ocorre nos domínios de fronteiras ora definidas em Casas de Candomblé de nação Angola, ora negadas nas Casas de Candomblés de Ketu. Portanto, centramos nos seguintes questionamentos: como o Umbandomblé aparece na produção acadêmica? Quais são os posicionamentos dos notórios-pesquisadores/líderes de ilê-axés diante da existência da fronteira religiosa afro-brasileira? Como compreender o entre-lugar das fronteiras híbridas? Como se constrói um lugar de enunciação de um notório-líder de terreiro híbrido?

No presente texto, o campo teórico do Pós-Colonialismo permite apreender as concepções simbólicas e marcos temporais do surgimento dessas religiões, no Brasil e em Goiânia. Pela característica de transversalidade do estudo, as leituras conduzem para a interdisciplinaridade, uma vez que essa via permite percorrer vários campos do conhecimento, como a História, a Sociologia e a Antropologia. As relações simbólicas inerentes ao sagrado afro-brasileiro evidenciam a cultura como

---

<sup>1</sup> O *Omolocô* é uma religião afro-brasileira, de culto aos Orixás e que mantém tradição iniciática e forte presença de entidades, dentro da ancestralidade, como caboclos e pretos velhos.

um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo, além dos universos místicos (PESAVENTO, 2012, p. 15).

O caminho teórico escolhido liga várias bases de interpretações, por meio das experiências em contextos passíveis de serem decodificados por diversos universos simbólicos. As fronteiras religiosas não se esgotam na mera descrição de como se revelam, mas se complementam pela interrogação sobre sua ocorrência, que aparece “não mais como um espetáculo a ver, mas como um texto a compreender e a interpretar” (VALLE, 1988, p. 42).

Os estudos pós-coloniais possibilitam a compreensão das fronteiras via a elaboração de contextos de oposição ao primado binário, que tanto hierarquiza sujeitos quanto culturas. Dentre os autores dos estudos pós-coloniais, apresentamos Spivak (2010) que contraria o essencialismo anticolonial, Bhabha (1998) com sua crítica ao eurocentrismo e Said (1995), um dos precursores do pós-colonialismo, que realiza em suas obras várias críticas à submissão das ciências humanas ao imperialismo norte americano. Na América Latina em várias obras destacamos Aníbal Quijano, Eduardo Galeano, Paulo Freire e Celso Furtado e Frantz Fanon que também fazem leituras críticas às práticas coloniais que negaram, violentaram e dizimaram várias populações nativas.

Chamamos, em específico, nessa dissertação de fronteiras religiosas, as ritualísticas e representações decorrentes do Candomblé e da Umbanda que se hibridizam, por meio das ações dos praticantes. Situaremos nesse estudo, os conceitos de hibridização e entre-lugar propostos pelos pós-coloniais como Canclini (2013) e Bhabha (1998), esses nos amparam para o entendimento das estruturas dessas ritualísticas e “interpretação das relações de sentido que se reconstroem nas misturas” (CANCLINI 2013, p. 24). As fronteiras religiosas configuram-se a partir da mistura, vislumbrando o cenário panorâmico no qual “as reivindicações hierárquicas de originalidade ou ‘pureza’ inerentes às culturas são insustentáveis” (BHABHA, 1998, p. 67).

Torna-se importante, nesse, aplicar o conceito de entre-lugar, a partir das ideias de Homi Bhabha. Vários pensadores vinculam esse autor ao grupo de estudiosos da cultura dita Pós-Colonial. Bhabha, em sua obra *O Local da Cultura*, reconhece que o conceito de entre-lugar relaciona-se às teorias do relativismo cultural e multiculturalismo.

Homi Bhabha (1998, p. 67), reconstrói as teses das sociedades dominantes e recoloca críticas ao pensamento social que promoveu historicamente o silenciamento das vozes dos grupos que vivenciaram e vivenciam os imperativos da dominação. Dentre esses sujeitos, estão: as mulheres, os portadores de sexualidade desviante e as sociedades coloniais e pós-coloniais. Bhabha postula, em seus debates e estudos, as possibilidades da coexistência da diversidade e das diferenças socioculturais, políticas, de gêneros, entre outras.

Relaciona suas críticas aos processos de negociação do subalterno, em um local de entremeio, designado por entre-lugar, ou seja, “fronteira cultural, na qual se pode observar o choque das diferenças e as descontinuidades de universos culturais, semânticos e imagéticos que se traduzem em embates políticos” (BHABHA, 1998, p.107).

Com propósito de promover reflexões a partir de Canclini (2013), nesse estudo, recorreremos ao que ele chama de hibridização. A noção que surge a partir da crítica teórica sobre a questão da representação, centrada no pensamento ocidental contemporâneo, decorrente do capitalismo multinacional e dos seus fluxos globais de desterritorialização.

Os múltiplos processos afrodiaspóricos ocorridos no Brasil desencadearam fluxos de pessoas, mercadorias e trocas culturais que resultaram na formação de mesclas diferenciadas dadas tanto em ajustes ou negociações quanto na sujeição do outro. Logo, os contextos históricos para Canclini são identificados como fenômeno da “heterogeneidade multitemporal” (1995, p.72). O cerne das questões apontadas pelo autor volta-se para as lógicas das “culturas populares, a recepção e o consumo de bens simbólicos e a hibridação cultural, gerados pela heterogeneidade multitemporal” (p.72).

A ausência de uma política reguladora para o reconhecimento das culturas híbridas, nos países latino-americanos é a tônica de suas reflexões, a partir do eixo tradição/modernidade/pós-modernidade. No território brasileiro o hibridismo é desencadeador de combinadas mesclas interculturais. No caso, as práticas nativas indígenas, as dos povos colonizadores e colonizados advindos de vários continentes, em especial o africano.

Logo, o não reconhecimento dessa fusão de mesclas elabora, sobretudo no século XX, discursos identitários que se centram em essencialismos de purismos culturais. Quando falamos de pureza ritualística, consideramos as reivindicações de

alguns segmentos afro-religiosos que defendem a separação ritual entre candomblecistas e umbandistas. Em contraposição a essa visão de pureza, enxergamos a cultura como algo dinâmico e aberto a constantes transformações, sendo, portanto, híbrida, rompendo com a abordagem colonialista hierarquizante de cultura.

Conforme já ressaltamos, o formato do Umbandomblé será à base do presente estudo. Autores consagrados dos estudos afro-religiosos, como Prandi (2011), Negrão (1996) e Capone (2009) destacam a prática como parte do conceito de *continuum religioso* adotado no estudo.

Capone (2009) propõe que, entre o pólo Kardecista e outro pólo composto pelo Candomblé reafrikanizado, existem diversas religiões que abrangem o *continuum religioso*; entre elas, está o chamado “Umbandomblé”. Podemos entender, então, que esta prática está localizada entre o espiritismo representado pela incorporação das entidades umbandistas e o Candomblé na presença dos Orixás e suas cosmogonias. Deste modo, torna-se uma prática fronteira, na qual as identidades são transitórias e podem ser negociadas, uma vez que entendemos identidades como “abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas” (HALL, 1997, p. 46). Essas identidades demarcam-se nas falas dos notórios e pesquisadores das religiões afro-brasileiras, vozes que revelam os complexos processos de hibridização.

Embora as fronteiras entre as práticas não estejam bem definidas, elas existem. Acreditamos na existência de fronteiras simbólicas que se caracterizam por sua amorfia. Vieira Silva (2013), contribui para nossa compreensão ao referir-se aos lugares sagrados internos e externos das religiões afro-brasileiras. Esses espaços se apresentam por fronteiras dadas pelos assentamentos, entidades e Orixás. É possível que essa configuração do Umbandomblé apareça de modo particular em casas onde Orixás e entidades ocupem o mesmo espaço, mas os ritos reivindicam, por conseguinte, lugares diferentes em termos de conformações visuais e territoriais.

Na literatura sobre as religiões afro-brasileiras, há a concordância sobre a dificuldade em se estabelecer fronteiras rígidas entre os cultos afrodiaspóricos, sobretudo, há a inferência de que seus adeptos tendem a atribuir valor negativo aos processos de hibridação que rompem tais fronteiras.

Entretanto, essa conformação não é assumida de forma aberta por seus adeptos, o que pode ser um forte fator para invisibilização e negação desta prática.

A negação deve-se, sobretudo, ao discurso privilegiado da pureza africana, mas também à atribuição de aspectos de inferiorização às entidades da Umbanda em relação aos Orixás,

o Candomblé é dividido em várias nações: Ketu, Jejê, Efon, Ijexá, Angola, Caboclo. Algumas são tidas como mais “tradicionais”, “puras”, “ortodoxas”, que outras. Mas, na prática, essas categorias se constituem como disputas simbólicas (“o misturado é sempre o outro”), e não correspondem com a realidade ritual (CAPONE, 2009).

Os processos híbridos permitem a reconfiguração em Goiânia de práticas intersticiais, ora Candomblé, ora Umbanda, com princípios teogônicos divergentes e que se mesclam por formas peculiares do que se reconhece por Umbandomblé.

Para apreendermos esses interstícios, recorreremos ao método da observação participante e interpretação que permitem decifrar a imbricada teia de significados, uma vez que, “o pesquisador deve ele mesmo atuar no campo de sua própria pesquisa, e que esse trabalho de observação direta é parte integrante da pesquisa” (LAPLATINE, 1989, p. 75).

Desta forma, estamos de acordo com Laplatine quando compara o pesquisador como um hóspede,

que está inserido no *lócus* da pesquisa não como um mero informante, mas sim como partícipes que pretendem conviver com os sujeitos pesquisados, neste sentido, o trabalho de campo é a própria fonte da pesquisa” (Idem, 1989, p. 76).

A partir desse campo metodológico objetivamos construir os tópicos da dissertação, centrados nas falas dos notórios em que se evidenciam o hibridismo entre estruturas do Candomblé e Umbanda, as entrevistas permitiram descrever e abarcar as fronteiras discursivas e simbólicas. As entrevistas permitiram recorrer ao método histórico para entender as concepções dessas religiões, via a utilização da técnica de pesquisa bibliográfica no sentido de explorar o tema a partir de literatura e estudos já existentes.

As entrevistas com os informantes constituem um conjunto de falas que conformam o entre-lugar, uma vez que as interlocuções se dão com os praticantes e os próprios pesquisadores. A principal justificativa para a escolha desses informantes deu-se por suas pesquisas no campo das comunidades religiosas afro-

brasileiras, por serem iniciados(as) e ainda por participarem nas universidades, nos terreiros e espaços institucionais do governo em situações que envolvem construções de documentos, leis, eventos. Para eles(as) e outros, foram as políticas de ação afirmativa visando atenuar as situações de perseguições, que muitas vezes caracterizam as intolerâncias, racismos, direcionados aos adeptos. Por se tratarem de religiões iniciáticas, de transe, e ainda por estabeleceram-se por relações intrínsecas de poder hierocrático, elas são vistas de forma inferior a demais religiões, sobretudo, no Brasil, a cristã. Mediante, esses postulados a dissertação se estrutura em duas partes com dois capítulos cada uma delas.

A primeira parte, intitulada *O fenômeno da hibridação das religiões afro-brasileiras no contexto goiano*, onde realizamos reflexões dos efeitos das colonialidades de poder sobre os sujeitos e as práticas culturais que são vistas como subalternizadas e invisibilizadas no território goiano. Nesses dois capítulos são ordenados e concatenados sobre a) práticas híbridas nos discursos acadêmicos e b) construção e aplicabilidade do conceito de hibridismo nas chamadas religiões afro-brasileiras.

Nessa parte, nos pautamos nas teorias pós-coloniais a aplicabilidade e compreensão do Umbandomblé enquanto fenômeno híbrido. Nesse capítulo, consideramos o pós-colonialismo como meio que possibilita novas situações de reflexão e de posicionalidades de agentes que geram outras interpretações intersubjetivas das realidades socioculturais, contrárias àquelas tidas por dominantes. A empreitada desse reconhecimento teórico-conceitual ocorre devido às situações de dominação ou rejeições de ordens culturais no Estado de Goiás.

Na segunda parte, *Os sentidos das fronteiras das religiões afro-brasileiras nos discursos dos notórios saber*, tratamos a questão da desconstrução da polaridade entre *ser puro* e *ser misturado*, na categorização do Umbandomblé como um *lócus* de religião. As fontes orais permitem a construção dos discursos sobre as fronteiras religiosas, e, para tanto realizamos entrevistas com líderes e/ou praticantes de casa e notório/acadêmico, a saber: Prof. Dr. Marcos Antônio Cunha Torres, (professor da Universidade Estadual de Goiás e Babalorixá), Mariléia Ferreira da Silva (Yálorixá Lea de Oxumarê, administradora empresarial). Nessa parte, primamos por valorizar o lugar de enunciação de falas dos notórios-saber, que também são estudiosos do tema. Para tanto encadeamos os seguintes capítulos: a)

*Tecendo os finos fios de universos religiosos: visões sobre as fronteiras religiosas entre Umbanda e Candomblé e b) Trajetória híbrida e o lugar de enunciação.*

Nestes, destacaremos trajetórias pessoais e de iniciação dos informantes sobre suas inserções nas religiões afro-brasileiras e os reconhecimentos das fronteiras das práticas do sagrado. As falas tornam-se centrais para a compreensão do entre-lugar e dos hibridismos, traduzimos, ainda, que tais conceitos se aplicam em uma contingência simbólica e discursiva, combinando elementos que configuram a complexa tessitura desses segmentos religiosos. Percebemos durante as entrevistas que situações escapam às sujeições essencialistas e que eles transgridem as fronteiras culturais traçadas para definir as culturas de forma estática.

**PARTE I**

**O FENÔMENO DA HIBRIDAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO- BRASILEIRAS  
NO CONTEXTO GOIANO**

Na primeira parte, recorreremos às teorias pós-coloniais por considerar que elas não se ocupam apenas da compreensão das novas dinâmicas de dominação, mas possibilitam situações de reflexão e de posicionalidades de agentes que promovem outras interpretações intersubjetivas das realidades socioculturais, contrárias àquelas tidas por dominantes.

Entendemos as perspectivas pós-coloniais a partir da concepção de que essas,

(...) emergem dos testemunhos e dos discursos das “minorias” dentro das divisões geopolíticas, elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas das nações, raças, comunidades, povos, (BHABHA, 1998, p. 239).

As teorias pós-coloniais contribuem para novas visões no seio das ciências sociais na atualidade; delas deriva o entendimento de que, nas Américas, sobretudo a sul-americana, ocorreu e ocorre a consolidação do colonialismo europeu. Comumente, o processo imputa o desconhecimento de culturas que não foram idealizadas em tal imperativo dominante.

Nas ciências sociais, a racionalização do pensamento weberiano desconsidera o primado de que a ciência moderna é aprisionada no modelo europeu; pelo contrário, apoia-se no argumento de que as experiências vivenciadas na África, nas Américas e na Ásia apontam que o colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação, e sim, antes de tudo, o começo do tortuoso, mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento e à modernização; igualmente, “o imaginário colonial tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico” (CASTRO-GOMEZ, 2005).

Diante do estudo das culturas afro-brasileiras, temos a posição de que as teorias pós-coloniais emergem para o tratamento, uma vez que as mesmas põem na análise o debate da experiência colonial na formação das relações culturais. Inferimos que o colonialismo reforça as relações de poder, que, por sua vez, geram o poder disciplinar como caracterizador das sociedades e das instituições ditas modernas.

O poder é central nas teses pós-estruturalistas e se liga à intensa crítica à ideia de representação, construída pelos conceitos de alienação e consciência de Karl Marx. A ideia de representação surge associada aos constructos promovidos pelos sistemas políticos e econômicos e, na atual conjuntura dos espaços e da vida dos sujeitos sociais, as representações se caracterizam por situações, normas e leis que disciplinam os lugares e os indivíduos, ou melhor, formas diluídas de poder.

Diante disso, elas são na realidade, formas específicas de poder, micropoderes disciplinares. Em contextos coloniais, são inúmeras as representações que recaem sobre os corpos dos sujeitos que vivenciam ou partilham de experiências vistas como não dominantes. O corpo é a dimensão espacial dos imputos do poder e, aqui, o poder disciplinar.

As ideias do filósofo mencionado não se constituíram uma teoria universal do poder; o entendimento do mesmo é dado na ordem cotidiana - na prática, na vida. O corpo é sujeitado ao poder das instituições, padrões, controles normatizadores e, por sua vez, o próprio poder é materializado por infinitas formas de dominação e subalternidades.

Ao entrarmos no cotidiano dos sujeitos e espaços do Umbandomblé, percebemos que, fora dos ilês, os códigos e os símbolos que lhe dão identidades geralmente situam-se nos efeitos da dominação de determinados segmentos sociais, ora representantes dos campos religioso/racial, educacional, ora político-econômico.

O poder emerge como categoria que se efetiva por controles minuciosos do corpo, isto é, através dos gestos, das atitudes, dos comportamentos, dos discursos e dos hábitos e espaços de ritualísticas.

É com esse pensamento que reafirmamos que o debate pós-colonial consiste em considerar que os discursos construídos legitimam relações de poder e que, portanto, produzem novas probabilidades analíticas. Essas, por sua vez, se

colocam no campo de possibilidades de ruptura da ordem epistêmica ou da ordem cotidiana.

Os estudos pós-coloniais fazem oposição aos binarismos maniqueístas de cunho religioso, político, racial, gêneros e outros, e também às hierarquizações estabelecidas no âmbito das relações cotidianas e culturais. As variadas vias metodológicas contribuíram para a chamada epistemologia do Sul – o pós-colonialismo. O debate pós-colonial consiste em última instância, ponderar que os saberes edificados,

cimentam e legitimam relações de poder e que, portanto, engendrar novas perspectivas analíticas – tendo como elemento axial uma ruptura epistêmica que em linhas gerais diz respeito ao rechaço às perspectivas eurocêntricas de explicação da realidade – não se reduz apenas a um propósito interpretativo, mas eminentemente político. Exatamente por isso a teoria pós-colonial possui significativa influência do chamado “desconstrutivismo francês”, que tem, em Jacques Derrida, Michel Foucault, e Gilles Deleuze, seus principais nomes. É este o sentido do termo *différance* empregado por Bhabha, assim como por outros pensadores pós-coloniais (XAVIER; VIEIRA SILVA, SCARAMAL, 2015, p. 54)

O pós-colonialismo não se circunscreve apenas à geopolítica asiática e africana, mas também está assente nos debates das Américas. Como exemplo, toma-se Edward Said, fundante do pós-colonialismo na América do Norte, com sua obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007), que contribui com contestes à subserviência das ciências humanas ao imperialismo.

Nos estudos pós-coloniais, notamos trajetórias de contato ou fronteiras, em detrimento do esforço de produção discursiva, longe, de modo relativo, dos grillhões ocidentais, mas também trajetórias de rupturas devido às especificidades contextuais e intencionais de seus sujeitos, como é o caso dos estudos culturais com o pós-colonialismo.

Nessa empreitada, o pós-colonialismo possibilita pensarmos com Pezzodipane (2013), quando diz que essa teoria serve de base para analisar a história não mais única e indiscutível, mas sim plural e reescrita por meio das vozes silenciadas, de modo que seja possível revisar as dicotomias e binarismos presentes nos discursos coloniais. Assim, a tarefa dessa desconstrução de discursos considera a ação humana como elemento influenciador da cultura.

Tal reconhecimento teórico-conceitual contempla as ocorrências de dominação ou rejeições de ordens culturais. Como se dão essas rejeições? Podemos citar as violências simbólicas e por vezes físicas, praticadas pelos evangélicos-pentecostais no tratamento da constituição da identidade religiosa das práticas afro-brasileiras. No trato com os praticantes de outros credos, os evangélicos, ao apregoar a mensagem da Salvação, tentam convencê-los que a perdição, o pecado são as condições que esses outros passarão na eternidade,

a mensagem da Perdição antecede necessariamente a mensagem da Salvação. No trabalho do convencimento, por meio do discurso, o evangélico-pentecostal realiza a negatificação semântica das práticas religiosas que não coadunam com sua visão de mundo. Desse modo a manifestação de intolerância por parte dos evangélicos se configuraria como uma manifestação de sua religiosidade própria e não seria entendida pelo evangélico-pentecostal (agente de subalternização) como um ato execrável de desrespeito, mas, antes, como um mandamento basilar que, de acordo com seu modo de ver, quando efetivado, poderá ser a última chance de salvação para o “perdido pecador”. O evangélico-pentecostal crê não estar aberto às influências de outros discursos religiosos, sendo que sua postura monotópica em relação à verdade espiritual arrefece o diálogo e a convivência pautada no respeito com outras religiões e formas de religiosidades, (RAMOS, 2009, p. 4).

Assistimos, assim, a cenas cotidianas de como determinadas práticas culturais são vistas por constructos de linguagem que fazem alusão aos significados e significantes negativos; destacamos, os constantes ataques aos terreiros, ao sagrado do Outro. Para o caso dos praticantes da mescla híbrida - Umbandomblé, os reconhecimentos das práticas afro-brasileiras se dão no paralelo dos discursos entre os segmentos hegemônicos que negativam e subalternizam os Outros, e aqueles que não partilham de conjuntos de crenças e saberes dos colonizadores.

A linguagem para os pós-coloniais é central à medida que, por meio dela, situações de subversão da ordem das coisas, dos conceitos e dos constructos eurocêtricos podem ocorrer nas gretas da sociedade. É por meio dela também que se fazem os exercícios que, fundamentalmente, operam como componentes políticos de reconhecimentos identitários. Acreditamos, ainda, que as lógicas que imputam preconceitos e discriminações podem se romper com novos enunciados que adotam o reconhecimento do Outro.

Quando situamos a sociedade brasileira no campo cultural, percebemos que as mesclas forjadas no período da colonização promoveram, nas fissuras da mesma, formações híbridas, que ora emergem das culturas hegemônicas, ora das culturas subalternizadas.

Ao tratar do conceito de cultura ligado ao conceito de sociedade, no caso brasileiro, apreendemos a operacionalidade do que Walter Mignolo chamou de “sistema-mundo moderno/colonial” (2000, p. 3), quando se refere às estruturas que constituem o Estado Moderno, uma vez que nessas relações de poder se perpetuam e consolidam as relações mundiais. Em acordo com esse imperativo, os dispositivos de poder geram esse sistema-mundo moderno/colonial, a partir das *colonialidades de poder*.

Recorremos a autores como Quijano (2010) e Castro-Gómez (2005), por considerá-los fundamentais para compreensão desse conceito. Mas, postulamos que tal categorização é tratada tangencialmente no bojo do estudo. A colonialidade de poder relaciona-se aos dispositivos formais e não formais que exercem sobre os grupos subalternizados o poder disciplinar e normativo advindo de uma concepção hegemônica de segmentos étnicos, religiosos, culturais e/ou políticos, e, ainda, econômicos.

Na dissertação permite criticar as heranças coloniais que ainda se fazem presentes nas sociedades contemporâneas, em especial nas nações latino-americanas. Tal conceito recupera a ideia foucaultiana de *poder disciplinar*, referindo-se à existência de um poder geral, ditado ou não por leis, que condiciona a vida do indivíduo na sociedade (VIEIRA SILVA, 2013).

O referido poder revela os dispositivos pan-óticos erigidos pelo Estado Moderno, que se inscrevem numa estrutura mais ampla, de caráter mundial, configurada pela relação colonial entre centros e periferias. Quijano (2010) destaca que esses dispositivos acontecem em sociedades antes colonizadas – sobretudo na América Latina – reproduzindo o modelo europeu de sociedade, de produção e de vivência.

As ações de Colonialidade de Poder se fazem a partir das relações de dominação em locais em que as hierarquias sociais foram bem determinadas e envolvem os construtos étnicos, raciais e socioculturais. Os critérios definidores desse padrão não possuem lógica definida; emergem, geralmente, nas práticas cotidianas.

As diásporas africanas no Brasil favoreceram a formação de novas identidades, ora de conotação racial e econômica, ora religiosa. Na medida em que as relações sociais configuram tais identidades, elas se associam às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ligadas ao padrão de dominação que se impõe.

Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado,

as noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. Ambas as identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente. A comunicação entre elas não pode dar-se no âmbito da cultura – pois seus códigos são impenetráveis– mas no âmbito da realpolitik ditada pelo poder colonial (CASTRO–GOMEZ, 2005, p.102).

É a partir desse modelo que vemos as religiões afro-brasileiras tratadas no território nacional. Antes de versarmos sobre o Umbandomblé, de forma específica, necessitamos remontar as concepções de termos como: religiões de matriz africana (Candomblé) e afro-brasileiras (Umbanda) as quais formam essa prática híbrida.

Para Vieira Silva, os sagrados de matriz africana e afro-brasileira “são termos que chamam prolixas discussões sobre os processos a que foram submetidos os espaços colonizados” (2013, p. 13). Por um lado, o termo de matriz africana relaciona-se ao Candomblé e é assente na cultura africanizada de tradições, essencialmente ligado ao culto aos Orixás, ou seja, as advindas da região yorubana, atual Nigéria e Benim. “O Candomblé de origem yorubá é uma forma social religiosa constituída, eminentemente, associada à diáspora africana no Brasil” (*Idem*, 2013, p.13).

Para a autora, é importante situar, terminologicamente, essas religiões no âmbito dos estudos acadêmicos sobre

o sagrado africano por estarem relacionadas ao que Mignolo (2000) considerou sobre o imperativo weberiano que oblitera a colonialidade do poder escrito sobre o oral. As religiões de matriz africana sempre foram associadas às inferências de conceitos e categorizações

eurocêntricas, tais como primitivo e inferior (VIEIRA SILVA, 2013, p.17).

Por outro, as religiões denominadas de afro- brasileiras,

por situações de conversões sociais com o viés iluminista europeu e cristão, seja de orientação católica ou espírita kardecista, constituir-se-iam na estrutura das práticas menos primitivas, porém não menos bárbaras, supersticiosas e atrasadas (Idem, 2013).

As religiões de matriz africana e as afro-brasileiras marcaram o pensamento sobre o Outro, as primeiras no século XIX, e as segundas no século XX; elas associaram-se ao catolicismo, seja ortodoxo ou popular, e ao espiritismo kardecista, e também assinalaram formas interpretativas, categorizadoras de práticas inferiores. Nesse sentido, tanto o Candomblé quanto a Umbanda são casos exemplares.

Isto dito, ressaltamos que, ao serem construídas no contexto da diáspora, forjaram relações sociais fraturadas pelo impositivo político colonial que as une. O sagrado que remete a essas religiões é bricolado pelas experiências e/ou manifestações do sagrado local, seja de influência indígena, seja de influência europeia. No entanto, esse aspecto de hibridação não é homogêneo para todas as manifestações religiosas, o que faz com que, hoje, umas sejam mais mescladas que outras. Com esse entendimento, trataremos do aparecimento do termo Umbandomblé.

## CAPÍTULO 1

### PRÁTICAS HÍBRIDAS NOS DISCURSOS ACADÊMICOS: O UMBANDOMBLÉ

Devido à amplitude teórica de definir o híbrido, demarcaremos os trabalhos acadêmicos goianos que tocam ou ressaltam o termo Umbandomblé. Justificamos esse recorte por reconhecermos que o mesmo liga-se a uma das principais práticas híbridas que compõe o universo religioso afro-brasileiro e, ainda, por entendermos que os reconhecimentos de territórios e de lugares de pertença são complexos para os adeptos que praticam e autodeclaram suas vivências híbridas. Essa mescla assume, dentro dos terreiros e em suas ritualísticas, situações de negação.

Pautados por um arcabouço teórico de perspectiva pós-colonial, acreditamos contribuir para os estudos afro-religiosos no sentido de possibilitar a abertura de olhares sobre o hibridismo que constitui esse campo religioso goiano.

Enfatizamos que, seja pelo discurso que reivindica o *purismo* africano às práticas do Candomblé, seja pela naturalização da ausência de fronteiras ritualísticas, no caso da Umbanda, a mescla das práticas desses dois campos ainda não foi suficientemente problematizada nas pesquisas brasileiras. Estamos nomeando essa mescla por aquilo que se reconhece por Umbandomblé. Neste ponto é que pensamos estar a originalidade e a necessidade dessa dissertação, uma vez que não identificamos até o presente momento nenhuma pesquisa que se debruce especificamente a este tema. Para tanto, contamos com nossa vivência no âmbito afro-religioso para o acesso aos líderes e seus terreiros, a fim de facilitar o encontro com essas práticas e a coleta de dados.

As pesquisas sobre o Candomblé e Umbanda em Goiás estão inseridas em diversas áreas do conhecimento. Quando nos referimos sobre a interdisciplinaridade desse estudo inserimo-la no conceito de entre-lugar. Por quê? Por considerarmos que os estudiosos goianos que se desdobraram para as religiões afro-brasileiras, compõem um grupo diversificado no campo das ciências humanas.

O termo entre-lugar, como expusemos, é central na dissertação por possibilitar um jargão nas leituras que subsidiam o estudo. No campo das ciências humanas, comumente em teses e dissertações é um termo que articula e fundamenta noções e conceitos assentes na compreensão teórica e historiográfica, que não se apresenta como área de conhecimento, fechada, hierarquizada e com princípios fixos. O campo das pesquisas, ora referenciadas tornam-se abertas para

apreender às continuidades e às discontinuidades do tema tratado. O entre-lugar, portanto, permite enunciações plurais promovidas por esses pesquisadores.

Ulhoa (2011), Torres (2009; 2015) e Nogueira (2009) circunscrevem o campo da História; Vieira Silva (2013), Pena (2014) e Teixeira (2009) fizeram suas pesquisas sob o viés da Geografia; Correia (2009), no campo da Educação e, por fim, Moraes-Junior (2014), nos domínios da linguística. Essa diversidade permite vários olhares e fortalece o campo interdisciplinar que permite alargamos as fronteiras da produção de saber, pelo estabelecimento de diálogos com outras áreas de conhecimento.

Clarissa Adjuto Ulhoa, no ano de 2011, defendeu sua dissertação de mestrado intitulada *Essa Terra Aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o Candomblé na cidade de Goiânia*. A pesquisadora, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, contribuiu com a contestação do discurso de que em Goiânia não existe Candomblé, só Umbanda.

Por meio de uma considerável pesquisa documental, aliada à metodologia da História Oral, a autora fez uma historiografia do Candomblé desde sua tardia chegada em Goiânia, com a vinda do sacerdote baiano João de Abuque, e discutiu a repressão policial sofrida por este sacerdote e a relação da religião com o espaço urbano.

Para Ulhoa, a invisibilidade do Candomblé em Goiânia decorre de um longo processo histórico no qual as práticas de origem africana sempre foram duramente reprimidas por parte de uma elite hegemônica, ora sob a égide de um discurso ansioso pela tão sonhada modernidade, ora por um discurso religioso cristão.

Ao fazer a historiografia do Candomblé em Goiânia, Ulhoa não adentra em especificidades que compõem a configuração do rito. Ainda em sua pesquisa, encontramos os termos *Omolocô* e *Umbandoblé* a partir da fala de um de seus entrevistados. Todavia, tais termos aparecem limitados a uma nota de rodapé. Em sua dissertação, a mesma destaca que,

a Umbanda nasceu principalmente em território carioca, paulista e gaúcho, entre as décadas de 1920 e 1930, por meio da atuação de kardecistas da classe média que defendiam o hibridismo com práticas religiosas afro-brasileiras, já o Candomblé existia em território soteropolitano desde o término dos oitocentos, quando ainda era composto somente por africanos escravizados e seus descendentes, que ali reinventaram as religiões aprendidas no

continente africano. Enquanto o Candomblé cultua, sobretudo, as energias da natureza, a Umbanda privilegia o culto aos espíritos dos mortos, entre outras distinções rituais (ULHOA, 2011, p.25).

No caso particular do Candomblé, há “uma diversidade relacionada às chamadas nações de Candomblé, que dizem respeito a modelos de culto inventados ao longo do contexto escravista e constantemente reinventados desde então” (p.26). A partir desses modelos podem ser considerados os mais praticados no país: o rito Jejê-nagô e o rito Angola, sendo que o primeiro se conecta ao legado das religiões sudanesas e o segundo ao legado das religiões banto (SILVA, 2005 apud ULHOA, 2011, p.26). Ao tratarmos do formato das religiões afro-brasileiras destacamos que os termos híbrido e hibridação vêm sendo utilizados, sobretudo pela,

crítica pós-moderna, preferentemente aos termos mestiçagem ou sincretismo, pois (...) mestiçagem estaria principalmente associado à mistura de raças, no sentido, portanto, de miscigenação, enquanto sincretismo à mistura de diferentes credos religiosos. Assim, hibridação seria a expressão mais apropriada quando queremos abarcar diversas mesclas interculturais. (...) A pós-modernidade, ao trazer à tona o conceito de híbrido, enfatiza acima de tudo o respeito à alteridade e a valorização do diverso (BERN, 2004: 99-100 apud ULHÔA, 2011).

Em seu estudo a autora expõe pontos comuns entre o Candomblé e a Umbanda constatando o hibridismo por excelência (ver Figuras 1 e 2).

Quadro 1

## Principais distinções rituais entre o candomblé e a umbanda

### PANTEÃO

**Candomblé:** Predomínio de um número menor de categorias de entidades circunscritas aos deuses de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espírito infantil) e eventualmente caboclos (espírito ameríndios).

**Umbanda:** Predomínio de um número maior de categorias de entidades agrupadas por linhas ou falanges (orixás, caboclos, pretos velhos, erês, exus, pombagiras, ciganos, marinheiros, zé pilintra, baianos, etc.).

### FINALIDADES DO CULTO ÀS DIVINDADES

**Candomblé:** Serem louvados através dos rituais privados e festas públicas nos quais os deuses incorporam nos adptos, fortalecendo os vínculos que os unem e potencializando o axé (energia mística) que protege e beneficia os membros do terreiro.

**Umbanda:** Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, à mais alta representada pelos orixás) que, quando incorporam nos adptos, geralmente o fazem para trabalhar recebendo passes e atendendo ao público.

### CONCEPÇÃO E FINALIDADE DO TRANSE

**Candomblé:** Declarado inconsciente e legitimamente aceito somente após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.

**Umbanda:** Declarado semiconsciente e permitindo para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel.

### INICIAÇÃO

**Candomblé:** Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período, raspagem total da cabeça, sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.

**Umbanda:** Existe mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; camarinha, segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatória), sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizada na cachoeira, no mar ou através de entregas de oferendas na mata.

### MODOS DE COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES

**Candomblé:** Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai-de-santo (sem necessidade do transe), que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.

**Umbanda:** Predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão "passes" ou recebem trabalhos.

### HIERARQUIA RELIGIOSA

**Candomblé:** Estabelecida a partir do tempo de iniciação e da indicação dos adeptos para ocuparem os cargos religiosos. Fundamental na organização sócio-religiosa do grupo.

**Umbanda:** Estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias. Importância da ordem burocrática.

### MÚSICA RITUAL

**Candomblé:** Predomínio de cantigas contendo expressões de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciados do sexo masculino que não entram em transe).

**Umbanda:** Predomínio de pontos cantados em português, acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos por adeptos (curimbeiros) de ambos os sexos.

### DANÇA RITUAL

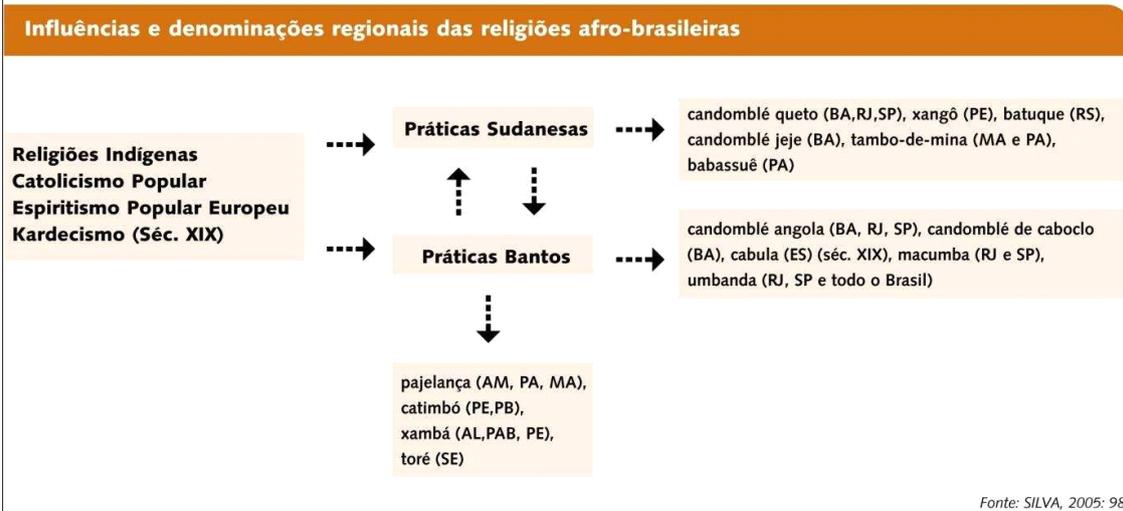
**Candomblé:** Formação obrigatória da "roda-de-santo" (disposição dos adeptos na forma circular, dançando em sentido anti-horário). Predomínio de expressões coreográficas preestabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.

**Umbanda:** Não-obrigatoriedade da formação da "roda-de-santo". Disposição dos adeptos em fileiras paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.

Fonte: SILVA, 2005: 126-127.

Ulhôa, 2011, UFG

Quadro 2



Ulhôa, 2011, UFG

O historiador Léo Carrer Nogueira, em sua dissertação de mestrado defendida no ano de 2009 com o título *Umbanda em Goiânia: das origens ao Movimento Federativo (1948-2003)*, centra-se na religião umbandista partindo do “problema do sincretismo”, passando pela história da Umbanda no Brasil e em Goiânia até chegar à constituição dos movimentos federativos na cidade de Goiânia. Em Nogueira (2009), também encontramos o termo “Omolocô” restrito a uma nota de rodapé a partir da fala de um de seus entrevistados, não sendo desenvolvida, sobre este rito.

O pesquisador interroga como dentro de uma única religião encontra-se visões de mundo, doutrinas, rituais e práticas totalmente diferentes e, às vezes até mesmo antagônicas? A base teórica para o enfretamento da questão foi discutir o problema do sincretismo, “teoria bastante utilizada e que caiu em descrédito dentro da academia devido ao seu caráter automatizante e essencialista” (NOGUEIRA, 2009, p.11). Dentre os conceitos discutidos por Carrer, destaca-se o “sincretismo e *continuum mediúnico* via a aplicação dos conceitos pós-coloniais na análise da Umbanda, utilizando o hibridismo de Bhabha, e forjando a ideia de *rizoma umbandista*” (p.12). A forma híbrida da Umbanda decorre, em sua visão, da história de formação do Brasil,

para os discursos que se aglutinaram em torno dela, tanto os discursos internos, que vinham dos principais líderes, escritores, jornalistas e intelectuais em geral; quanto para os discursos contrários a ela, vindos do Estado em um primeiro momento, do

catolicismo e da imprensa em um segundo, e recentemente sendo resgatados por algumas religiões neopentecostais. (NOGUEIRA, 2009, p.14)

A hibridização para a formação da Umbanda vincula-se ora a um passado mítico “europeizado”, ora no resgate de um passado africano glorioso. De nosso lado, tentamos o máximo possível não inserir juízos de valor na análise destes discursos. O autor entende a Umbanda como uma religião híbrida,

que tem nos diferentes graus de mistura a que esteve submetida sua principal característica. Muitos destes discursos, no entanto, tentavam afastar dela os elementos que a ligavam à macumba e às práticas dos negros em terras brasileiras, e que foram elementos fundamentais no nascimento da Umbanda, assim como o foi também o catolicismo e o Kardecismo [...] a história umbandista evidencia estes discursos, discursos estes que foram legítimos e serviram como estratégias de sobrevivência, buscando afastar da Umbanda o estigma do atraso e de religião bárbara, e substituindo-o por um discurso de legitimidade. Mas atualmente os tempos são outros, e tais discursos não precisam mais ser reproduzidos e aceitos como verdade, (Idem, p, 15)

Diante da ideia de nogueira, vimos que o conceito de hibridismo, discutido por Bhabha (1998) e Canclini (2013) torna-se amplo para a análise da Umbanda, além de remeter a uma dinamicidade, abrangendo assim, os processos culturais e religiosos,

a Umbanda é hoje uma religião bastante diversificada, que apresenta características às vezes muito distantes entre si, mas que mesmo assim não fazem com que ela perca seu caráter de unidade [...] É uma religião híbrida, que cresceu dividida entre as influências da antiga macumba, do catolicismo, do Kardecismo e do Candomblé, sendo por isto resultado das negociações ocorridas entre estes elementos em diferentes níveis. Por não possuir doutrina unificada, a Umbanda se caracteriza pela sua diversidade, tanto ritualística quanto doutrinária em torno de suas práticas (NOGUEIRA, 2009, p.15).

Sobre o *continuum religioso* para à análise da Umbanda, o autor referendado destaca Cândido Procópio Ferreira de Camargo, em 1960, quando escreveu a obra intitulada *Kardecismo e Umbanda*. Nesta obra, Camargo define a teoria do *continuum religioso*,

(...) referimo-nos a “religiões mediúnicas”, agrupando formas religiosas bem diversas, como a Umbanda e o Kardecismo. Levou-nos a realizar este “corte de realidade” (...) a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística que redundou no florescimento de uma consciência de unidade. Constituiu-se, assim, conforme nossa hipótese, um “continuum” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da Umbanda até o Kardecismo mais ortodoxo (CAMARGO, 1961, p.12).

Diante desse conceito Cândido Procópio, aponta que devido ao *continuum* religioso “os terreiros e centros se alinham de diferentes e infinitas formas, podendo combinar os elementos da Umbanda e do Kardecismo da forma que bem entendem, misturam estes dois pólos de várias maneiras diferentes, utilizando os elementos de um ou de outro em maior ou menor grau gerando uma série de gradações entre eles” (Idem, 2009, p.20). O historiador reconhece que o conceito do *continuum* proposto apresenta “um problema de ordem estrutural, pois dividir a Umbanda apenas entre uma influência Kardecista ou do Candomblé é reduzir e muito o campo de influências a que esta religião esteve sujeita ao longo de sua história” (op.cit).

Ainda no campo historiográfico, Marcos Antônio Cunha Torres, em sua dissertação, *O Silenciar dos Atabaques: trajetória do Candomblé de Ketu em Goiânia*, defendida em 2009 na Universidade Católica de Goiás, estuda as religiões que mantêm longos e complexos rituais de iniciação, diferenciando-se daquelas que se erigiram de processos mais simples.

Sob o olhar da ritualística, o autor apresenta um desafio maior para os que se iniciam nessas religiões (2009, p.9). Ele reconhece que essas ditas religiões “não fazem parte da tradição cultural, socialmente legitimada, do mundo ocidental contemporâneo, centrado na experiência religiosa cristã” (p.9). Em seu estudo ficam postas as formas de silenciamento das práticas e as tensões permanentes entre os conhecimentos como exercícios de transgressão, e, portanto, de negação, além do reconhecimento da bagagem cultural já estabelecida e a afirmação da fé para quem a experiência.

Para o referido historiador, o Omolocô é uma religião afro-brasileira, de culto aos Orixás e que mantém tradição iniciática e forte presença de entidades, dentro da ancestralidade, como Caboclos e pretos velhos. Ele recoloca a discussão através da concepção da presença do Candomblé em Goiás, predominantemente pela nação Ketu e associações com as casas de Oxumarê de Salvador e do Rio de Janeiro. Em

sua dissertação, é possível observar as condições de sincretismo que marcam a presença do Omolocô como nação marginal entre as outras Ketu, Jejê, Angola.

Destacamos que, na referida dissertação, o autor não associa semanticamente o Omolocô com o termo Umbandomblé, já que, em outros campos de estudo, os termos se relacionam diretamente. A observação ganha relevância, no presente estudo, em decorrência do que se partilha nos rituais que podem vir a compor as estruturas dessas religiões.

No campo geográfico, com o enfoque na Geografia Cultural, Mary Anne Vieira Silva em sua tese, intitulada *Dinâmicas Territoriais do Sagrado de Matriz Africana: O Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana*, defendida no ano de 2013 e vinculada ao Instituto de Estudos Socioambientais – IESA do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás, teve como objeto de pesquisa o Candomblé de Ketu.

A autora, com suporte teórico calcado nos estudos culturais e pós-coloniais, busca compreender a relação entre espaço material e espaço simbólico, com foco nos processos de invisibilização e marginalização das religiões de matriz africana. Ela se debruça na tríade “cultura, território e política”, sobretudo no processo de constituição do espaço material e simbólico, passando pelas festas que, segundo a mesma, estruturam a “religião em um território-rede e fomenta a coletividade da religião.” (SILVA, 2013).

Destaca, ainda, em sua análise, que as identidades negativadas por um discurso de encobrimento desembocam no imaginário social coletivo aliado às ações públicas de cunho político que reforçam as invisibilidades. Para autora, na reconstrução dos processos históricos e geográficos nos debates acerca da reinvenção da África, “as ações coloniais promoveram, em uma relação dialética, a formação de um ambiente culturalmente híbrido e outro construído pelos praticantes que partilham das identidades ligadas à cosmologia africana: o caso Candomblé” (2013, p, 50).

Rodolfo Ferreira Alves Pena também é outro pesquisador que analisou o Candomblé de Goiânia pelo viés da Geografia. Sua dissertação, intitulada *As Múltiplas Espacialidades Contextuais do Candomblé: Estudos de Geografia da Religião* e defendida em 2014 na Universidade Federal do Paraná, tem como foco de análise o fenômeno religioso como elemento que estrutura e dá sentido ao espaço geográfico.

O pesquisador analisa o Candomblé a partir das espacialidades: mítica, hierárquica, dos filhos de santo e das representações materiais. Para tal feito, Pena se fundamenta teoricamente na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur, que fornece subsídios teóricos para compreender as ações humanas “como um texto, este construído através do processo de compreensão do espaço mediado pelos signos, símbolos e textos” (PENA, 2014). Embora sua dissertação estivesse vinculada a Universidade do Paraná, seu *lócus* de pesquisa foi o Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã, na cidade de Goiânia. No centro do seu as fronteiras ou hibridismo não foram tratadas.

Para Teixeira (2009) Geografia e Religião sempre fizeram parte da vida do ser humano; mesmo antes da ciência geográfica e das instituições religiosas, o ser humano já praticava geografia e cultuava de alguma forma a natureza. O autor destaca que, “como expressão cultural, a religião nos possibilita entender os costumes de um grupo cultural ou até mesmo de uma sociedade, uma vez que ela determina comportamentos, definindo uma visão de mundo” (2009, p.5).

A pesquisa, que teve um caráter qualitativo baseado numa abordagem geográfica cultural, busca identificar e analisar a formação territorial e a espacialização na paisagem urbana dos terreiros de Candomblé na cidade de Goiânia. A partir da categoria paisagem, ele demarca a cultura, predominantemente cristã, enquanto pela categoria território o autor destaca os conhecimentos e vivências da cultura do Candomblé no terreiro-território.

Como vimos até aqui, as pesquisas mencionadas - com exceção de Nogueira (2009), cujo estudo é a Umbanda- estão centradas no mesmo objeto: O Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana. Correia (2009) e (2016) também não fugiram desse *lócus* de pesquisa. Ambos pesquisaram o Candomblé Ketu e o mesmo templo: O Ilê Axé Igbembalè, localizado em Aparecida de Goiânia, região metropolitana de Goiânia.

Paulo Petronilio Correia em sua tese de doutorado, defendido no ano de 2009, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com o título *Agô Orixá! Gestão de uma jornada afro-estética-trágica: O relato de um aprendizado e de uma formação pedagógica vivida no Candomblé*, propõe por meio de relatos a compreensão do Terreiro de Candomblé como um espaço de aprendizagem que é permeado pela Educação como política e como epistemologia, cuja experiência ganha protagonismo no sentido de vivência compartilhada, entre os filhos e os pais

de santo. Seu intento é em mostrar a voz do Terreiro. Sua pesquisa, como ele mesmo define, está ancorada na Antropologia Filosófica e na Educação.

No ano de 2014, Mario Pires de Moraes-Junior defendeu sua dissertação sob o título *Candomblé – Discurso em transe*, no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás. Por um viés inovador, o pesquisador faz um estudo relacionando a linguística à antropologia africanista, em confluência com a Análise do Discurso, tendo como objeto de pesquisa o transe mediúnico no Candomblé.

Pires (2014) encontra em Michel Foucault e Mikhail Bakhtin seu suporte teórico para analisar os discursos (conjuntos de enunciados) sobre o transe, cujo termo se apresenta como polissêmico. Dentre seus objetivos, o autor discutiu que o transe gera sentidos para os sujeitos a partir de enunciados da comunidade do Ilê Axé Igbembalê.

Como já mencionamos, as pesquisas aqui apresentadas têm como foco principal o Candomblé (especificamente o de nação Ketu) ou a Umbanda (Nogueira, 2009) na cidade de Goiânia e Região Metropolitana. No entanto, percebemos que existe uma lacuna quando se trata de pesquisas que abarcam outras modalidades afro-religiosas, presentes na capital goiana e região.

Estamos nos referindo às práticas com certo grau de hibridismo ou mescla de ritos que contemplam elementos do Candomblé e da Umbanda. Contudo, o termo “Umbandoblé” pode ser correlacionado às práticas do Omolocô, Candomblé de Angola e até mesmo em ritos específicos em que sacerdotes do Candomblé de Ketu recorrem às entidades conforme sua necessidade/conveniência ou tradição.

O centro teórico e todo potencial criativo desse estudo decorre da existência de misturas de práticas religiosas. Logo, não trataremos de reivindicar o Candomblé como de religiões de matriz africana mesmo considerando a partir de uma trajetória os estudos Bastide (1986), Verger (1981) e por Silveira (2007), obras que situam o mito da criação do Candomblé e da africanidade dele como elemento legitimador da herança cultural religiosa africana no Brasil.

Nesses estudos, o mito fundador do Candomblé tornou-se um elemento de afastamento de todos os outros processos em que se tecem as malhas que ancoram a população negra no país. Com raras exceções eles não contemplaram as várias mesclas dentro dessa religião. Por exemplo, ressaltaram principalmente duas, o Tambor de Mina em São Luís que vai ser resguardado, mas não é divulgado e o

culto a Xangô em Recife, então só os estados do Maranhão e de Pernambuco que são considerados.

Os estudos precursores deixam de fora do debate, o Batuque do Rio Grande do Sul, a própria Umbanda, os Encantados, a Quimbanda, então todas as expressões que refletem as construções culturais da população negra, no país, são subordinadas a ideia de religiões de matriz africana estabelecendo o Ketu centrismo. Essas situações de não reconhecimento ficam postas nos primeiros estudos e parte significativa daqueles realizados na década de 1970 dentro dos discursos acadêmicos.

É a partir destas lacunas que pretendemos adentrar a aplicabilidade do termo como fronteira religiosa, a partir do Umbandomblé em estudos goianos.

## CAPÍTULO 2

### A CONSTRUÇÃO E APLICABILIDADE DO CONCEITO DE HIBRIDISMO NAS CHAMADAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Na dissertação, consideramos que, na produção acadêmica goiana, o Umbandomblé foi pouco estudado, porém assumimos que o mesmo conflui ora do Candomblé, ora da Umbanda. Para tanto, alguns apontamentos tornam-se importantes.

- A Umbanda em Goiás, para Nogueira, (2009; 2017) se vê presente de forma institucionalizada com o surgimento da Federação de Umbanda de Goiás, que, segundo o registro, data de 1969. Para o autor, essa prática se faz concomitante aos processos de ocupação do território goiano.
- Nos principais argumentos advindos dos estudos defendidos nas universidades goianas (ULHOA, 2008, 2013; SCARAMAL, 2006, 2011; TORRES, 2007; VIEIRA SILVA, 2013), o Candomblé só aparece a partir de 1970, com a chegada do Babalorixá João de Abuque.
- Para o caso do Umbandomblé, vê-se que seu surgimento é anterior aos construtos apontados pela academia, uma vez que tanto o Candomblé (com outras nomenclaturas) quanto a Umbanda já se faziam presentes em Goiás antes da década de 1970, como afirmam alguns pesquisadores.

Contudo, inferimos que a mescla religiosa entre o Candomblé e a Umbanda, reconhecida aqui como Umbandomblé, tem o seu estabelecimento até os dias atuais, negado por meio de intensos processos de invisibilidades, agravados pelo desconhecimento de grande parte da sociedade goiana a respeito da existência de templos umbandistas e candomblecistas, tanto na capital quanto nas cidades da Região Metropolitana.

Segundo Carrer (2009), muitas denominações evangélicas praticaram atos de difamação e perseguição aos cultos afro-brasileiros em geral. Para o autor,

tal perseguição teve consequências diretas em Goiânia, em de um caso ocorrido em 2003 que ficou conhecido como “Episódio Vaca-

Brava”, no qual centenas de evangélicos de várias denominações protestaram de forma aberta contra uma exposição artística que ocorria em um importante parque da cidade de Goiânia, exposição esta que apresentavam oito estátuas representando Orixás, divindades do panteão africano e afro-brasileiro (Idem, p.105).

Tal manifestação conforme está em Ramos (2009), Torres (2007), Nogueira (2009), Vieira Silva (2013) e Ulhoa (2014) tornou-se um ato público de intolerância religiosa registrada na memória dos praticantes das religiões afro-brasileiras em Goiás, ainda assumimos que essas sofrem abertamente a partir dos discursos neopentecostal ataques às suas práticas.

É possível notar, além disso, que o dito processo de invisibilidade é continuado/legitimado pela própria comunidade das religiões de matriz africana, uma vez que as mesmas continuam por denominar seus templos como centros espíritas, ocultando-se numa designação kardecista, práticas religiosas completamente distintas e particulares. Na cidade de Goiânia, vemos uma forte intolerância religiosa das comunidades evangélicas quando relacionadas às comunidades de matriz africana.

Na religião denominada Candomblé, há o culto às divindades africanas, os Orixás, por meio da música, da musicalidade e da dança entre os povos. O Candomblé é conhecido, portanto, por ser uma religião de tradição oral (SENA *et al*, 2014).

A esse propósito, Andrei (2014) afirma que o Candomblé apresenta-se como uma religião múltipla, podendo ser caracterizada de diferentes formas; entretanto, mantém elementos em comum, como a vida em comunidade, o respeito aos ancestrais e à natureza, bem como se liga à força que o ser humano estabelece com os bens sagrados imateriais (energias) e materiais (assentamentos e outros).

A religião conhecida como Umbanda é vista como mesclas híbridas entre as tradições do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, das religiões ameríndias e dos ritos africanos. Desta forma, a Umbanda é percebida pelos hibridismos étnicos e cosmogônicos. Destacamos em suas composições, cultos aos espíritos de indivíduos que viveram em diferentes épocas, como Caboclos, marinheiros e boiadeiros, além dos símbolos do catolicismo, como imagens, rezas e festividades religiosas (CASTRO, 2017).

Consideramos que, por possuírem características em comum, tais como o uso da música para cultuar seus deuses e as práticas de rituais e cultos aos Orixás, podemos afirmar que tanto a Umbanda quanto o Candomblé são religiões já consolidadas e possuem caráter híbrido, e estão bem presentes na cidade de Goiânia e Região Metropolitana.

Ao situar o surgimento dessas religiões no contexto goiano, recorreremos aos levantamentos dos autores/as mencionados/as. Nesse ponto, trabalhamos com base nas produções de Torres (2007), Vieira Silva (2013) e Nogueira (2007; 2017). No domínio histórico-geográfico, a presença do Candomblé em Goiás traz em seu bojo debates epistêmicos e conceituais do emprego dos termos matriz africana e afro-brasileiras. Para tanto,

para tratar do Candomblé de Ketu, optou-se pela denominação de religiões afrobrasileiras, conceito usado pela maioria dos autores que referenciaram este estudo. Não desconheço a polêmica recente entre religiões de matriz africana e as afro-brasileiras. Nesta interpretação, a primeira denominação é usada para se referir às que preservam mais efetivamente a tradição africana, e a segunda denominação, para as que sintetizaram outros elementos culturais à matriz africana, caso da Umbanda. A opção pelo conceito de religiões afro-brasileiras dá-se pela ideia de que a reconfiguração se dá em uma territorialidade específica, em suas dimensões ambientais, históricas e culturais, o Brasil, que dá novas dimensões à matriz africana (TORRES, 2007, p.12).

Ainda em seu estudo, o autor coloca que, para entender o Candomblé de Ketu na cidade de Goiânia, é preciso situá-lo em tempo e conflitos marcados pela modernidade, sobretudo devido à presença de movimentos de expansão fundamentalistas pautados em discursos de intolerâncias religiosas e pela disputa religiosa de fiéis ou ao que Reginaldo Prandi (2005) chama de leis do “mercado dos produtos mágicos”. O autor (2004, p.2) ressalta que as religiões que cultuam as divindades africanas até meados do século XX, tornaram-se “uma espécie de resistência cultural, primeiramente dos africanos, e depois dos afro-descendentes, resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã” que marginalizou os negros e os mestiços mesmo após a abolição da escravatura.

Até esse momento essas preservavam uma identidade étnica ligada aos negros escravizados. Bastide (1945, 1971, 1978) em obras já menciona uma forte

“presença de brancos no Candomblé no final da década de 1940, antecipando a transformação do Candomblé e congêneres em religiões de caráter universal”. Tal mudança implica na consideração de que as religiões desses cultos se separam das concepções, intrinsecamente, étnicas, raciais, geográficas e de classes sociais. Eles hoje inserem no mercado religioso, o competindo com outras religiões na disputa por devotos, espaço e legitimidade.

A universalização não atenua as ações produzidas pela sociedade contemporânea, notadamente os dispositivos fundamentalistas firmados tanto nos estigmas das relações raciais quanto nas questões referentes ao campo religioso no Brasil continuam de forma intensa. Para o autor, os códigos e signos das religiões afro-brasileiras aparecem nos meios de comunicações entre as décadas de 1960 e 1980, “período de forte combate e confrontação a estas religiões e aos seus seguidores, que são submetidos aos frequentes constrangimentos diante das novas pregações” (op.cit.p.13).

Torres (2007) se situa nas ideias Prandi (1999, p. 93) para entender a trajetória da história das religiões afro-brasileiras apresenta três momentos,

primeiro, da sincretização com o catolicismo, durante a formação das modalidades tradicionais conhecidas como Candomblé, xangô, tambor de mina e batuque; segundo, do branqueamento, na formação da Umbanda nos anos 1920 e 30; terceiro, da africanização, na transformação do Candomblé em religião universal.

Prandi (2005, p. 97) denominou de hipertrofia ritual o fator determinante para o processo de universalização dessas religiões. Elas não ligam as questões inerentes à administração da justiça ligadas aos princípios cristão-católicos, o não reconhecimento do pecado na vivência do mundo profano. Em Torres (idem, p.50) encontramos a seguinte construção,

as religiões afro-brasileiras desenvolveram um enorme senso ritual presidido por um inigualável senso estético, capaz de transbordar os limites do sagrado para se impregnar nas expressões mais profanas que modelam a identidade nacional.

Ainda acrescenta que a universalização se prende ao aspecto de espetáculo exigido nos rituais, seja nas festas, nos adereços, pois,

os Orixás são cultuados com base em folhas, comidas, animais, sons e movimentos. Esta mesma condição, que exige uma organização das casas para realizar as atividades, implica, ainda, que sua base ritual indica numa tendência de espetacularização. Neste caso o ritual tem carga dramática, se expressa à religiosidade em gestos, em paramentas, em sons, em danças. A religião é de ação, não de contemplação, ela exige saberes, desempenho e estabelece padrões estéticos e de performance que interferem, diretamente, no transe e em sua materialidade no salão. (TORRES, 2007,p.50)

Estes elementos essenciais às religiões afro-brasileiras vão se associar a uma condição de expansão territorial e social momento já comentado por Prandi de transformação em religião universal, deixando de ser apenas uma religião étnico-racial ligando a outros movimentos religiosos. Este movimento remete a inserção dessas no mercado, onde o conteúdo estético e espiritual pode ser transformado em mercadoria nesse aspecto se observa a hipertrofia ritual e tendência à espetacularização.

Conforme apontam Torres (2007) e Vieira Silva (2013), o Candomblé chega a Goiás por meio do Babaorixá João de Abuque. As experiências vividas por várias pessoas consagradas ao Candomblé de Goiânia ressaltam Pai de Abuque, como pioneiro com seu terreiro fundado em 1973, localizado no Setor Pedro Ludovico,

(...) João de Abuque veio para Goiânia, “enviado pelos Orixás” para resguardar a tradição neste solo do Centro Oeste. Foi iniciado no Candomblé, na Bahia, aos 8 anos, devido a problemas de saúde. Segue a tradição de seus ancestrais e dá continuidade ao trabalho da mãe que era filha de Oxalá. (GARCIA, 2002, p. 101).

Para Garcia (2002), João de Abuque promoveu a composição territorial do Candomblé de Angola e tornou-se responsável por linhagens de matriarcas e patriarcas que são reconhecidos nessa religião, cuja constituição em Goiânia, dá-se antes da década de 1970. Vieira Silva (2013), preponderou em sua tese duas bases territoriais diferenciadas ritualisticamente, a saber: o Candomblé da nação Angola e o Omolocô. Ambos se organizaram ao final da década de 1960 e início da década de 1970.

Vieira Silva (2013), destaca que os registros das manifestações religiosas de matriz africana só ocorrem de forma institucionalizada em Goiás a partir da década de 1970. Entre as décadas de 1970 a 1980, tem início o Candomblé, com a chegada de Babalorixás advindos de várias localidades.

a) De Pernambuco, com o Sr. João de Abucque, responsável pela formação do primeiro Candomblé goiano, o qual fora constituído na ascendência da nação Angola; b) Da Bahia, com Sr. PC do Ilê Axé Oxumarê, de Salvador; c) Do Rio de Janeiro, com o Sr. Djair e o Sr. Ricardo, do Ilê Axé Oxumarê; d) De São Paulo, Sr. Carlos Scarandiu, do Ilê Axé do Gantois, de Salvador. Esses Babalorixás contribuíram diretamente para a configuração da rede do Candomblé goiano, (SCARAMAL, 2011; ULHÔA, 2009).

Parés (2006, p.109) destaca o Candomblé como “resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por pluralidade de fragmentos culturais”. Tal manifestação religiosa atende, em sua formação, aos princípios e aos estágios de adaptações, em que o primeiro estágio ocorre ao redor dos batuques, cantos e irmandades católicas, e o segundo estágio é designado por criação de identidades negras. Diante dessa visão, em certa medida perpassa o entendimento que sua estrutura formativa é dada por formas cadenciadas e disformes e por relações plurais e rizomáticas.

Sobre a Umbanda, Nogueira (2009) realiza análises densas sobre a escola culturalista, em que os expoentes críticos no Brasil negam ou relativizam o sincretismo religioso. A crítica sopesa quando do tratamento da pureza e degradação para as religiões seja do Candomblé, seja da Umbanda. Para o autor, há de se considerar dois pensamentos: o religioso e o da magia. Em uma visão weberiana, a religião existe por princípios da identificação, da relação e da associação; no caso do Candomblé, para a magia, rege os princípios da fusão, por meio da lei de acumulação.

Assim, para a Umbanda, seus praticantes não se violentam em misturar elementos de matrizes culturais diferentes para obterem êxitos em seus rituais. Bastide (1986) comenta sobre ritos dos cultos do Candomblé e os das magias referindo as fusões com o catolicismo e o espiritismo. Para o Candomblé,

os dois espaços, católico e africano, não interferem entre si, (...) mas na macumba do Rio que é o espiritismo de Umbanda, as duas zonas, católica e a africana constituem uma só, os Orixás sendo inteiramente identificados com as imagens de seus correspondentes católicos (BASTIDE, 1986, p. 377-378).

Quando se reconhece esse debate, já informamos, por via da negação do sincretismo, que podemos considerar os discursos de pureza e degradação das

religiões em questão, uma vez que legitimar esse discurso reforçou a crença do lado Candomblé como de “pureza africana”, mito que perpassa a nação Ketu e Nagô como detentores da autenticidade e a Umbanda religião misturada,

apesar da instituição escravagista ter quebrado as famílias e espalhado grupos étnicos através do país, os escravos conseguiram manter alguns laços com sua herança étnica. Isso aconteceu devido ao fato, entre outros, dos portugueses usarem a política de dividir para governar, separando os escravos em diferentes nações. O termo nações se refere ao local geográfico de um grupo étnico e sua tradição cultural (por exemplo, os que falavam Yorubá da Nigéria eram os Nagô, Ketu, Ijejá, Egba etc.) A consequência inesperada dessa divisão foi que o conceito de nação desempenhou um papel importante para a manutenção de várias identidades étnicas africanas e para a transmissão cultural e as tradições religiosas. (JENSEN, 2001, p.27).

É válido mencionar que a teoria da pureza africana não se assegura, pois afirmamos que essa não existe, devido aos contatos dessas fronteiras religiosas. Acreditamos que se diferenciam nos ritos, símbolos que os demarcam, pois, em suas territorialidades, tornam-se importantes, mas no conjunto conceitual é possível apreender no *continuum* religioso a presença de um pólo africano no pólo afro-brasileiro e vice-versa.

Capone (2009) considera que os membros dos Terreiros, sejam do Candomblé ou de Umbanda têm conhecimentos sobre a intensa imbricação de suas práticas rituais. Todavia, a maioria dos terreiros “seja lugar de encontro de diferentes experiências religiosas, o “misturado” será sempre o outro, o vizinho ou o concorrente” (p. 122).

Os praticantes do Umbandomblé são híbridos, notadamente, quando se trata do auto-reconhecimento religioso, aqueles que se afirmam ‘puros’, mesmos nas fronteiras de outros cultos citados, tem, às vezes, dificuldades de enfrentar essa parêntese, no que se refere como identidades em trânsito. É comum afirmar que ninguém se dirá de um terreiro “cruzado ou misturado”. Isto posto, a identificação sempre se fará em direção ao pólo considerado mais tradicional, (Capone, 2009, p.122).

Para tanto, a desconstrução da polaridade entre “ser puro” e “ser misturado”, na categorização do Umbandomblé como *lócus* de religião só é possível ser reconhecida nas falas dos sujeitos que a vivencia. Outra face deste debate, é que o

praticante do Umbandomblé em seu *lócus* de enunciação pode demarcar a fronteira de sua identidade. Indubitavelmente, a dificuldade está em escapar das submissões essencialistas e transgredir as fronteiras culturais traçadas para definir identidades de forma estática.

O lugar de enunciação de um umbandomblecista ocorre entre sistemas de representação que para Bhabha (1998), se traduz como 'terceiro espaço', que seria uma contingência simbólica mística e territorial, combinada com elementos que configura a complexa tessitura desse segmento religioso. O terceiro espaço é construído de forma processual. O Umbandomblé, como práticas religiosas ocorrem em ambientes intersticiais, geralmente, aqueles que realizam os cultos guardam necessidades especificadas necessárias a divindade seja de qual fronteira se fala: entidades, Orixás, encantados, Inquices e outros. Aqui cabe aquele que é autorizado a realizar os cultos, segundo suas cosmogonias definirem como sua casa/terreiro será identificada.

Quando se trata dessa relação Umbanda com o Candomblé, para os líderes iniciados, nesse último é comum não se reconhecerem no Umbandomblé. Muitas vezes, esses, não se declaram publicamente, seguem a denominação de suas casas de santo. A impossibilidade de categorizar o segmento, o mesmo associa a ideia de fronteira ou de prática religiosa. Isto posto, as vivências ritualísticas darão os sentidos do universo dessa mistura. A convivência de um lado com o Candomblé com sua estrutura espacial sagrada que se ordena de uma determinada forma e de outro aquilo que se denomina Umbanda que nem sempre se dá a partir do Candomblé é o *lócus* de enunciação.

A contingência simbólica que nos referimos para o tratamento da mescla do Umbandomblé é dada pelo tratamento dos conceitos de fronteira religiosa. Para a fronteira religiosa pensamos-la como um *lócus* de resistência e de organização simbólica da identidade, mas também como espaço mutável, flexível e interpolar onde acontecem os intercruzamentos de múltiplos símbolos e ritos mítico-religiosos. Nesse sentido, é na fronteira que ocorrem as demarcações dos princípios que definem a identidade.

“o trânsito dos adeptos entre umbanda e o candomblé resultou mesmo na formação de modelos ‘intermediários’ de culto denominados (às vezes jocosamente) pelo povo de santo de ‘umbandomblé’ ou ‘candombanda’” (SILVA, 1995, p. 111).

Em relação à disposição dos locais desses símbolos e ritos ainda compreendemos a territorialidade dos mesmos, que também é dada por sentido de fronteira, aqui a geográfica. A territorialidade vincula-se ao território real ocupado, construído pelo grupo e em função do grupo, situação bem visível quando percebemos a organização territorial de um terreiro ou casa de axé. Cada Orixá e ou entidade ocupa um território designado por sentidos teogônicos, a fronteira geográfica, ali, refere-se também a um território individual, particular ou familiar. No terreiro os espaços sagrados e profanos são distintos, classificadores e demarcados por limites para circulação e movimentação de pessoas, ritos e símbolos sagrados.

No terreiro, a fronteira simbólica ganha importância devido aos diversos significados atribuídos a cada local. Os contornos da fronteira simbólica são imprecisos, incertos e indefinidos e se constituem em espaço de tensões e conflitos voltados tanto para o interior quanto para o exterior do grupo, e em particular para as vivências com o próprio sagrado.

A fronteira simbólica agrega as tradições culturais e religiosas, onde se procura reconstruir, preservar e dar continuidade aos princípios das vivências culturais da comunidade e dos seus sistemas de crenças. No caso do Umbandomblé é ela é permeável, elástica, flexível, fluída, líquida. Essa permeabilidade é vista pelo *continuum* religioso, que para Silva (2005) trata-se de um modelo de organização do panteão que visa a estabelecer algumas recorrências para efeito de análise. Certamente, sua validade empírica depende dos diferentes contextos aos quais se aplica. No nosso caso, as territorialidades são imprescindíveis para entender esse *continuum*.

Nessa mescla religiosa, a fronteira simbólica é pensada por diversas concepções, principalmente por parte das lideranças religiosas e praticantes, sobretudo quando relacionamos ao conceito de identidade. Como mencionam Santos (1994, p.1), na atualidade as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. Para o autor elas,

são resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de

configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades.

Identidades são, pois, identificações em curso além de plurais, são relacionadas ao conceito de diferença e as hierarquias das distinções. Nesse estudo quando perguntamos sobre a identidade umbandomblecista, a primeira situação percebida é a correlação com as identidades hegemônicas já definidas. Ao fazer a pergunta sobre sua identidade, o líder, o praticante se coloca nos interstícios das referências cristalizadas seja a cristã, a candomblecista, a kardecista e/ou umbandista. Essa situação já enuncia o reconhecimento do outro que, geralmente, se faz numa situação de carência e de subordinação/subalternidade/inferiorização.

Como Capone (2009) aponta, o campo religioso afro-brasileiro é marcado por variadas modalidades de culto que fazem parte do mesmo universo. Pautado em Bourdieu (2010) esse constrói “em relação a outros universos religiosos, tais como a Igreja Católica e as Igrejas pentecostais, de acordo com os vínculos de inclusão e exclusão”. Assim, como essas as interfases dos principais conflitos centram na concepção do mercado religioso em que as diversas modalidades passam a oferecer os mesmos serviços competindo entre si pelos clientes e adeptos. Outra inferência é dada quando da formação da Umbanda que se constitui no que já falamos de *continuum*. O kardecismo, umbanda e o candomblé chamaram para si uma lógica de hierarquização e classificações. A lógica construída é baseada nos princípios, superior e inferior, branca e preta, alto e baixo. Assim, a questão do reconhecimento torna-se bem complexo. Temos no cotidiano dessas religiões a dificuldade de afirmação do praticante da *quimbanda*<sup>2</sup> da mesma forma “um terreiro afirmar que é umbandomblé” (CAPONE, 2009, p.23). Aqui a relação identitária já é dada como misturada ou degenerada.

Quando relacionamos aos cristãos raramente esses pólos de aplicam no campo desse binarismo em relação a suas identidades, mas os praticantes de matriz africana e/ ou afro-brasileiros são forçados a suscitar as referências históricas sobre suas identidades, logo para esses últimos grupos, essas se tornam semi-fictícias e semi-necessárias.

---

<sup>2</sup> Quimbanda é um conceito religioso de origem afro-brasileira, presente na Umbanda, ainda controverso quanto a sua real definição na atualidade. Por vezes, é classificada como uma religião autônoma.

A pergunta sobre a identidade do umbandomblecista apresenta-se sempre como uma elaboração/negociação forçosa. A resposta obtida ressignifica a densa rede de interpretações dada pela consciência da ritualística, que ora fica na fronteira das religiões em questão. É crucial nesse estudo conhecer a quem se pergunta, e como a concepção de identidade é direcionada, por considerar que sempre que a pergunta é feita gera condições contraditórias, a favor e contra para quem a identidade é atribuída.

Ao remontar ao campo do nosso estudo, aclaramos que no estado de Goiás, o Omolocô é anterior à década de 1970, logo inferimos: por que o termo Omolocô é mais suscitado em relação ao termo Umbandomblé na bibliografia regional goiana? Parte dessa questão já foi discutida anteriormente, e nesse momento fazemos com o pretexto da contextualização de sua presença nesse território.

Em Goiás essa linhagem ritualística das Religiões de Matriz Africana liga-se a presença do zelador (pai de santo) Ironi como o responsável pelo por esse Axé. Contudo se observa que ele marca a primeira fase (1970 a 1980), iniciando um maior número de mulheres, como exemplos mães Zélia e Iraci, essa última, até hoje mantém seu terreiro no setor Urias Magalhães, em Goiânia, no rito do Omolocô (VIEIRA SILVA, 2013).

A reconfiguração do Candomblé por volta do final dos anos de 1980 e início de 1990 é marcada por uma significativa mudança em termos de nação. As bases territoriais se redefinem pela transferência de axé, sobretudo da ritualística da nação Angola para a de Ketu.

Tal passagem marca uma posição política de reconhecimento da prática em território goiano, que ao ser assumida pelos líderes do Candomblé, configura outra perspectiva identitária nos Ilês. É válido ressaltar que para o Candomblé, a concepção de nação ganha interpretações complexas, ora ligadas ao sentido teológico e como demarcação da identidade religiosa, ora reivindica a identidade territorial.

Desta sorte, o conceito de nação vincula-se às linhagens ou genealogias da família de santo. Sabe-se que cada linhagem articula e combina um conjunto simbólico de ritos e rituais vivenciado pelos praticantes, segundo regras de controle estabelecidas, tanto pela cosmogonia quanto pelas próprias estruturas que constituem o sistema simbólico místico. Diante desta observação reforçamos que o Umbandomblé, de acordo com os relatos contidos na bibliografia especializada é

representado por um conjunto de comportamentos regidos por leis próprias que regem o mundo sagrado.

Para esses comportamentos de fronteiras, aparentemente, fluídas recorreremos às contribuições de Heller (1997, apud, JOAQUIM, 2001, p. 163) referindo-se ao pensamento weberiano ao mencionar que “atuamos livremente no âmbito de possibilidades estabelecidas na transcendência. Somos livres, mas as potências divinas obstaculizam nossas ações, intervêm, podendo transformá-las em seu contrário”. Com esse dito reforçamos a importância dos discursos para entender a aplicabilidade do conceito em questão.

Na dissertação ajustamos o caminho metodológico, por meio das narrativas dos seguintes informantes, a saber: representantes e líderes de casas, estudiosos das religiões afro-brasileiras e adeptos. O ajuste ocorre por reconhecermos que as entrevistas serão vistas como formas interpretativas que se contrapõem as narrativas oficiais da história. Elas são vistas como construções que se apóiam nas ideias de Spivak (2010) e de Jameson (1981), uma vez que ambos partem da valorização das narrativas que revelam as realidades reprimidas e suscitam as identidades em trânsito,

a produção de uma narrativa representativa daqueles que se encontram em condições de subalternidades necessita de enfrentamento com o projeto imperialista imposto aos sujeitos aliados. Essa possibilidade é posta pela via da construção de uma narrativa em contramão, pela qual o subalterno possa falar. E de que modo ele (a) fala? Essa é a problemática posta ao pesquisador. Na perspectiva clássica das interpretações antropológicas de forma específica, ou culturalistas de forma geral, os sujeitos da pesquisa recebem formas de denominação, sendo as mais clássicas e conhecidas “nativos” ou “informantes”, (VIEIRA SILVA 2013, p.59),

Nessa pesquisa os pesquisados atuam como enunciadores de conteúdos de sua cultura, ou seja, não meros sujeitos passivos que repassam informações ou dados a serem interpretados. Aqui, eles são aqueles que podem falar sobre suas experiências e identidades. Suas falas compõem os enunciados para se compreender o mundo simbólico das religiões de matriz africana e afro-brasileiras e decodificando o que foi “dito” no falar, o *sagen-* o dito – torna-se *Aus-sage* – a enunciação, o enunciado.

Com as entrevistas apreendemos a teia de ideias que se faz entre a interpretação do pesquisador e as narrativas dos pesquisados. As vozes de nossos informantes trazem em comum, um espaço de interlocução, um *lugar* partilhado por conhecimentos notórios, e de pesquisas por eles/as desenvolvidas sobre o campo empírico das religiões em questão.

As falas promovem críticas as relações de poder que subjagam aqueles que compartilham da fé nos Orixás e entidades, relatos das diferentes experiências subjetivas e intersubjetivas para aqueles que vivenciam, e apontamentos sobre os interesses sociais e morais pleiteados nos horizontes políticos das comunidades. Buscamos nessas entrevistas demonstrar através de exemplos retirados de suas próprias experiências como o pesquisadores/as e praticantes situações de auto-declaração das identidades em trânsito. O nosso propósito é desvencilharmos das imposições que, em diferentes circunstâncias, descrevem as condições da pesquisa e modo de interpretar o objeto a ser investigado.

Os relatos tornam-se os conteúdos metodológicos que revelam os interesses, condicionamentos e visões de mundo específicas oferecendo assim informações sobre o universo da prática do Umbandomblé. O fio que une as narrativas é aquele dado pela dupla condição vivida pelos informantes: estudiosos e iniciados. Em nome da dupla experiência e da instabilidade relativa de suas identidades, vimos a possibilidade de surgir um campo interpretativo para tematizar e discutir as diferentes questões que os envolvem nas múltiplas situações dessa pesquisa.

A partir de temáticas norteadoras construímos, assim, um mosaico no qual as falas de uns e de outros se sucedem, juntando elementos distintos provenientes das experiências singulares de todos. Os depoimentos se misturam e se entrelaçam sem que sejam ordenados segundo uma clivagem que separe com rigor excessivo os mesmos tanto como homens/mulheres da ciência, quanto daqueles da religião. Até mesmo porque alguns partilham de posição entre os dois lugares.

Grande parte das perguntas atravessa o campo da subjetividade de suas identidades: de que forma a elaboração do conhecimento da religião do Umbandomblé é tratado nos estudos científicos e como se difere daqueles conhecimentos realizados nas casas religiosas? Como é possível colocar estes conhecimentos em relação? Como os informantes, a partir de interesses distintos, reconhecem e negociam as diferenças e pertencas nas religiões de matriz africana e

afro-brasileiras? Como também os religiosos transformam o conhecimento produzido na "academia" num saber "ancestral" ou vice-versa? De que modo uns e outros se influenciam, se adaptam e se antagonizam no curso destas experiências compartilhadas? Quais os compromissos diante da construção de um espaço que se realiza por um *continuum* religioso com segredos, conflitos de posições, divergências aparentemente inegociáveis para a realização dos ritos?

**PARTE II**  
**OS SENTIDOS DA FRONTEIRA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**  
**NOS DISCURSOS DOS NOTÓRIOS SABERES**

Nessa segunda parte realizaremos reflexões sobre o conceito de fronteira religiosa ligada ao de hibridismo. As fronteiras do Umbandomblé são bem demarcadas, mas para alguns elas são tênues, plasmadas e flexíveis. As "práticas mágicas" permitem criar laços de proximidade, e influenciam seus informantes, modificam o equilíbrio dos poderes locais e legitimam ou deslegitimam as regras e os valores vigentes no grupo que o constitui. As falas dos interlocutores permitem discutir as condições de sua produção, experiência, sobre o conceito de *religião*. *Conhecer* significa compreender, interpretar a partir de um ponto de vista específico – sobretudo dando lugar às várias versões entre pesquisadores e pesquisados.

As práticas relacionadas à "religião", em muitos momentos para os informantes assumem sentidos, a partir das ações humanas e não necessariamente circunscritas somente ao domínio religioso. Para Geertz, (1989) a "religião" pode ser tratada como um "objeto" desde que não se ignore como os grupos sociais em causa a concebem e o que praticam sob essa designação. Nem sempre diz respeito a um domínio bem estabelecido na sociedade e nem sempre oferece respostas a problemas considerados universais.

Traçaremos nos capítulos que seguem as experiências de nossos informantes e suas inserções nos inter-espacos das religiões de matriz africana e/ou afro-brasileiras. Os trechos que serão abordados foram coletados durante as entrevistas em campo com os religiosos e estudiosos das práticas do Candomblé e da Umbanda no território goiano.

Procuramos dialogar com esses a partir das questões que se referem à ritualística e o tratamento público com aqueles/as que participam das comunidades. Priorizamos as falas dos notórios estudiosos/as para darmos ênfase a configuração dos estudos sobre as referidas religiões, em especial a mescla do Umbandomblé. Desnecessário dizer que não nos guiamos por julgamentos de valores sobre suas experiências, mas postulamos coadunar suas distintas trajetórias e suas concepções sobre o tema.

Para tratarmos do Umbandomblé é necessário considerar esse debate, pois ele nasce associado à densa mistura de fronteiras. Híbrido é o termo que o define e segundo Bhabha, “um lugar de hibridismos (...) é onde vemos a construção de um objeto político que é novo, pois, não é nem um e nem outro”... (1998, p.58). O Umbandomblé é um espaço liminar, ou seja, não se liga à cultura somente regional ou àquela do campo colonial, mas sim às próprias condições híbridas.

Nas brechas, o novo campo surge constituído por subjetivações, designando novos signos que agregam esses campos originais. Aqui, não trataremos da questão da mistura do pólo de pureza ou inferior, mas de um novo segmento que é estruturado por diversos níveis de interações simbólicas e ritualísticas. Decifrar o conjunto que o define é possível no campo dos discursos e, por vezes, quando se reconhece os lugares simbólicos das práticas.

O Umbandomblé é complexo e sua prática realiza-se nessas fronteiras religiosas. Atualmente, várias acepções se operacionalizam, sob jargões ou conceitos que possibilitam compreender os múltiplos fenômenos que surgem nos contextos da chamada pós-modernidade. Dentre eles um especial, o hibridismo. Termo cunhado pelo teórico e crítico pós-colonial Homi K. Bhabha. O hibridismo liga-se diretamente ao conceito de representação permitindo inferir de que forma os sujeitos e suas culturas são representados/as na literatura, história e em seus contextos geográficos.

A questão enfrentada pelo teórico recoloca para nós, o sujeito colonial. Face sua posição de colonizador, em face de colonizado. No jogo estabelecido pelo sujeito colonial estão as formas de linguagens relacionadas à construção de sua identidade. Em sua teoria fica posta que refutar os binarismos eurocêntricos não seria “corrigir” as construções sociais negativadas, produzidas sobre o colonizado. Acreditamos não ser possível construir um conhecimento das realidades sociais isento das determinações materiais, históricas, culturais e geográfico, e ainda desvinculado das pessoas que o produzem.

O Umbandomblé é essencialmente, mesclado, misturado por várias ritualísticas e princípios. Para as religiões de matriz africana ou afro-brasileira, temos que reconhecer que tal mistura, centra-se em ritualísticas ligadas, ora aos desuses e espíritos de diversos panteões, ora relacionada a forma organizativa do local de culto. As práticas híbridas contemplam a fluidez já inerente às mesclas afro-

brasileiras, seja no Candomblé, Umbanda, Omolocô, seja na Umbanda, Quimbanda, Pajelança e Jurema.

### CAPITULO 3

#### TECENDO OS FINOS FIOS DOS UNIVERSOS RELIGIOSOS: VISÕES SOBRE AS FRONTEIRAS DO UMBANDOMBLÉ OKÈ ARÒ!

Como as moiras teceremos nossa conversa com o objetivo de descortinar as concepções tênues sobre o sentido híbrido do Umbandomblé dando sentidos existenciais à prática. As falas centram nas concepções desse mundo simbólico e na capacidade analítica de pensar a constituição do entre-lugar. Esse espaço que é constituído por meandros multifacetados e atemporais.

Iniciamos a tecer os fios do conceito com a fala do Professor doutor Marcos Antônio Cunha Torres da Universidade Estadual de Goiás, no curso de história do Campus de Cora Coralina. Formado em História. Dentre sua atuação em cenário estadual já ocupou o cargo de pró-reitor de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis da UEG, e ainda destaca-se sua participação e experiência ligadas aos movimentos sociais e a partidos políticos, o que permite sua movimentação e a intensificação de pensamentos, ampliação de debates de como promover ações políticas em prol da igualdade racial e equidade no tratamento religioso. Desde 1990 ocupa importantes espaços nas universidades públicas.

A partir de uma experiência inusitada em sua vida, virou (entrou em transe) dentro de casa, iniciando a experiência com a Umbanda. Anos mais tarde dessa primeira experiência passa a ter contatos com os jogos de búzios, próprios dos princípios do Candomblé, quando inicia para o Orixá Oxóssi no Candomblé de tradição Ketu. Para Torres, “a primeira vez que joguei com um sacerdote de Candomblé fiz minha aproximação, uma inserção muito marcada por duas trajetórias, ou por uma única trajetória religiosa ancorada em dois espaços distintos, o da Umbanda e o do Candomblé”.

**Marcos Dávila:** como se deu seu contato com essa fronteira religiosa?

**Babá Torres:** *O primeiro contato que eu tive foi com a Umbanda, na casa de dona Iraci no Setor Urias Magalhães, no centro espírita Santa Helena e Pai João de Caridade. Mas, acabei me vinculando a outro centro que tem lá no Urias Magalhães, de nação Angola da Tia Leda, que é a chamada Umbanda Eclética. É a Umbanda querendo*

*ser kardecista. E lá, eu dentro dos códigos, muito marcados pelo kardecismo tive muita dificuldade de lidar com eles, pelo volume de pregação, de determinações, de definições, de padrões de comportamentos. Eu fiquei lá 3 anos.*

**Marcos Dávila:** Você nessa casa recebia entidade?

**Babá Torres:** *eu virava a época num Caboclo, Seu Ubirajara Peito de Aço; e já desde o começo eu via uma figura dentro da minha casa, continuamente acompanhando toda essa história, uma figura de lá foi qualificado como meu obsessor. Na tia Leda, por não entender muito passei muito mal, muitos desmaios, definidos como queda de pressão, crises de enxaqueca, com tudo isso eu procurei outro lugar. E em 1996, 28 anos atrás, fui na casa da dona Rose participar do que ela denominava “fazer um corte”, e eu virei, aí sim, no meu atual Exú, Seu Balança. Balança Caixão é o meu Exú que depois, a gente passou a usar o nome que inclusive ele detesta: chamá-lo de catiço, a gente chama de catiço as entidades de quem entra para Umbanda.*

**Marcos Dávila:** Por que catiço?

**Babá Torres:** *Para quem entra para o Candomblé, depois de ter essa trajetória pela Umbanda, suas entidades passam a ser conhecidas assim, catiço... Eu gosto de chamar assim. Como o culto de Eguguns, não sobreviveu no Brasil, eu acho que ele acabou se estruturando de diferentes formas, em especial, ao culto de ancestrais diretos, é essa relação direta com a ancestralidade. O contato com esses ancestrais é mais concreto, já que se conversa, eles te dão conselhos, experimentam as dificuldades juntos, e ainda apontam caminhos.*

**Marcos Dávila:** Como você entende esse culto aos ancestrais?

**Babá Torres:** *Esse modelo no culto africano estava ligado ao culto dos Eguguns; aqui no Brasil eles acabaram se constituindo como entidades, no padrão de ancestralidade, quem está em terra vive a diversidade dessa terra. É um culto bem local, e hoje está em nova fase de difusão, de expansão, que para mim já é outro movimento.*

**Marcos Dávila:** Mas o que constituiu sua trajetória, então, com a Umbanda?

**Babá Torres:** *a entidade com que eu tenho profundas relações com ela, é o que me acompanha no cotidiano, Seu Balança. Eu tenho privilégios de não ver nada, não escutar nada diretamente, não ouço barulho... Fora do transe eu não escuto nada. Só ele. As únicas coisas que eu ouço estão ligadas a ele, todo resto é o que se diz de intuitivo. E mais tarde eu fui ter contato, com os Odus muito marcados pela intuição. Quem joga sabe [...] Então tudo que eu tenho eu tive com esse cara, com essa entidade, tenho até a liberdade de chamá-lo de “cara”, pois ele é o parceiro da minha vida. E quando eu conheci o Candomblé, inclusive durante minha preparação de iniciação, ele teve presente. Tive de pedir licença, foi*

*minha escolha, meu caminho. Conversamos e seguimos em frente, em relação à trajetória que eu escolhi.*

A fala do pesquisado requer situarmos sua experiência no campo das religiões afro-brasileiras, sendo seu primeiro contato com a Umbanda, ou melhor, com seu Exú- Seu balança, isto nos permite assumir que o conceito de religião para ele, está circunscrito ao conceito de sistema simbólico, vivenciado por experiências concretas em um lócus de pertença. Ainda ressaltamos que a experiência com o sagrado são formas simbólicas garantidas por realidades multifacetadas, conforme Bourdieu (2010), os sistemas simbólicos repercutem em uma organização que se revela por meio de símbolos sagrados tornando-se o ethos de determinadas comunidades, ou visão de cada indivíduo. Ainda Bourdieu ressalta,

a religião contribui para a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações, cuja estrutura é objetivamente fundada em um princípio que se apresenta como estrutura natural-sobrenatural do cosmos (2010, p. 33-34).

Por situarmos nossa concepção de religião a partir desse pensamento, afirmamos que o indivíduo estabelece múltiplas experiências quando se trata do sagrado. Como sistemas simbólicos têm-se que admitir que a experiência religiosa é caracterizada pela coerência mítica e pelo sentido ritual do próprio sistema (FILHO, 2008). Esse é o primeiro fio da inserção do entrevistado em um espaço de entremeio.

**Marcos Dávila:** É possível estabelecer a fronteira de sua entidade e sua inserção no Candomblé?

**Babá Torres:** *Quem tem relação com entidade sabe que nesta trajetória o quanto há de contendas entre: quem eu sou, até onde eu decido e defino, e até onde é possível e aceitável ou até onde se estabelece a interferência desses universos. Porque isso é experimentado pela gente no cotidiano, assim de se sentir bem ou se sentir mal, de escolher certa coisa ou outra coisa. Receber meu Exú após iniciado no Candomblé na tradição de Ketu<sup>3</sup> foi uma decisão que se contrapôs a toda essa lógica que existe nessa tradição, e que está fechada em si mesmo.*

---

<sup>3</sup> Esta expressão define uma das nações do candomblé, a de ketu, referindo-se a uma cidade do território ioruba, existe outras duas de importância, a nação jejê e a nação angola. (TORRES, 2009, p. 18)

**Marcos Dávila:** Para você essa tradição de Ketu ainda existe?

**Babá Torres:** *Eu acho que sim, em muitos lugares. Mas acredito, em diversas situações, o que prepondera é mais o discurso. Essa lógica centrada no Ketu, em que ele se torna exclusivista, em que ele determina o certo e o errado de se fazer Candomblé, ou de se cultuar os ancestrais, permite nos pensar a origem africana do culto aos Orixás que é ancorada no culto a ancestralidade, e a própria cosmogonia fundamenta isso, por que são todos ancestrais diretos de populações, e que foram mitificados na estruturação desse mito que define o culto. Portanto para mim essa fronteira na realidade não é mais étnica como era na África, ela hoje é uma realidade pluriétnica, e, portanto, a nossa ancestralidade é plural, então isso para mim esgota este debate de que só é possível, só é correto na nação ketucentrista.*

Aqui reforçamos a existência da fronteira religiosa dada pela ocorrência do fenômeno religioso. A relação íntima com seu Exú demarca simbólica e territorialmente esses mundos míticos. Nesse caso Exú- Seu Balança é a ruptura da fronteira pela concepção pluriétnica. Ao considerar o continuum religioso vimos que o *noema* dessa questão está em admitir que tanto a Umbanda quanto Candomblé tenha como essência o culto a ancestralidade. A raiz dessa experiência religiosa é saber: quais são os princípios desses ancestrais?

Em cada movimento de renovação na prática agregamos ou negamos alguns princípios (da religião) por entendê-lo sem sua pluralidade e por se constituírem em um sistema simbólico que se impõe a partir de imperativos de poder. Visivelmente, na religião, eles são percebidos quando o próprio sistema impõe seus marcos definidores de comportamentos e de ritos. Ou seja, há de se considerar o poder simbólico da magia, a manipulação e a própria dominação.

**Marcos Dávila:** Como essa concepção plural pode ser vista por você a partir dos ritos na atualidade, considerando os decodificadores dentro de uma nação, aqui Ketu?

**Babá Torres:** *O último debate que eu assisti foi para mim assim, muito interessante. Por que é correto um homem dentro do Candomblé usar Ojá ou não? Ou ele só pode usar o eketé?*

**Marcos Dávila:** Antes ele só podia usar se for do Orixá Oxalá?

**Babá Torres:** *Hoje nem isso mais, agora a tradição do Osumaré se coloca como uma matriz codificadora, pois antes, ela era uma matriz, em que os axés se reconheciam nessa tradição. Quando Osumaré se estrutura, e diz assim: "só é Osumaré, só pode falar em Osumaré*

*os filhos dessa casa. E aos filhos desta casa só pode isto, aquilo, aquilo, aquilo outro”. Dentre estas, uma medida, que é apenas visual, não é nada significativo, mas é reveladora, então aos homens só o eketé. Os Orixás femininos em corpos masculinos só podem usar bombacha, não podem mais usar saia, esses são elementos do que eu chamo de uma transmutação que o Osumaré está fazendo em cena, e se empoderando neste processo, em que ele deixa de ser um axé, em que os outros axés reconhecem o pertencimento por tradição e passa a ser o codificador, do que pode e do que não pode a quem diz se vincular. Tanto que falei recentemente, um ou dois anos atrás, “eu não pertenço a nenhum axé”. Porque eu venho de uma tradição ancorada no Ketu, a partir de derivações do Osumaré, mas não me reconheço nesse axé mais.*

Essa visão de axé torna-se uma matriz decodificadora, logo requer revisitarmos os processos que garantiram a formação do Candomblé no Brasil. De acordo com Parés (2006), “as práticas de caráter religioso, conhecidas como Calundus, e depois como Candomblés, formaram um dos espaços de contraste e diferenciação dos mais importantes para a demarcação dos limites das diversas nações africanas” (p.101). Esses espaços se definem por suas próprias ritualísticas, percebemos então, que paulatinamente, o conceito de nação foi delimitado.

Ainda para Parés, na segunda metade do XIX, [...] “as denominações étnicas dos grupos africanos ganham operacionalidade no âmbito de suas redes de solidariedade familiar e dessas práticas religiosas” (p.102). Assim revisitando o crítico Vivaldo da Costa Lima (1976), notamos que o conceito de nação deixa o conteúdo político e assume o contexto teológico designando-se como padrão ideológico de como reger as casas de axé. Logo, assumir uma nação de certa forma é ser designado por uma “modalidade de rito” (Parés, 2006). Assim percebemos a construção do discurso de hegemonia a partir desses demarcadores de ritos dos Candomblés brasileiros.

**Marcos Dávila:** O que você acha que tomou o Candomblé hegemônico no Brasil?

**Babá Torres:** Olha assim, exige uma pesquisa muito maior, mas do que eu já li, considero que há uma combinação muito intensa com a parte da chamada triangulação dos ilês: “Axé Yá Nassô Oká” - Casa Branca do Engenho Velho, “Opó Afonjá” e o Gantois, esses se tornaram os três pilares, inclusive com o mito de fundação do Candomblé no Brasil, em torno da Casa Branca. O Candomblé, supostamente foi fundado lá, e esse mito foi reificado nos livros, estudos e falas que fazem exclusões ao Osumaré, por que era Jejê... Ele tem um pecado de origem, por não se igualar a Ketu. Os

*ilês citados se ancoram numa chamada, que eu denomino de elite negra urbana. [...] ora, Yá Nassô tinha, quando fundou a Casa Branca 13 escravos, sua herdeira Marcelina da Silva herdou cinco casas, e esse grupo era capaz de fazer a conexão que lhe interessava com a África. Ora, o grupo podia trazer o Babálo que queria, ainda o grupo era capaz de se aliar a uma elite branca, uma elite intelectual branca. Esse poder aliado a elite branca promove essa hegemonia.*

**Marcos Dávila:** Segundo sua fala, penso sobre como era possível a comunidade negra organizar o culto, naquele período de pós-escravidão e pós-abolição. Vejo que Yá Nassô era detentora de poder e recursos para conseguir fazer tantas viagens de idas e vindas à África. Como você remonta a esses fatos?

**Babá Torres:** *E, ela faz durante a escravidão, é ainda na escravidão. Quem vai ajudar isso depois, é a Marcelina da Silva. Ela vai atravessar a abolição. Quem estuda essa questão é o Renato Silveira reificando esse mito e o Luiz Nicolau Parés remonta a questão, mas desconstruindo a exclusividade de origem do Candomblé brasileiro, ou dos Candomblés brasileiros. Para ele não é só o Candomblé que é capaz de constituir o culto à ancestralidade no Brasil. São vários outros modelos. Então, avalia-se que Yá Nassô tenha chegado como membro da nobreza de Oyó, devido à queda do império de Oyó, que se dá por esse período, a nobreza de lá vem para cá e aqui encontra a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Barroquinha, e essa Irmandade ancorada com a chegada de grande quantitativo de negros escravizados, oriundos do domínio desse império - os yorubás se articulam e compram a liberdade dela. E aí tudo começa, ela passa a ser uma organizadora de um empreendimento, que pode daí comprar casa e outras coisas, ela adquire esse status. Emergem, assim, as estratégias de sobrevivência da população negra no Brasil, essa é uma delas, que só se tornou possível no espaço urbano, na cidade. Por que nesse espaço estão os negros e as negras de ganho, ali, eles se movimentam, vendem: acarajé, cocada, balas, cestos que fabricam. Ainda pagam com seus ganhos os donos, e ainda ficam com reservas, eles acumulam e com isso essa estrutura de Candomblé que conhecemos tornou-se possível neste ambiente.*

**Marcos Dávila:** Como você analisa a inserção da intelectualidade no Candomblé da Bahia?

**Babá Torres:** *A constituição do Candomblé de certa maneira - acho o termo até pesado - vem dessa elite negra liberta que teve a sua liberdade comprada, eles eram alforriados e constituíram esse grupo ancorado neste espaço urbano que permitiu a eles se movimentarem. O grupo desinente da Casa Branca é o Opô Afonjá que se estabelece na figura de Mãe Senhora. A partir dela ocorre uma forte aliança com os artistas e intelectuais, sobretudo com Jorge Amado, Dorival Caymmi, depois se insere importantes pesquisadores como: Verger, Caribé, Bastide. Além de ser a intelectualidade branca, no período de 30 a 40, ela constrói essa aliança com os ilês da Bahia. É tanto que, Pierre Verger vai ser posteriormente, chamado de emissário entre dois mundos, ou seja, tanto no sentido*

*físico e metafísico quanto no sentido Brasil-África, e a ele é dado o título que remete a essa duplicidade. Verger alimenta isso, mas Jorge Amado, por exemplo, atrai todos eles que vieram de fora, inclusive o fotógrafo francês Marcel Gautherot que esteve no Brasil. Ressalto, ainda, que Roger Bastide, Caribé, e o próprio Pierre Verger vieram para o Brasil por causa do que leram na obra do Jorge Amado, então há uma forte presença e consistente aliança entre eles...*

**Marcos Dávila:** É dessa inserção que vem o discurso de hegemonia do Candomblé?

**Babá Torres:** *Acredito que essa aliança produz e fortalece o discurso hegemônico, já que é o discurso que africaniza, em que se vê no Candomblé apenas a raiz africana, nesse discurso não se vê o elemento da mistura, não se vê o elemento dos Caboclos, dos Exús, que é o movimento que está acontecendo no país inteiro, inclusive lá, isso não é visto, o discurso do híbrido. Isso não é visto e é pouco propagado na narrativa que vai se estabelecer aqui. Na década de 60, esse discurso é profundamente alimentado com Vinícius de Moraes, no cenário nacional, Gal Costa, Caetano Veloso, mas a partir de Dorival Caymmi e Jorge Amado abre-se esse universo para a cultura nacional, ao mesmo tempo, em que a partir do Bastide e de Verger, especialmente, estou dizendo nomes principais não são os únicos, eu posso até estar cometendo injustiças históricas, mas serei perdoado por isso [axé], eles abrem um outro discurso para a academia, e essas casas se difundem nacionalmente como modelo. E aí tudo o que não está nessa narrativa da africanidade, da preservação da matriz, tudo que remete ao híbrido, ao mestiço, ao miscigenado ficam apartados. Tanto que ao longo dos anos 1980, os Candomblés eram para mim, religiões afro-brasileiras. Mas no final da década de 1990 e início dos anos de 2000 é tratado como parte das religiões de matriz africana, inclusive como uma forma de diferenciá-las. O Candomblé é tratado como religião de matriz africana e a Umbanda como afro-brasileira, discursos que passam a hierarquizar essas religiões, em que a Umbanda é tratada como menor e inferior. O discurso nega os processos de inserção das mesclas nessas religiões, ainda não reconhecendo que a Umbanda era tida como uma religião nacional estabelecida em todo o território brasileiro, só depois disso é que o Candomblé entra, ele é inserido, junto do contexto da Umbanda, aí depois é separado e vai ganhar um status de religião.*

As falas do entrevistado são primordiais para entendermos o tratamento dado ao entre-lugar que chamamos de híbrido. Bastide (1986), remonta que a diáspora no Brasil deslocou sociedades e instituições religiosas formando um espaço social de uma infinita pluralidade de culturas que nos termos do autor seriam civilizações ou superestruturas. Os povos constituintes desse sistema religioso promoveram “fragmentos de cultura”. Parés (2006) ao remontar as ideias Mintz e Price (1992) apoiado em Bastide (1986) afirma que a formação da

sociedade afro-brasileira só se deu quando se reconstruíram novas instituições com a criação de estruturas sociais complexas (infraestruturas) que acomodassem as múltiplas culturas africanas (superestruturas) trazidas pelos indivíduos ou grupos escravos. Paralelamente, podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa “afro-brasileira”, o que chamamos de povo-de-santo, é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos (p.109).

Temos na obra de Parés (2006) difundida a ideia de que a pluralidade de fragmentos dar-se-ia com a presença desse continuum religioso. Isto posto, inferimos que as instituições que emergiram passaram por estágios. Um seria de adaptação com relação aos batuques, cantos e irmandades católicas, e outro de criação com estruturas complexas como Calundus. Essa é uma denominação geral que se referia a todas as práticas vindas da população negra que produziram práticas de magia e posterior os Candomblés (Bastide, 1986). Tais organizações, no caso das últimas, se deram no contexto urbano e foram garantidas pelos/as escravos/as libertos.

A organização desses fragmentos ocorre de forma paralela e simultânea, porém como formas de resistências, como aponta Parés (2006). A discussão da fala de Torres assinala que a reivindicação do axé/nação para o Candomblé Ketu/nagô promoveu a reafirmação via ao capital simbólico a ele atribuído, em detrimento a negação da feitiçaria/curandeirismo aplicado a outros ritos de magia. Os intelectuais de certa forma reproduziram tais discursos e suas presenças demarcaram o poder dos Candomblés. O debate é bem complexo sobre a supremacia dos Candomblés em relação às outras religiões de afro-brasileiras. Destaca-se que ocorreu a partir da década de 1970 a legitimidade do conceito de “nações” de origens africanas. Em Torres (2007) ocorre essa discussão aportada como construções discursivas, pois, “para além dos elementos religiosos e culturais que as compõem, existe a maneira como foram gestadas, tanto pelos adeptos do Candomblé, quanto pelos pesquisadores que se dedicaram ao seu estudo” (p.78).

Foi nesse sentido, que gradualmente se delineou uma hierarquia entre os modelos caracterizadores dos Candomblés. Quando os terreiros passaram a reivindicarem sua posição de superioridade tem-se outro confronto entre as práticas os sentidos de “pureza” no que se refere aos ritos e condutas hierocráticas entre os adeptos com a objetivação de se tornarem mais próximos das tradições africanas.

Na prática esse discurso de pureza inocula a ocorrência de processos híbridos no bojo das religiões afro.

Ainda, Torres (2007) retrata que os discursos produziram o infortúnio da negação e da inferiorização de ritos dentro de seus próprios sistemas organizativos.

**Marcos Dávila:** Fale sobre sua compreensão do continuum religioso entre a Umbanda e Candomblé ou ainda desse entre-lugar.

**Babá Torres:** *A possibilidade de surgimento do Candomblé no Brasil se deu pelo Calundu, que é a prática dispersa e difusa de culto à ancestralidade. Essa difundiu por diferentes tradições étnicas, por diferentes composições territoriais, por diferentes contatos. Quando eu tenho uma população indígena mais consistente em um lugar, e mais presença da população negra escrava em outro lugar, essas situações irão dar nuances diferentes a esse culto a ancestralidade. Se ali o que funciona mais, são povos de Yorubá e os Fon... Vão dar uma matriz, se aqui são mais os Congos, com uma população mais ruralizada ou urbanizada, isso vai dar matizes muito diferentes à mesma história. Qual é a história? Culto à ancestralidade. A ideia aqui é que alguns parâmetros que nós temos, unifica isso tudo. Então você tem um parâmetro que todo mundo cultua a ancestralidade, todo mundo cultua forças da natureza, portanto se cultua a ideia de que não há uma ruptura entre o mundo material e algo que nós podemos chamar de mundo espiritual. Eles são contínuos e o espaço de mediação entre um e outro é a: magia.*

**Marcos Dávila:** O continuum, então, é o culto à ancestralidade e a forma de praticar a magia é a decodificadora da fronteira religiosa desses cultos?

**Babá Torres:** *A magia é a produtora da mediação. Fazemos quando se manipula uma erva, se acende uma vela, se coloca uma cachaça, esses são todos exercícios da magia e do encantamento. Então eu vou encantar aquilo, pedindo, rezando, cantando, não há uma separação estrita de bem de um lado e de mal do outro. Talvez a nuance maior esteja na Umbanda por causa da presença do kardecismo e do catolicismo popular que diz o é pecado. No Candomblé a prática da magia é um dado ancorado numa mitologia, ancorado numa cosmovisão, aí essa cosmovisão é de matriz africana. O momento em que isso se tornou modelo constitui-se uma matriz, e ela chama para si todo o exercício da ancestralidade negra no Brasil, isso se torna um problema.*

**Marcos Dávila:** Você está querendo dizer que esse processo da resignificação de tudo que nós fazemos hoje, enquanto Candomblé é o problema?

**Babá Torres:** *O modelo hierarquiza, ou seja, o Candomblé hierarquiza. Meu axé por ter vínculos a um dos modelos de culto à ancestralidade que permaneceu no Brasil, que é o modelo de*

*Salvador se tornou hegemônico o suficiente para dizer que ele é o principal herdeiro da ancestralidade negra no Brasil. Mas existe outro, no Rio de Janeiro, outro em Minas, no Recife e no Rio Grande do Sul.*

Aqui a fala do nosso entrevistado nos recoloca diante da prática ritualística evocando os sentidos da palavra tradição. Por que cultuar a ancestralidade em ritos distintos torna-se uma clivagem discursiva? As palavras magia e religião evocam muitas vezes oposições e separações: macumba-Candomblé, Umbanda-Candomblé, Candomblé-banto- Candomblé Ketu. Nesses insistentes binarismos reconhecemos que os cultos afro-brasileiros em suas variadas formas de ritos assumem algumas clivagens devido à origem e ao lugar em que se realiza, sobretudo a partir da diáspora Brasil-África. Para Carmen Opiari (2009, p. 14),

a análise e a tipologia das formas e das variantes desses cultos geralmente se fundaram na literatura socioantropológica, sobre uma série de oposições dicotômicas. Nota-se uma primeira oposição, no que diz respeito à origem e ao lugar de instalação desses cultos, entre a África e o Brasil. A análise de suas práticas rituais e do corpus de suas representações se faz à luz de um antagonismo que se exerce entre magia e religião [...] uma divisão em dois “mundos distintos”: de um lado o sagrado; de outro, o profano.

O debate remonta ao tratamento do termo afro-brasileiro para as religiões que se fazem na manipulação da magia e do encantamento e, sobretudo na possessão. Para a Umbanda, alguns a relaciona com a prática da magia atrelada ao sentido do profano, e outros aproxima a magia no Candomblé para a essência do sagrado.

Logo, falar desses cultos afro-brasileiros é ancora-se no limite absoluto em que pesa a essência africana, os ramificados troncos ameríndios e as reminiscências populares cristãs no território brasileiro. Para o Umbandomblé o que reza é o resgate do entendimento do sistema mágico-religioso, em que de um lado se subordina os princípios hierarquizantes do que se compreende por religião e de outro do que se ganha por autonomia nesses ritos. Então enfrentamos que aplicabilidade do termo circunscreve os mundos africano e brasileiro.

**Marcos Dávila:** Minha pesquisa é pautada num lugar muito complicado de fala. Como você sabe nas pesquisas do meu tema, geralmente, esse surge como uma nota de rodapé. Isso envolve uma discussão muito tensa e densa para nós sacerdotes e

pesquisadores, por se tratar de um espaço de interstício, híbrido, miscigenado, mesclado. O Umbandomblé é o que chamamos de misturado, sempre o outro, sempre inferior. A forma que essa mescla se apresenta cria seu próprio locus e pode se definir inclusive, como rito e/ou religião. Como você vê esse entre-lugar, essa nomenclatura?

**Babá Torres:** *Eu diria assim, eu primeiro gosto do nome: macumba. É esse lugar híbrido, de diferentes trajetórias, de diferentes arranjos culturais e espirituais que se faz a partir da cultura negra e que respeita essa ampla movimentação, onde ocorreu a reterritorialização que povo negro foi submetido pela diáspora. Aqui, o Umbandomblé se relaciona com a ideia do purismo, de um ou de outro, que é uma relação inversa também, se por um lado há uma lógica no Candomblé de que a Umbanda é menos legítima ou menos legitimada, já que para alguns a Umbanda sabe menos do culto ancestrais. Essa é a ideia que se tem a partir da afirmação da hegemonia por deles do Candomblé de tradição Ketu. Por outro lado há uma negativa de setores da Umbanda também, eles não reconhecem no conjunto da tradição cultural do Candomblé vários elementos [...] a própria ideia do Orixá [...] e eu não estou falando nem na diversidade dos Inquices, Voduns, eu estou falando dos Orixás. Eles são patronos de linhas, no caso da Umbanda, na forma que ela se codifica e se expande nacionalmente. A ideia de Orixá em toda a extensão dela e a mitologia que o Orixá resguarda não é bem aceita, inclusive a ideia do ejé, há vários elementos sem amplos setores da Umbanda que não são definidos. Logo, apresento duas situações: em primeiro o Umbandomblé como codificação religiosa, porque a Umbanda é plural. Por exemplo, temos a Umbandaime: Umbanda que se fundiu com elementos do Daime. Em segundo, ela é ou poderá ser uma religião que se especifica que foge da tradição e da auto-identificação como Umbanda e da auto-identificação como o Candomblé. Isto poderá ocorrer no Brasil? Ainda não sei, agora que certamente a Umbanda e o Candomblé transitam elementos entre eles, isso para mim é claro. Eu não estou falando nem no Omolokô, onde uma entidade pode entrar nos espaços definidos dos Orixás; mas falo da experiência com o meu próprio Exú, que dá opinião sobre o Candomblé. Isso não é raro entre Caboclos, de quem tem essa dupla vivência.*

**Marcos Dávila:** *Eu venho de uma história da casa da mãe Iracy vivenciei na casa algo bem próximo por você mencionado, já quem faz os apontamentos, quem faz o jogo da olubasa [que é o jogo da cebola] é o boiadeiro dela que orienta sobre qual Orixá a ser feito e qual momento você vai ter que tomar obrigação e/ou fazer o passe.*

**Babá Torres:** *Essa é uma tradição específica e que se define de forma específica. Há uma tradição em setores do Omolokô que reivindicam a denominação de nação. No Omolokô existem elementos de diversificação. Eles convivem como ritos paralelos que se intercomunicam. Então todas as casas que chamam-se de Candomblé mantém a ritualística, a dinâmica própria do Candomblé e mantém em paralelo a da Umbanda. Eu diria até que a Umbanda não tem muito essa lógica, aqui é um devaneio meu; eu diria até que a Umbanda não tem muito a lógica de clientes. Não é a lógica da*

*Umbanda. A Umbanda trabalha com assistência, o princípio da caridade, a lógica de clientes, “de atender clientes, é uma lógica do Candomblé. Em que os ancestrais mais chão, mais cara a cara, mais conversa menos... atraem mais, eu conheço muita gente que ganha sua casa de Candomblé com a entidade. Em alguns casos migram essa clientela que é definida aqui no espaço das entidades, portanto no modelo de culto aos ancestrais, mais desenhado pela Umbanda, estruturado pela Umbanda, que já também existia no Omolokô, no Calundu, nas diversas práticas ritualísticas as entidades já existiam, mas ficou conhecida nacionalmente por meio da Umbanda, assim como os Orixás ficaram conhecidos por meio do Candomblé, se eles vão se vincular um dia, aí eu não sei. Só tempo dirá*

**Marcos Dávila:** Como circunscrever esse rito em Goiânia e no entorno?

**Babá Torres:** *Macumba. Se você denominar isto como conjunto de práticas se aproximam em forma de culto paralelo, e não uma religião. [...] eu não reconheço purismo em lugar nenhum, no Brasil nem em Cuba, nem no Haiti. Esse purismo do culto aos Orixás, segundo modelo africano não existe. [...] Agora reconheço que há um enorme esforço no campo do Candomblé de continuamente se reafricanizar, isto é visível, no sentido de garantir qualidade. E garantindo qualidade, a impressão que eu tenho é que se garante também o preço.*

Na fala do historiador/Babalorixá, o termo macumba evoca a densa compreensão de que hoje os processos de hibridização se inserem no campo da ductilidade. Ele nomeia a macumba como a palavra genérica que abrange as práticas, logo os elementos étnicos e/ou religiosos imbricam-se com o mercado e consumo dos produtos mágicos. As condições ambientais, culturais e as mesclas sociais economicamente, também, reelaboram os sentidos das adesões simultâneas, em seus distintos aspectos. Podemos pensar nesse assunto a partir das discussões de quando indaga,

como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades (não somente ali)? A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos e pós-modernos (Canclini, 2013, p. 29).

A palavra hibridação apropriada pelo autor também se torna um conceito operacional para designar as “misturas interculturais propriamente modernas, entre outras, aquelas geradas pelas integrações dos Estados nacionais, os populismos

políticos e as indústrias culturais” (p. 30). Aqui correlacionamos o debate sobre essas fusões culturais, no seio daquilo que designamos por pós-moderno. Esse momento histórico recoloca o conceito atrelado aos efeitos contemporâneos da globalização. Efeitos que exigem um novo pensamento para as lógicas transnacionais, aqui inicialmente pensar as diásporas que influenciaram as organizações dos sistemas religiosos brasileiros, já que esses são foram explorados por outros sistemas comunicacionais sejam midiáticos, por circuitos de massas transnacionais, expropriados por empresas culturais e/ou turísticas. As identidades, então, passam a ser marcadas por hibridismos nunca totalmente coesos ou uniformes, mas amálgamas singulares de múltiplos espaços identitários fragmentados e descontínuos.

Na contemporaneidade há um claro deslocamento das identidades desterritorializadas constituídas por mesclas e multiterritorialidades. Nesse contexto aflora a questão da identidade relacionada aos sentidos de alteridade, mesmo que as forças globalizadoras reforçam a fluidez dos processos, ainda alguns atores sociais encontram, nesses processos, situações para resistir “a globalização ou modificá-la e propor as condições de intercâmbio entre culturas” (p.32).

É válido pôr no centro do debate as rejeições as fusões culturais, uma vez que essas geram inseguranças nos grupos e nas imagens etnocêntricas, sobretudo as europeias e norte-americanas. Exemplo: quando os europeus incorporam a arte e a música afro-brasileiras, não diretamente, eles querem pertencer ao sistema simbólico-negro, no caso das religiões. Logo, essa situação e outras, geram variabilidades nos sistemas de pertença. No Umbandomblé essa posição fica bem visualizada, quando se pensa sobre o sistema convencional ao qual o indivíduo pertence. Contudo, nesse estudo buscamos apreender as formas e falas que “rompem parcialmente com o pensamento binário e qualquer tentativa de ordenar identidades puras e oposições simples” (Canclini, 2013, p.33). No híbrido o diferente emerge com toda a força e fortalece o pensamento sobre a alteridade de seus praticantes.

**CAPITULO 4**  
**TRAJETÓRIA HÍBRIDA E O LUGAR DE ENUNCIÇÃO**  
**ARÒ BÓBÒ YÍ**

Nesse tópico, a partir das falas da Yalorixá Léia de Osumaré, iremos adentrar na sua trajetória religiosa para entendermos as nuances de uma inserção plural nas religiões afro-brasileiras. Situamos que as declarações constituem o *lócus* de enunciação. A importância das falas apresenta-se dentro de um espaço profícuo para as nossas reflexões. Nele, sobressai, a emoção, as subjetividades e os sentidos de pertença e da diferença. Percebemos que na busca de conhecimento, a referida sacerdotisa revela o jogo complexo das representações e os processos contraditórios de sentidos e do sujeito.

Ainda, entendemos que os contatos com líderes e a participação nas diversas casas, realizados pela Yá, tanto reforçaram os dogmas das práticas religiosas quanto foram irrompidos um jogo duplo de aceitação- rejeição dos modelos pré-determinados com suas hierarquizações e códigos impostos aos adeptos. Suas vivências criaram fissuras/brechas para construções discursivas sobre os deslocamentos de sentidos e a emergência de outros planos de subjetivação de cunho religioso.

Assim, pensamos que demarcações da Yá Léia, promovem processos de subjetivação, quando sua voz historicamente silenciada ou interdita entra nas discussões sobre as religiões que tem em seu cerne as identidades mescladas dos povos negros, ameríndios, mestiços e outros. Aqui o *lócus de enunciação* assume o lugar próprio e singular de saberes e de modo genuíno de falar sobre si. Neste sentido, chamaríamos de “lugar de fala” assente teoricamente nos processos de pertença e na constituição do sujeito do discurso.

A concepção de fronteira religiosa apontada no estudo é essa do espaço de enunciações e de possibilidades por via de diálogos. Assim, as concepções das religiões afro-brasileiras tratadas, como unívocas, separadas e puras se desmancham na atualidade. Devido ao reconhecimento dessa fronteira flexível, porosa, entre os ritos casas e praticantes. Na fronteira das práticas religiosas evidenciarmos o lugar de diversidade identitária. Mignolo (2000, p. 25) ressalta que a

fronteira é “um *lócus* de enunciação onde se misturam diferentes tipos de conhecimento e expressões individuais e coletivas”.

Retomando as narrativas, essas constituem os caminhos metodológicos da dissertação. Primamos por apresentar partes na íntegra da entrevista com a mãe de santo, com o propósito de circunstanciar sua voz no seio dos estudos sobre o hibridismo religioso. As nossas inferências, como interlocutor, ocorrem como forma de articular e concatenar as ideias e os fatos. Assumimos que não faremos ilações sobre os fatos, ou seja, imprimindo juízos de valores ou julgo dito como verdade. A fala é o texto vivido do sujeito.

A escolha de mãe Mariléia é por considerá-la notória-saber que faz parte da nova geração de sacerdotisas tornando-se atuante e reconhecida no campo religioso goiano. Dentre outras participações a Yalorixá dirige o movimento social chamado Agô, em Goiânia. Esse foi criado para promover a desconstrução do preconceito em relação aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. A mãe de santo atua no combate à intolerância religiosa e ao preconceito religioso.

A sacerdotisa é conhecida como Yálorixá Mariléia Laspril de Oxumarê, mãe de santo de religiosidade de Candomblé, de cultura yorubá, nação Ketu. Sua casa é o Ilê Nila Bobó Orixá Axé Danferó e hoje, tem mais de 60 filhos iniciados. Essa apresentação é fundamental para enunciar seu lugar de fala.

## **1. De Porto Velho para Goiânia. Panteões em trânsitos**

- **Trajetórias de origens**

***Yá Léia.** Nasci em Porto Velho, Rondônia em 1973, me enraizei em Goiás, em novembro de 1992. Desde meu nascimento já estabeleci contato com a natureza, em particular à beira do Rio Madeira, uma vez que a janela do hospital era o próprio rio. Então, primeiramente sou beradeira<sup>4</sup> participo um movimento que prima por fortalecer, reconhece e valorizar as pessoas que constroem e assumem suas próprias histórias. Porto Velho é conhecida por sua história peculiar ligada a colonização, vários povos formaram esse território, os barbadianos, holandeses, ingleses, alemães, ainda, hoje tem colônia de alemães, barbadianos e japoneses. A cidade parece um caldeirão de Cultura, já nasci dentro da diversidade, e a história da minha família também faz parte dessa diversidade cultural.*

---

<sup>4</sup> Morador das margens do rio.

- **Os primeiros contatos com as religiões afro-brasileiras**

*Yá Léia. Como iniciar essa conversa? Já menciono que a ancestralidade é central nessas religiões. Minha ligação com a floresta amazônica já se traduz na fé ancestral. Meus avós, por parte de pai, fugiram do nordeste brasileiro para a região Norte, atravessando a floresta durante muitos anos. Contataram-me que eles moraram dentro da floresta com todos os filhos e estes durante a caminhada constituíram suas famílias. Por que esse ponto é por mim destacado?*

Devido ao forte contato dos familiares com os índios, sua trajetória é marcada pela convivência e benefícios dos conhecimentos das plantas sagradas. O contato promoveu aos membros da família aprender muitos segredos para cura de doenças. Tornando o pai e o próprio tio, xamãs. Conhecidos como pajé ou curandeiro. Detentores de conhecimentos de cura de doenças por meio das plantas. Muito comum à prática na região norte do Brasil,

“Xamã” é uma palavra originária de línguas do leste da Sibéria, onde viviam povos que desde o século XVII foram objetos de relatos. Mas é só no século XX que se forja a categoria “xamanismo” para dar uma expressão translocal a certas técnicas que conjugam elementos materiais e espirituais. As últimas décadas do século XX assistem a uma generalização de outra ordem, que projeta o termo para além da antropologia e dos estudos religiosos. No século XXI, ao mesmo tempo em que parece haver pouco acordo sobre o que seja xamanismo, constatamos a potência da palavra – e suas variantes – para designar e acompanhar realidades muito variadas, compostas de agentes, agências e agenciamentos surpreendentemente heterogêneos (SILVA, 1998, p.8)

No contexto brasileiro a inferência sobre a pajelança é recorrente à região amazônica e no nordeste, em especial no Maranhão. Dentro do segmento acontece a prática conhecida como xamanismo, em que o pajé incorpora entidades conhecidas como encantados ou caruanas, Maués (2004). Os xamãs na literatura são os médiuns que realizam as comunicações entre os mundos material e o espiritual. Na narrativa da informante fica posto, que sua primeira inserção dá-se com a Encantaria do Tambor-de-Mina. Nesse agrupamento ocorre a seguinte divisão,

- encantaria gentil, que reúne as famílias de reis, rainhas, príncipes, princesas e nobres; - Encantaria cabocla em que aparecem várias famílias, sendo 21 as principais entre elas: a do Lençol, da Turquia, do Codó, da Gama, do Juncal, da Mata, dos Marinheiros [...] das Cobras, dos Surrurupiras, dos Botos, da Bandeira, da Baía (SHAPANAN, 2004, p.319)

- **A primeira realidade mística.**

***Yá Léia.** Nesse seio, a minha avó, mãe do meu pai tinha contato com a vida espiritual dentro da floresta amazônica com as entidades. Devido a alguns problemas espirituais, ela fez sua iniciação. E não sei muito da história porque é muito antiga, mas eles cruzaram a floresta amazônica para a Boca do Acre. Quem sabe de Geografia vai entender que é um percurso muito difícil, meu pai conta que tive que abrir o caminho, porque a mata era muito fechada, o único caminho já que não tinha estrada. Eles chegaram ao Acre e minha avó foi cuidada por uma senhora chamada, Chica Pinto, com sérios problemas dentro da espiritualidade, eles moraram por um tempo no Acre e depois voltaram para Rondônia. O contato inicia-se. Meu pai (biólogo) sempre dizia desde o nascimento, alguns me chamavam de diferente, não parecia com as outras irmãs. Aos sete dias de nascida, uma forte ventania, misteriosamente, me fez desaparecer, ao passar voltei de forma inexplicável. Não sabemos de toda a história, mas a minha família já tratou de ter um maior cuidado comigo. Meu pai era de uma religião chamada Ayuasca, muito espiritualizado, entendia das forças da natureza então ele tinha certo cuidado, um benzedor.*

Outra peculiaridade dessa trajetória da Yá é sua relação com o pai e com a prática da Ayuasca,

chá denominado ayahuasca, é uma bebida psicoativa feita a partir da decocção do cipó Banisteriopsis Caapi e da folha Psychotriaviridis. Grupos sincréticos religiosos, ou também chamados de religiosidade cabocla, vêm fazendo uso desse chá em contexto religioso amparado pela Resolução nº 1 de 2010 do CONAD (Conselho Nacional de Política sobre Drogas), sendo essa a base legal para o uso do chá no Brasil. Essa bebida é comumente conhecida como Santo Daime ou União do Vegetal, se referindo às duas principais religiões que comungam esse chá em suas sessões religiosas, mas também recebem inúmeras outras nomenclaturas, tais como hoasca, daime, cipó, mariri, yagé ou kamarampi (COSTA, 2011; ANDRADE, 1995).

Aqui é possível fazer encruzilhada de conhecimentos da família da Yá Léia, intensamente ligada ao sentido do lugar e de suas crenças. A própria Amazônia guarda as trilhas imaginadas das cosmologias multidimensionais da natureza. Ou

seja, a magia dos Encantados e os segredos das plantas que se fundem em ambientes próprios para as práticas de curandeirismo. A imbricação dos seres humanos, animais, plantas, os encantados, com as pedras, locais, os encantos também recriam outras práticas religiosas, como o Daime que diretamente faz uso do chá,

o ritual do Santo Daime lembra também aspectos dos toques de Tambor de Mina, religião afro-brasileira do Maranhão em que os cânticos ou doutrinas entoados são repetidos várias vezes pelo coro. Tem também relações com a Pajelança ou Cura, que inclui no universo da religiosidade popular afro-indígena maranhense (FERRETTI, 2011, p. 38-39).

Nesse contexto, a yalorixá inicia sua ligação com sua ancestralidade. Para reconsiderar sua fala, remontamos que esse fenômeno ocorre em ambientes identitários, ou melhor, o familiar, o regional e o mítico. Fragmentos de pertença encantadas, em terras anfíbias com a ancestralidade ameríndia. Destacamos que também o contato da família com a Ayuasca reforça as práticas de cura já exercitada. As práticas da Ayuasca recolocam outras fronteiras espirituais, vistas como:

Fronteiras são construções: processos social e historicamente produzidos, ou seja, simbolicamente produzidos. Devem ser lidas mais como aberturas e atualidade do que como fechamento [...]. Elaboram originalidade pela via da multiplicação da experiência. Realizam modificações espirituais que as aproximações sucessivas possibilitam (SILVA, 2014, p.15)

- **Iniciação: conhecendo a ancestralidade**

*Yá Léia. Aos seis anos, minha mãe ficou muito doente, fui levada para casa de parentes em Manaus período que vivi mais um episódio da diversidade espiritual. Era comum eu conversar com os mortos. A minha avó percebeu e já falou: vamos levar a Léia para ser cuidada. Ela me levou na mãe de santo que a cuidava, mãe Dorinha. Então, comecei a fazer o tratamento primeiro para curar feridas no corpo e controlar essa comunicação com o mundo espiritual. Durante esse processo minha mãe passou por várias cirurgias, estava em estado terminal, tinha só seis meses de vida. A avó muito espiritualizada tinha um oratório me ensinou a ler mão, a jogar cartas, a benzer, me ensinou um monte de coisas e todas as minhas rezas eram focadas para a minha mãe. Ela sobreviveu, está viva até hoje e isso já tem 40 anos. Durante esse período minha avó promoveu minha iniciação,*

*me raspou. Quando minha mãe me viu fez um escândalo, disse que minha avó tinha entregado a minha alma para o capeta. E aí começou a minha história, porque eu não tinha noção do que era uma iniciação, do que era energia da natureza sacralizada, eu não tinha maturidade porque tinha apenas seis anos de idade. Ocorreu uma briga de família entre minha mãe e avó por ter sido raspada<sup>5</sup> aos seis anos.*

Esse momento é marcado pelas contradições de discursos dentro da família. A feitura é entendida como um mal, sobretudo por envolver o transe. Tal pensamento é muito comum nos estudos clássicos sobre as religiões em questão, nos quais colocam o transe como fenômeno patológico de doença. Bastide (1971) o libera desse aspecto, discute como fenômeno normal e social. A feitura é esse momento de fazer o santo na pessoa, quase todos os adeptos passam pelo o efeito do transe. Mas ao remontar, a obra de Bastide (1971, p. 316), o “transe é uma repetição de mitos”. Esse é dado por um conjunto de códigos partilhados pelos filhos de santo. Opirari (2009, p.178), destaca que o transe provoca

a transformação da personalidade do adepto que se metamorfoseia-se em uma personagem divina. O adepto identifica-se com essa personagem divina e altamente positiva para compensar a inferioridade de seu papel desempenhado na vida cotidiana.

A metamorfose das personalidades é refletida no momento do rito, mas ultrapassa, “para todo o homem, toda sua vida e suas estruturas psíquicas, essa remodelização de personalidades, simboliza o divino”, nas palavras de Bastide (1971, p. 317).

- **Entre-lugar: Tambor de Minas, Encantaria Amazônica**

***Yá Léia.** Iniciada no Vodum “Ewá<sup>6</sup>” na época, lembro de minha avó falando: Léia você nasceu para ser mãe. Eu chorava por que imaginava que teria vários filhos. A fé católica da minha mãe fazia pensar que minha alma era do capeta. Assim como acontece com muitas pessoas que veem a espiritualidade associada a uma doença. Minha mãe sempre acreditou que eu seria curada. Já minha avó me*

---

<sup>5</sup> Raspar a cabeça é um momento de purificação e o modo de fazer a pessoa renascer, se preparando para receber sua divindade. Este ato litúrgico é chamado de labé, pelos iorubás, fári, pelos fons, e catular, pelos bantus, sendo que hoje se associou o termo catular para o corte inicial do cabelo.

<sup>6</sup> Ewá, Euá, Iyewa, é uma das iabás, considerada ora irmã de Iansã, ora irmã de Oxumarê. Seu nome significa mãezinha do caráter. É sincretizada nas religiões afro-brasileiras com Santa Luzia.

*orientava e ensinava. Aprendi auxiliava nos trabalhos espirituais. A nação mais divulgada, em Porto Velho nesta época, era o Tambor de Mina, com fundamento em Jejê, raspada para os Voduns, fui iniciada porque eu era neta dela.*

Quando mãe Léia fala sobre esse momento enfatiza que sua iniciação no Tambor de Mina com fundamento em Jejê, com entidades da Encantaria Amazônica. Essa iniciação será discutida ao longo do texto, já que provocará novas discussões sobre sua inserção. Ressaltamos que existe uma diferença entre a Encantaria do Maranhão e a do Norte, que é a do Amazonas, Rondônia e Acre. A Encantaria de sua família cultuava boto Tucuxi - encantado da linhagem das entidades de terras anfíbias. O conceito de encantado ou encantaria “é enunciado sob o vértice das práticas mágico-religiosas, com inúmeras particularidades e que estão sob constante transformação, formando a religião brasileira ou religião dos encantados” (PRANDI, 2004, p. 7-9).

Os encantados, na Amazônia, são definidos “como seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais como: o apito do curupira”, (MAUÉS, 1990, p. 196). Nos rios da região amazônica, as “entidades sobrenaturais são conhecidas como encantados ou bichos ‘do fundo’ quando se manifestam nos rios e igarapés, sob formas de cobra, peixes, botos e jacarés”, (PRANDI, 2004, p. 21).

Em sua fala a yá ressalta que até hoje, ao iniciar seus trabalhos, sua ancestralidade é saudada. Imbricadas pelo processo de iniciação, essa se torna um pedaço da história pessoal da sacerdotisa. Essa assertiva é amparada nos estudos de Augras (1983; 1992) e Segato (1995). As autoras destacam que o sagrado (aqui o Vodum) ao ser incorporado (no transe) pelo adepto promove a duplicação do modelo mítico. Augras (1993, p. 18), reforça que nos “cultos de possessão não existe ruptura entre o duplo e a metamorfose. Manifestando o deus ao qual pertence, o fiel despersonaliza-se, e, deste modo, transforma-se naquilo que é realmente”. Nessa relação o ser mítico será parte contínua do ser a quem pertence. Então, “a duplicação e a metamorfose operadas pelo transe de possessão revelariam o eu profundo do sujeito” (OPIRARI, 2009, p. 180).

Assim temos nas narrativas, essas relações de duplicidade e de metamorfose descritas,

***Yá Léia.** fui iniciada e não tinha muita consciência realmente da responsabilidade espiritual. Sempre adoecia, logo minha mãe me levava nos médicos e não resolvia, e aí eu ficava doente, minha tia, filha da minha avó vinha buscar para dá minhas obrigações, nesse tempo, sempre na casa de mãe Dorinha. Encantados da Amazônia incorporam-se nos pajés e nas pessoas que têm o dom para pajelança. Os cantados da mãe moram nos rios e Igarapés, nos lugares de encantos e estão sempre presentes em nossas vidas.*

Em relação à espiritualidade a busca da yalorixá inicia-se com esses quase 15 anos, pois relata que queria conhecer sobre os fenômenos que aconteciam com a mesma. Porque que acontecia? De onde vinham? Essa vontade a trouxe para Goiás. Em 1999 veio para um tratamento espiritual, estava em busca da cura. Em uma reconfiguração de identidade religiosa tentou escamotear essa imbricada relação já estabelecida. Em suas falas destaca,

***Yá Léia.** Em minha cidade as pessoas me chamavam de bruxa, aí eu pensei: vou mudar para Goiás e vou começar uma nova vida, lá ninguém me conhece e eu vou fingir que não faço parte disso. Por um tempo foi possível, pois disfarçava sobre essa espiritualidade; não incorporava. Parte da minha família ligada ao Tambor de Mina da Amazônia não conhece entidades. A primeira vez que eu recebi uma entidade tinha sete anos completos, eu fui dormir e dizem que eu acordei falando em espanhol, minha mãe perguntou quem era, quem respondeu foi a Maria Padilha e ela disse que queria um cigarro. Outra fase se inicia, eu acordava muitas vezes incorporada pela entidade, eu acordava na área sentada ao lado de muitas pessoas. Assim como parte de minha família não cultuava, porque ela era católica praticante, outra parte da família da minha mãe também não aceitou muito bem, porque já estava nas igrejas evangélicas. Então eu fiquei perdida duplamente. Tanto na parte da inserção com o Vodum quanto da entidade.*

Diante dessa situação, outro momento de trânsito se estabelece. Não obstante, ao processo de surgimento das religiões afro-brasileiras, esteve assente na motriz do sincretismo por meio de negociação de identidades do indivíduo e de suas vinculações com os diversos panteões. Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, posteriormente com espíritos e entidades, porém internamente esses cultos surgem em distintos contextos e por várias segmentações.

O Candomblé - religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas se constituiu na Bahia no século XIX – entre outras modalidades religiosas conhecidas pelas denominações regionais de xangô, em Pernambuco, tambor-de-mina, no Maranhão, e batuque, no Rio Grande do Sul. Eram religiões de preservação do patrimônio étnico dos descendentes dos antigos escravos. Antecipando a transformação do candomblé e congêneres em religiões de caráter universal (Bastide, 1945, 1971, 1978). Podemos inferir também que,

Tambor de Mina surgiu no Maranhão em meados do século XIX e difundiu-se por todo o Brasil. Fundado por africanos da etnia de Mina, na região da Costa da África Ocidental, o Tambor de Mina se estabeleceu como umas das práticas religiosas africanizadas mais expressivas da cultura negra, difundida por adeptos da nação Jejê e Nagô [...] o antropólogo Sérgio Ferreti apresenta uma das principais características que vai diferenciar a Casas das Minas Jejê da Casa de Nagô. Segundo na Casa de Mina Jejê, os cânticos são em língua Jejê e os caboclos que ali são manifestos, não recebem culto. Já na Casa de Nagô, os cânticos são entoados em língua nagô e em português e uma gama de entidades caboclas é cultuada e invocada. Apesar dessa diferenciação entre as casas, nelas se preserva o costume de somente dançarem mulheres receptoras das divindades e que estejam em transe. Aos homens são imputadas funções ligadas à música e ao sacrifício de animais. (LIMA, 2004, p.167-168).

Mas, quando yá Léia ressalta a dificuldade de falar sobre sua identidade inicialmente, ao chegar a Goiás, temos que destacar as perseguições que esses segmentos sofrem sob fortes tensões, os praticantes buscam formas de resistir as perseguições.

assim aconteceu com o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, o Tambor-de-Mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações, todas elas arroladas pelo censo do IBGE sob o nome único e mais conhecido: candomblé. Até recentemente essas religiões eram proibidas e, por isso, duramente perseguidas por órgãos oficiais. Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem, sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros independentemente de religião. (PRANDI, 2004, p. 223-238).

## **2. Goiânia: outros *lócus*, múltiplas experiências híbridas**

Diante da diversidade das religiões afro-brasileiras, quando um iniciado de determinado segmento, transita ou muda de nação ou de rito, outras situações de

negociações emergem de formas bem conflituosas. Em Goiás, já Léia vivencia o conflito direto com a hierarquia do candomblé. Esse se centra na passagem, logo na aceitação de sua origem ou de seu tempo iniciação no rito de origem.

a luta para se afirmar como médium reconhecido, com seu próprio patrimônio de espíritos protetores, pode se transformar em guerra mística entre um pai-de-santo ou uma mãe-de-santo que 'não aceita' os espíritos do novo filho-de-santo. O candidato à iniciação no candomblé passa, então, de um terreiro a outro, até encontrar aquele que aceite seu Exu ou sua Pombagira e não coloque em dúvida sua aliança com os espíritos. (CAPONE, 2009, p.178)

O trânsito para essa aceitação promoveu a passagens por várias casas em Goiânia. Notadamente, nas falas ficam marcadas as negociações por meio de relações de poder exercidas nas casas em que o representante da religião, vista e/ou considerada com "superior" ou "pura" em termos de nação. Temos uma trajetória abalizada em um processo de reivindicação de reconhecimento da iniciação e dom de nascimento.

- **Omolocô, Umbandas e Candomblés**

*Yá Léia. Então, cheguei a Goiás, ou melhor, em Goiânia, a capital. Na busca adentrei na Redenção Espírita Cristã fiquei por cinco anos. Fiz o curso de doutrina espírita, ministrava aula de Evangelização, fazia campanha Alves de Souza, fazia parte da mocidade. Sentia a necessidade de fazer alguma ação pelo próximo, mas não sabia como. Eu não entendia qual era a função dentro da espiritualidade. Mas, não deu certo porque no Centro não aceitavam a Pombagira. Além do Vodum, só recebia Maria Padilha. Eu não recebia outra entidade, nesse local essas entidades eram consideradas perigosas, seriam exus do mal ou inferior. Ali eles permitiam receber Caboclos. Caboclo é da linha boa entendeu, mas não recebia nenhum Caboclo. E o Vodum não tinha como eu cultuar aqui, pois não tinha minha nação. Fui a várias casas, e não consegui me identificar.*

Essa rejeição que os kardecistas fazem com as entidades (exus e Pombagira) nasce quando da dissidência de grupos kardecistas descontentes com a rigidez do espiritismo difundido no Brasil. A Umbanda surge desse conflito entre os médiuns kardecistas e umbandistas. Posteriormente entre os pais e mães de santo.

é preciso que reconheçamos e respeitemos as diferenças regionais do Candomblé, mas devemos também separar as coisas. O

Candomblé Ketu tradicional não cultua pomba-gira, que é uma entidade comum em alguns terreiros, muito provavelmente por influência da Umbanda. Convém desfazer a confusão entre Exus (entidades) e Exú (Orixá). Os primeiros que muitas vezes possuem nomes que ressaltam características negativas e assustadoras, (...), são entidades que devem ser respeitadas, que tem o seu valor, mas que não pertencem, de fato, ao Candomblé, cabendo à Umbanda (ou a quem as cultua) explicar as suas origens e funções, (Reis, 2000)

Na literatura umbandista, os exus são interpretados de diferentes maneiras, de acordo com o fato de o autor ser mais ou menos próximo do pólo africanizado do culto. Assim, à Umbanda 'branca', vê nos exus 'espíritos "refratários ao progresso espiritual que representam os miseráveis do espaço sagrado umbandista" (Ortiz, 1988, p.91). Já Molina, ligado ao pólo mais africanizado da Umbanda, define Exu como 'o agente mágico universal'(sd, p.7). O intermédio entre os homens e os deuses, dos quais faz parte, ainda que seja considerado um 'orixá menor', (CAPONE, 2009, p.104). Os argumentos kardecistas operam uma distinção interna à categoria umbandista dos exus, que se dividem então em exus superiores e inferiores,

Exu-rei, o chefe dos Exus, divide-se, por sua vez, em três pessoas: Lúcifer, Béelzebuth e Aschtaroth, [...] exus superiores sempre trabalham para o bem, ajudando com sua força mágica os orixás em sua missão, assim como são assistidos pelos exus inferiores, que estão a serviço, (CAPONE, 2009, p. 105).

Embora Exu seja, em relação aos 'espíritos de luz', um ser negativo, ligado ao mundo das trevas, guarda uma dualidade, "um lado negativo e outro positivo. O lado negativo de Exu seria, segundo alguns autores, sua representação feminina: a Pombagira [...] a Pombagira espírito negativo por excelência, é o Exu das mulheres, particularmente ligado a feitiçaria", (CAPONE, 2009, p. 109). A dualidade que carrega os exus e outras entidades marca a fronteira dos ritos das afro-brasileiras. E ainda destacamos que o reconhecimento da legitimidade dos espíritos e de sua aliança com os iniciados resulta de um longo processo pontuado por conflitos e hierarquias

***Yá Léia.** Fui para Umbanda no Guanabara, na casa da mãe Romilda, lá se chamava Casa Cavaleiros de Ogum. Mãe de santo de Omolokô, mas só assumia o toque de Umbanda. E ela ajudou-me a ter mais equilíbrio na espiritualidade, identificou que era uma pessoa*

*de Santo e me disse: Léia você não é de Umbanda você é de Candomblé, mas eu vou tentar te ajudar da forma que eu puder, eu não toco Omelokô, só a Umbanda. Ela cuidou da Maria Padilha, porém também me desenvolveu a receber as entidades chamadas da direita ou 'brancas'. Seria nesse momento o que chamamos de prática misturada, dentro das umbandas. Mãe Romilda, então, fez uma comida seca e mandou arriar, nesse dia a entidade veio e falou: olha você vai ficar um tempo aqui na Umbanda, mais tem procurar uma casa de Candomblé para você. Eu não queria o Candomblé, queria ficar na Umbanda.*

Candomblé e umbanda são religiões de pequenos grupos que se congregam em torno de uma mãe ou pai-de-santo, denominando-se terreiro também cada um desses grupos. Embora se cultivem relações protocolares de parentesco iniciático entre terreiros, “cada um deles é autônomo e autossuficiente, e não há organização institucional eficaz alguma que os unifique ou que permita uma ordenação mínima capaz de estabelecer planos e estratégias comuns na relação da religião afro-brasileira com as outras religiões e o resto da sociedade”, (Concone e Negrão, 1987, p.53). O exemplo são as federações de umbanda e candomblé, que supostamente uniriam os terreiros, não funcionam, pois não há autoridade acima do pai ou da mãe-de-santo.

***Yá Léia.** Em 1994, mãe Romilda iniciou meu desenvolvimento para receber outras entidades. Para isso, ela movimentou todo o terreiro, pegou a Kombi fomos para uma mata, com lago. Limpamos o local, cobrimos o chão com folhas, colocamos as frutas no chão, fizemos uma cauíza<sup>7</sup>. Nesse dia, tocamos os atabaques na mata. Ela me e falou: só vamos sair daqui depois que Léia receber o Caboclo. E chamava o Caboclo, mas, vinha Maria Padilha depois de algum tempo e muito custo o Caboclo veio. Essa roda iniciou bem cedo e terminou anoitecendo. Todos estavam muito cansados, em determinado momento, incorporei o caboclo Sete Flechas, não conhecia nada de Caboclo. A partir de então se abriu o caminho para que eu conhecesse outras entidades.*

Nessa fala podemos inferir que apesar da existência de uma série de definições que ordenam o campo religioso afro-brasileiro, o que constitui o cotidiano dos cultos não é a forma “pura” – que representa mais um modelo ideal que uma realidade – e sim uma forma ‘misturada’. Na verdade, “a fluidez constatada no

---

<sup>7</sup> **Cauíza/Gauíza** — Palavra de significado pouco esclarecido, encontrada com frequência em alguns cânticos de Umbanda e Candomblé; pode-se deduzir que se trata de um dos nomes de Oxóssi. <http://desvendandoaUmbanda.blogspot.com/2008/08/glossrio.html>. Acessado em 23 de julho de 2019

campo afro-brasileiro entre as diferentes categorias (candomblé, macumba, umbanda, quimbanda), em que as combinações potenciais são constantemente renegociadas, tem sua contrapartida na reinterpretação dos deuses e espíritos nos terreiros qualificados de traçados e misturados. Que podem ser os lugares em que se praticam o Omolocô”. (CAPONE, 2009, p. 121). A experiência da mediunidade (capacidade de entrar em contato com o mundo invisível dos espíritos) “é considerado uma qualidade inata e necessária ao homem em seu processo de evolução espiritual. Cabe á religião, portanto, promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato com os mundos espirituais” (SILVA, 2005, p.108). Nos terreiros em que o pai ou mãe já recebe Exu ou Pomba-gira os novos iniciados são levados a recebê-los, nas casas de Candomblés, geralmente, não são bem vistos. Nesse caso, yá Léia foi convidada a permanecer na casa de Umbanda, mesmo entendendo que já teria um “chamado” do Orixá do candomblé.

- **Segundo entre-lugar: Umbanda e o Candomblé de Ketu, relações mescladas por diversos conhecimentos e terreiros misturados**

*Yá Léia. A mãe começou a realizar minhas deitadas, a época a preparação dentro da Umbanda era conhecida por deitadas. Fiz uma deitada no mato, outra deitada na água para as entidades de água, no trilho do trem, dentro do terreiro a deitada para lansã, porque lá, se cultuava Orixá, mas não sacralizavam. No fim realizei sete deitadas. Sempre fui assídua no terreiro, participava quase todos os dias, ajudava na limpeza, com isso fui perdendo o medo e ganhando conhecimento sobre as entidades. Então hoje aprendi a diferenciar bem, o que é Candomblé, que é o Vodum, os Inquices, Encantaria e Entidades da Umbanda. A minha história é tipo uma escada de conhecimento. Se a minha história não fosse essa, eu não teria hoje, certo conhecimento para diferenciar o que é o quê, e de que forma isso se dá.*

*Yá Léia. Entrei na Umbanda, encontrei o Candomblé. Mãe Romilda, então fui para a casa de Pai João, que também faleceu. Nessa travessia cheguei à de mãe Cleonice. Um dia ela cantando para Ogum, eu recebi o Orixá lá dentro, ela disse: Léia você tem que procurar o Candomblé. Eu falei: eu não quero, prefiro ficar aqui. Por quê? Porque não conseguia ver a identidade dos terreiros que se aproximasse das coisas que eu conhecia. Na minha cidade era pé no chão, muito simples, roupa de chitão. E aqui não, tudo ocorria de forma muito chique, fina e folclórica. Minha cidade era de pequeno porte, sem nenhum referencial, sem grandes nomes ligados aos Candomblés. Então eu via tudo em Goiânia como desconhecido. Comecei a freqüentar às festas. Queria sentir a energia, sentir o*

*Orixá, por que tinha Orixá e não tinha Inquices. Por que mesmo as casas que se dizem de Angola, não se iniciava nos Inquices. Mas, como podiam ser de angola iniciando Orixá?*

Esse rito abrange as nações principalmente o cerimonial congo e cabinda, que procura enfatizar a herança das religiões bantas. Essa nação, embora seja a mais popular e a mais praticada pelo povo-de-santo, é vista por membros de outras nações como deturpada, pois possui um panteão bem mais abrangente. “Cultua, além dos inquices (deuses bantos), os orixás, os vonduns, os vunjes (espíritos infantis) e os caboclos [...] no candomblé de angola, os atabaques são percutidos com as mãos e as cantigas com muitos termos em português”. (SILVA, 2005, p. 67).

Nessa fala, remontamos as contribuições de Capone (2009), quando se refere à constituição do campo religioso, em que pese o debate sobre a polêmica da rigidez da fronteira. Como destaca nos estudos afro-brasileiros, “o Candomblé se opõe a Umbanda ou a macumba conforme o caso, como o candomblé nagô se opõe ao candomblé banto, estando o segundo termo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal” (CAPONE, 2009, p.21). Logo, nesse entendimento elabora-se o jogo complexo de como se afirmar no centro dessas práticas. Porém, ressaltamos que essa heterogeneidade, ainda, deve ser vista no âmbito tanto de cada terreiro, quanto da tradição que seu chefe mantém.

Na vivência das casas se conhece até mesmo por discursos de preconceitos, as divisões dos candomblés por nações, processos de iniciação, os panteões de cada nação. Diante disso, Ketu inicia-se em Orixá, Angola em Inquice e Jejê em Vodum. Porém em algumas casas comumente há a mistura desses deuses, casas de uma nação cultuando o sagrado de outra. Sem falar que muitas casas de candomblés pelo fato de boa parte dos líderes terem sido iniciados primeiramente na Umbanda ocorre uma reorganização interna que permite a integração de elementos desses segmentos, mas visto por uma segregação ritual.

***Yá Léia.** Isso se tornou muito confuso, no começo senti medo de entregar meu ori (cabeça), pois as vezes percebia que as pessoas não sabiam diferenciar, o que é o que. Um dia na roda do padê para Exu (orixá), antes de iniciar em Ketu, me perguntaram: Léia, você vai se iniciar quando? Respondi: não vou me iniciar, não irei raspar, pois já sou raspada. Logo, indagaram: raspou aonde, com quem, quando? Raspei em minha cidade, ainda criança. Sou do Tambor de mina amazônico. Mas esse rito não existe, é invenção da sua cabeça. Existe sou feita em Vodum, na Encantaria. Qual encantaria?*

*Encantaria do Boto tucuxi. Falaram: você é louca tem que parar de falar suas loucuras. Tem que calar a sua boca porque isso não existe. Isso é invenção, não existe e nem existiu no Brasil. Então falei: não existe em Goiás, mas na minha cidade existe. Como fiquei dezessete anos sem voltar por falta de dinheiro e a própria distância, não continuei com as obrigações em Porto Velho. Então comecei a frequentar casa do pai Marcelo de Iansã. Não me iniciei na casa, mas continuei na casa de Babá. A minha iniciação não ocorreu por a casa era da nação Angola e muitos eram feitos de Orixá. Para esclarecer se ele é de Oyá, não podia ser de Angola, seria Matamba<sup>8</sup>.*

Como mencionamos anteriormente, na Encantaria, ocorre a existência de seres encantados como o boto, a cobra grande, iara, vitória régia, sereias, matintas relatados pelos sujeitos históricos, intimamente, ligados aos elementos da natureza como terra, flora, água e às representações das moradas dos encantados. Para Maués (1995) pessoas comuns que não tiveram a experiência da morte corporal, passaram diretamente para o mundo espiritual, espécies de entidades da pajelança cabocla que habitam as profundezas de rios e igarapés ou o interior das florestas. O boto – tucuxi é um exemplo, (LEÃO, 2015, p. 5).

Para Shapanan, (2004, p.318),

encantado é um termo genérico para designar entidades que não os voduns, orixás e inquices. No tambor-de-mina, são divindades que descem ao mundo dos vivos com o mesmo prestígio que os deuses africanos, tendo com estes grandes correlações, relações de respeito e culto quase que paralelo. Para o povo do tambor-de-mina, o encantado não é o espírito de um humano que morreu, que perdeu seu corpo físico, não sendo por conseguinte um egum. Ele se transformou, tomou outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se tomou nova forma de vida, numa planta, numa acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça.

Quando questionada em sua primeira iniciação, o discurso hierarquizante dos panteões sugere um campo conflituoso para negociação por parte daquele que requer sua legitimidade. Outro ponto que destacamos é que na passagem da Umbanda para o Candomblé, os papéis desempenhados por exu, pomba-giras passam, todavia, por uma inversão de valores, ainda na primeira, esses, ligam aos ideários de caridade e trabalho e no segundo tornam-se os atrativos da rede de

---

<sup>8</sup> Matamba é um dos Nkisis do candomblé Angola, também conhecida como Kaiangô. Tem como estágios: Bamburucema (senhora dos Raios) ligada a morte e aos nvumbi (eguns). Ndemburè, Sinhavanju, Mavanju

clientes, pois ali eles passam a dar consultas e um meio garantido de ganho de dinheiro. Mas, no campo do discurso nagô essas ligações são reelaboradas como rivalidades no campo religioso. Todavia, a base desse discurso é assegurar a existência de um modelo de ortodoxia. Na realidade o que assistimos, internamente, em vários terreiros são organizações ritualísticas de forma bricolada de tradições.

- **O silenciamento**

***Yá Léia.** Os questionamentos feitos a mim, sempre promoviam desconfortos. Eu não podia discutir com as pessoas renomadas com seus densos históricos de legitimidade no Candomblé, dentro de Goiás. Pessoalmente, naquele momento não tinha histórico na religião, sempre ouvia alguém dizendo: nós não te reconhecemos, se você quiser ser reconhecida um dia, você vai ter que raspar e fazer o santo e começar tudo de novo. Eu falava: não vou fazer isso, por que eu já sou raspada e não vou quebrar meu juramento. Porque já fiz um juramento. Realmente, a casa do Babá Marcelo me acolheu, mas não me iniciei, pois já venho de Jejê.*

***Yá Léia.** Como que eu vou me iniciar em uma casa que se diz de Angola e inicia Orixá? Eu iria fazer mais uma mistura. Na verdade, se eu não continuar em Jejê com fundamento Nagô e Tambor de Mina, não iniciaria em nenhum outro lugar. Logo, protelei isso, continuei na casa, pois foi o Orixá que me acolheu continuei tomando os boris, dando comida para o santo, e ajudando nas funções.*

Não se pode pensar sobre o Candomblé sem levar em consideração os outros cultos que pertencem ao mesmo universo religioso e que ajudam a definir suas fronteiras. Nos estudos afro-brasileiros, “o candomblé se opõe à umbanda ou à macumba conforme o caso, como o candomblé nagô se opõe ao candomblé banto, estando o segundo termo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal”, (CAPONE, 2009, p.21). Ao observar hoje o panorama dos cultos afro-brasileiros, constatamos uma extrema heterogeneidade do campo religioso,

Cada terreiro possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição de que faz parte, mas também da idiosincrasia do chefe do culto. Na realidade, a identidade religiosa é constantemente negociada entre os atores sociais. As diferenças entre cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras, (CAPONE, 2009, p.21).

- **Iniciação na nação Ketu, a aproximação com o Orixá**

***Yá Léia.** Preciso relatar o motivo central da chamada do Orixá. Quando entre os anos de 2004 a 2005 minha filha Gabriela, bateu a cabeça, um acontecimento irrelevante, mas ela teve um edema cerebral. Eu a levei para o hospital ficando hospitalizada no Hugo. Ela ficou na reanimação a madrugada toda. Todos que entram na reanimação morriam, e eu comecei a me desesperar. Aí entrei em desespero, quando deu 7 horas da manhã o médico perguntou assim: mãe, você acredita em Deus? Acredito. Você tem muita fé?”Falei: muita fé. O medico informou se em uma hora a Gabriela não acordar, eu vou abrir operá-la. Ela iria para o centro cirúrgico, quase sem esperança.*

***Yá Léia.** Como todos dizem é na hora dessas angústias que nos aproximamos do sagrado, eu me apeguei com Deus, os Orixás, os Voduns que eu conhecia. Falei: Se ela abrir os olhos, amanhã a levo no terreiro e começo a iniciação; se for cobrança de Orixá, a minha filha tem que sobreviver. E aí nada, eu falei se for cobrança da nossa história, minha e dos meus filhos, por que eu já tinha os três filhos nessa época, se for cobrança entro com toda família. E na hora ela reagiu. Peguei os meus filhos para recolher, um deles não iniciou, eu respeitei. Acredito que não era o tempo dele. Já que vou ter que recolher meus filhos, vou levá-los para uma casa que seja Ketu, que faça Orixá, e que não declare ser de Angola. Foi nesse propósito que fui para casa da mãe Tereza. Aquela situação me fez pedir a mãe para entrar para cuidar deles. Pelo menos para eu ficar observando. Mas, a mãe falou assim: não pode porque no meu Axé só entra quem passa por minha navalha, e nisso eu já estava com obrigação marcada com Babá PC. Ele jogou e confirmou a minha primeira iniciação no Candomblé de Ketu, só que ele falou: Léia, realmente confirmo sua primeira iniciação, mas você vai ter que começar, faz uma iniciação e continue a cumprir seu juramento, porque na minha nação não é permitido derrubar o cabelo pela segunda vez. Então você continua com cabelo, depois de um ano você paga um ano, depois de um ano você paga três anos, depois de um ano você paga sete, porque é o tempo necessário para você conhecer as coisas de Ketu.*

A vida religiosa de um culto afro-brasileiro se pauta principalmente pelo desempenho de papéis sacerdotais dentro do grupo com características, eminentemente, familiares. Outro aspecto é dado pelo sistema de hierocracia, sobretudo ligado ao Candomblé, uma vez que na Umbanda, a priori, o médium tem certa autonomia, já que os espíritos designam as relações de poder, suas falas elaboram as constantes negociações entre os médiuns e os espíritos. Esses últimos,

geralmente, ditam suas doutrinas e durante os ritos se apresentam designando os detalhes do culto e as regras.

No candomblé esse efeito é dado ao poder do pai e ou mãe de santo. A organização interna de um terreiro é fundada no poder hierocrático. Esse é determinado pelo tempo de iniciação (senioridade). Os recém-iniciados sempre teriam menor prestígio e poder frente aqueles já iniciados. A inserção é marcada por um conjunto de obrigações. Para obedecer a hierocracia cosmogônica do Candomblé, o território é ordenado pela distribuição dos ofícios que exclusivamente obedecem ao princípio de senioridade (yalorixá ou babalorixá, yalaxé, yákekerè, ègbomis, equédes, ogãs, iawôs e abiãs). Esses termos designam as posições hierocráticas que diretamente relaciona com o tempo de iniciação, número de adeptos raspados e o cumprimento de obrigações necessárias para transpor os estágios no Candomblé. A estrutura reconstrói a chamada concepção de família-de-santo. Além do que “as cerimônias secretas das obrigações e sacrifícios não são abertas a todos os membros de um terreiro, havendo sempre uma seleção baseada nos níveis iniciáticos”, não sendo concebível a sua exposição a todos, e sua divulgação primando pela preservação dos segredos da religião, (Souza, 2001, p.09)

- **Um panteão em mudança**

*Yá Léia. E realmente ele tinha razão, por que os fundamentos de Ketu eu não conhecia nada. Sabia limpar frango e tirar axé, limpar o barracão, essas coisas. Logo, eu vi que ele tinha razão, mas também foi um momento desesperador. A mãe falou: só entra no meu ilê axé quem passa pela minha navalha e eu pensei e agora? Aí eu entrei na época com Babá PC, eu ia passar pelo processo continuando com minha santa. Mas na verdade não mudou muito, porque eu continuei de Vodum. Aí eu entrei com os meus filhos. A filha feita de Oxum, o Michael de Oxaguian e a Franciele de Omolú. E eu nasci no Candomblé de Oxumarê. A casa da mãe Teresa se denominava na época como Ketu. Ela se cuidava com Babá PC. Quando eu iniciei junto com os meus filhos na casa, ela estava com o referido zelador do Oxumarê da Bahia. Mas, antes ela era filha do pai João de Abuque de Angola. Foi iniciada por ele. Também, passou pelo Babá Ricardo de Omolú. A casa de Yá Tereza passou por uma transição, mas manteve as tradições dos ensinamentos do pai João de Abuque e de Ketu. Diante dessa transição não se pode falar que uma casa é pura em uma só nação ou rito. Em Goiás no meu ponto de vista não existe Ketu puro.*

- **Falando sobre o Omolocô**

**Yá Léia.** *Eu considero que as casas de Candomblé ou de Omolokô, em Goiás são difíceis de auto intitular. Eu me identifico assim: para iniciar o filho de santo no Orixá, sou Candomblé, sou Ketu. Fora de iniciação de um filho dentro do Orixá, toco para Exú, Caboclo, Boiadeiro, Cangaceiro, Maria Padilha e Preto Velho. A pomba gira, diretamente, não está ligada ao Candomblé de Ketu, minha cabeça é muito esclarecida, porque na verdade quando eu vou falar algo, sempre saúdo a minha ancestralidade. A entidade da Maria Padilha não se mistura, mas faz parte da minha ancestralidade. A Maria Padilha, não se mistura. Mas, o movimento das religiões afro-brasileiras, nasce mesclado, o próprio Candomblé é reconfiguração da diáspora africana. As casas hoje são híbridas, o ilê de mãe Tereza faz essa transição, e isso não é ruim, é mais um mecanismo de construção identitária. Minha história é narrada por ritos em transição, sobretudo pela busca de conhecimento de si e da religião. A primeira casa na Encantaria, na Romilda, depois Omolokô assumida como Umbanda. A minha iniciação gerou muitas polêmicas. A nossa religião é um caminho hierárquico, temos que obedecer a hierarquia. Então, no seu estudo procura-se pensar sobre o Omolokô, penso que mesmo a pessoa não seja raspada, ela tem que dar as obrigações de ano dela, tem que ter participação e conhecimento. Então o que é Omolokô ou é Umbandomblé? Eu entendo o Omolokô como sendo um segmento dentro do Candomblé, mas que não se raspa.*

**Yá Léia.** *Porque o que acontece: na nação Angola, se raspa, Ketu se raspa, Jejê se raspa, mas Omolokô e Batuque, não se raspam. Mas, nem por isso, eles não deixam de cultuar os Orixás, se sacraliza o Orixá, só que não raspam as pessoas. Então eu acredito que a partir disso, dentro da própria prática do Candomblé, existe uma divisão de águas, a nação que tem a maioria, em número de pessoas é a que predomina. Hoje é Ketu. Então é como se Ketu ditasse as regras. Mas vamos voltar lá atrás, a primeira nação em Goiás é Angola, o povo de Angola recebe Caboclo, porque na verdade não tem como se distinguir uma nação, porque alguém daquela nação recebe uma entidade, sendo que somos de um país altamente mesclado, aonde já faz parte do histórico do Brasil, essa junção de índio, de caboclo, de mulato, de Orixás, de entidades, então assim espiritualmente é uma mescla, então não tem muito como definir o que é o quê. Então, em Goiânia tem Omolokô e a fronteira está na ancestralidade da casa e dos líderes. No direito de cada um, poder ter, contar e ser respeitado por suas histórias.*

As falas da Yalórixá nos favorecem pensar que sua trajetória espiritual se deu em um campo transitório que de acordo com Anzaldúa (2012. p. 99), seria ela assumir “sou uma mestiça, continuamente indo de uma cultura para outra, faço parte de todas as culturas ao mesmo tempo”. Logo, a assertiva da questão é que a mãe de santo se tornou produtora do *lócus* que ela teoriza. As mudanças provadas por sua rota migratória e a inserção em vários ritos favoreceram a construção de uma

tensa fronteira no caminho da autoafirmação. A fronteira para ela representa então o rompimento com a tradicional concepção de identidade coletiva única, que não se ajusta a realidade. A mãe de santo se tornou o sujeito de Bhabha, ou seja, diferente culturalmente, articulador da multiplicidade dos panteões complexos das religiões afro-brasileiras. A alteridade estabelecida promoveu uma intensa negociação do *lócus* enunciado, portanto (re)significando as hierarquias de poder.

**Yá Léia.** Como me defino? o que seria o Umbandomblé, se é uma prática híbrida? Como vou definir este entroncamento, entre esses ensinamentos que se originam na Umbanda? E esse outro que se origina no purismo do candomblé de Ketu? Eu acho, então, que este conceito todos nós seríamos essa mescla; Umbandomblé e não Omolocô. Como me ver como uma umbandomblecista?

**Yá Léia.** *Para eu entender meu lugar nesse conceito preciso tocar mais para entidades, Mas no meu ponto de vista para mim, não faz a menor diferença, por que o orixá eu inicio no candomblé, E se eu tiver que tocar para Caboclo Boiadeiro, para Cigano, Pomba-gira ou Exu, eu tocarei. Não me envergonha porque eu acredito que nós não temos que nos envergonhar das nossas raízes de onde a gente veio, e eu acredito que não tem como a gente deixar para traz alguma entidade que agrega na vida da gente. Então eu não me envergonho de me classificar como umbandomblecista. Nós todos seremos, por que quem já não recebeu uma entidade que for, aqui em Goiás, que atire a primeira pedra, Porque nós temos que perguntar de onde é que você veio? Quem te iniciou? Essa pessoa nunca teve uma passagem nunca recebeu uma entidade? Então como você pode dizer ser pura?*

Para Bhabha (1998, p.207-208) “a questão não é a perda de uma essência em torno do conceito de pluralidade cultural, mas, compreender o sentido de que as movimentações entre culturas não podem direcionar-se para uma visão de restaurar a autenticidade cultural instaurada pelo discurso colonial”. Logo, o discurso de pureza passa a não operacionalizar no contexto das vivências. Retomando Bhabha (1998), os sentimentos de superioridade ou inferioridade em relação aos universos culturais, expressam-se com experiência da ironia, na qual os sistemas de valores e verdades se relativizam se questionam, se sobrepõem, fazendo aflorar as ambigüidades discursivas da aceitação das características do hibridismo. Bhabha “valoriza o hibridismo como elemento constituinte da linguagem, e, portanto, da representação” (idem, p. 114). Como representação a concepção da mescla híbrida do Umbandomblé, tema que nasce nas fronteiras dos ritos ocorre no reconhecimento do jogo de diferenças, configurando assim, o terceiro espaço - o

interstício de identidades e valorização dos contextos sociohistóricos do sujeito praticante em seu *lócus* de enunciação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### *ÈPI MOLÈ!*

*Então... O que seriam as fronteiras religiosas?*

Como iniciar a parte que teceremos as considerações finais da dissertação tentando responder, como se fosse possível, o que seriam as fronteiras religiosas, em especial, do Umbandomblé? Em primeiro, justifica-se a pesquisa pela minha inserção e por ser Babalorixá, iniciado há 21 anos no candomblé de Ketu, conhecido como Marcos Dávila de ti Oxalá. Reconheço que meus primeiros contatos com as religiões afro-brasileiras deram-se na casa de mãe Iraci (Savulêgi Guerê de Zambi), em que pese a casa sempre foi conhecida como de pertença ao Omolocô. Como adepto e hoje pai de santo, minhas trajetórias me fizeram pensar nesse *lôcus de enunciação*. Entendo que minha iniciação me recolocou em boa parte de minha vida no seio do discurso da ortodoxia da nação nagô ketu. Tal fato se deve, quase que exclusivamente por eu não manter em minha trajetória as entidades ancestrais experienciadas anteriormente.

Por ser considerado, naturalmente, um nativo dessas religiões necessitei não me posicionar com segredos que os de dentro “conhecem”, mesmos considerando que o público já tenha acesso à boa parte de determinados conhecimentos. Em segundo o tema surge durante o mestrado, logo, assumo meu lugar de pesquisador e crítico de um assunto carregado de certa complexidade. Nesse duplo lugar de conhecimento partilho de um jogo de aproximação e distanciamento. Minha crença na interface da existência da metafísica dos orixás e com os desígnios humanos me levaram para a fronteira de práticas que insere o Candomblé, a Umbanda e outras variantes, que constituem o que denominaremos aqui por Umbandomblé.

As leituras em estudos da temática e as entrevistas com os notórios-pesquisadores me fizeram problematizar sobre os contrastes e os contornos produzidos na construção das identidades em trânsito. Inclusive a minha concepção sobre as possíveis fronteiras dos ritos. No seio da literatura, diferentes acepções demarcam-se por discursos de oposição sobre as práticas dos candomblés, das umbandas, das encantarias, kardecismo e outros. Mas, nas entrevistas identifico núcleos de confrontações e de reivindicações de reconhecimentos identitários. Ainda me deparei na delimitação das religiões afro-brasileiras, no discurso que ainda

operam com o que apontou Bastide (1971) quando definidas por suas variantes, de acordo com o grau de proximidade com a matriz africana, sendo o mais próximo do africano o “mais puro” e o mais distante “degenerado”. Com referência ao lugar do Omolocô no senso comum, relaciona-se a concepção do Umbandomblé. Esse último torna-se um espaço restrito da hibridização dos ritos.

Em Goiás fica posto nas falas dos informantes, que não existe purismo, muitos que iniciaram no Candomblé vieram da Umbanda, e quase todos ainda mantêm relação com suas ancestralidades e a cultuam. Eles recebem suas entidades, e esse processo necessariamente não precisa ter explicação plausível ou lógica. Diante da presença e da existência das entidades na vida dos sacerdotes percebemos, a ruptura com o discurso ketucentrista amparado na hegemonia, poder e hierarquização de ritos. No caso do Candomblé a aceitação dessa mescla, torna-o uma religião de acolhimento, de agregação. As entidades ancestrais para os informantes são parte de suas histórias. Então se entidades são “boas” elas acompanharão seus filhos sempre. Elas não irão embora, elas não irão sair. Devido a essa imbricada relação, a religião ganha novas formas de resistir, sobreviver, outrora o sincretismo, hoje ela agrega elementos de várias mesclas: os caboclos, os exus, os encantados e outros.

As histórias dos sacerdotes, já reconhecem essa diversidade, diluindo, o discurso purista. A ideia do Umbandomblé se efetiva, então nessa prática de reconhecimento e acolhimento da presença de outros panteões em determinados ritos. É reconhecer o híbrido. Quando se fala de Umbandomblé, parece que quem mais o pratica são os Umbandistas. E na verdade em Goiás, ao que me parece é o contrário, quem mais padece da constância dessa querela, são os Candomblecistas. Posto que essa parte, das entidades, garante os clientes. Porque na verdade as pessoas procuram terreiro para se consultar com entidades. Essa relação amplia a visão comercial, das religiões dos Orixás. Boa parte das pessoas que se aproxima das religiões afro-brasileiras em seus “novos territórios”, em geral, torna-se mais clientes consumidores do que propriamente fiéis, situação, que não diferencia o Candomblé em relação a Umbanda. As mudanças pelas quais passam as religiões afro-brasileiras correspondem às inovações, demandadas por um mercado religioso, que cada vez mais apresenta ofertas de bens simbólicos.

O processo de modificação e de ressignificação sofrido no Brasil, nas religiões afro-brasileiras se daria frente ao argumento da pós-modernidade: o

imediatismo, a religião centrada no indivíduo, isso devido a não fidelidade do adepto, a mercantilização do sagrado.

Tais circunstâncias evidenciam e reforçam a diversidade religiosa, que não se encontram exclusivamente na esfera dos consumidores, mas, especialmente, no interior da própria comunidade religiosa. Mudanças internas, garante a religião formas de sobrevivência. A vida sacerdotal se vê também, às vezes, forçada a incorporar outras habilidades, (Prandi, 1997). Prandi desmistifica qualquer possibilidade “purista”, não há qualquer possibilidade de um retorno fiel às origens.

As religiões afro-brasileiras se diferenciam e se fundem, e o importante é compreender a força que as une: a resistência. Na tentativa de compreender a forma como a Umbanda e o Candomblé resistem, conseguimos, talvez, entender algumas outras vertentes que vêm surgindo e se instalando nos terreiros, como o chamado Umbandomblé, que é a prática dessas religiões em uma mesma casa que cultuam entidades e apresentam determinadas particularidades nas fronteiras dos ritos.

Podemos assim presumir que o movimento que ocorre nas religiões afro-brasileiras é circular, em que alguns aspectos são ora redimensionados, e ora revitalizados de tempos em tempos. Provavelmente hoje, muitas das mudanças contemplam não exclusivamente uma sociedade em transformação, mas diversas religiões que se oferecem como alternativas, o que significa dizer, que a religião muda, sobretudo no que diz respeito aos modelos de conduta que prega e valores que propaga, frequentemente adaptando-se a transformações sociais e culturais. Terreiros nascem uns dos outros, mas não existem dois idênticos, nem mesmo quando se observa os terreiros mais antigos, nascidos da mesma matriz fundadora. Cada terreiro exerce o direito de incorporar e reproduzir novidades, mas costuma adaptá-las, atribuindo outros significados. Mas o que eu percebi com esse estudo é que toda forma de identidade é uma construção, ela é agenciada pelos membros durante o processo, de forma situacional e relacional, essa é a leitura que eu realizo agora, como acadêmico e babalorixá. Ou seja, não existe nenhuma pureza cultural e muito menos identitária no trânsito dos ritos das religiões afro-brasileiras. A identidade é um processo, que é agenciado. Vimos pessoas que tem uma espiritualidade na Umbanda e passam para o kardecismo, no kardecismo pode ocorrer uma roda de Caboclo. Temos Xangô de Recife com sua influência na Jurema, temos aquele que é Jejê, e dentro do Jejê encontramos a influência Ketu. Dentro do Ketu a Angola. Às vezes nos cantos e nas terminologias ocorrem essas

misturas. Mas, no jogo da identidade, no *lócus* de enunciação, cada membro diz: “eu estou nas minhas raízes, buscando e mantendo a pureza da nossa tradição”. Mas, o movimento é circular. De um lado os processos de hibridização e de mistura, ao mesmo tempo, de outro lado o processo identitário de busca de essencialização. O processo identitário de acordo com Agier (2001) é dado por trocas culturais realizadas por circularidade, em busca das origens, pois toda identidade quer manter uma essência.

Com o presente estudo vimos que os líderes mesmo em suas casas, iniciando os filhos em Orixás, garantindo a tradição Ketu, falam da presença de elementos que não são eminentemente de ketu, e vice e versa. Relatam sobre essa circularidade cultural, vista no reconhecimento das entidades chamados de caboclos, boiadeiros, pretos velhos, exu, pomba-gira e até os encantados e voduns. Então, essa pureza dos discursos, deixa de existir, e passa a ser um discurso de afirmação identitária. Mas, a cultura é algo dinâmico e a identidade faz parte desse dinamismo, desses processos fluídos de trocas de circularidade, de movimento, de formas de fusão (afirmativas), fissão, de agenciamento político. Dependendo da casa de Ketu, muitas vezes a inserção das entidades é que mantém a casa. O Candomblé muitas vezes não dá para manter a casa, dependendo do tamanho, às vezes é um boiadeiro com suas consultas, seus trabalhos que garantem a manutenção financeira da mesma. Esse aspecto do mercado religioso não é muito comentado pelos líderes.

A querela da questão que ainda não está superada é a associação do pólo menos africano como inferior. De forma pejorativa, é recorrente, dentro do Candomblé, ouvirmos “aqui somos puros, o vizinho é Omelokô”, e o vizinho diz a mesma coisa “nós somos puro, o outro vizinho ali do telhado de vidro é Omelokô”. Essa é quase uma fala comum que se ouve em tom de acusação.

Em contrapartida, alguns se assumem, sem nenhum sentido negativo; simplesmente dizem: “nós somos Omelokô, somos Umbandomblé”. Nesse contexto admitimos que não existe nenhuma sociedade imune ao contato, as trocas, aos processos de empréstimo, enfim as circularidades culturais. Então, esse discurso de pureza é uma prática de poder interno, de agenciamento interno, para dar um pouco de conforto para os adeptos e oferecer certa segurança de lugar aos membros, já que todos querem manter sua tradição, raiz e a própria história. Torna-se uma estratégia, seja coletiva ou individual, que passa a ser uma referência, uma verdade

para seus adeptos. A macumba em si, no sentido amplo, ou seja, ser macumbeiro não é complicado, difícil é entender o que é Ketu, o que é Jeje; Angola, o que é Jurema. A classificação na essência é artificial, as fronteiras são fluidas. Logo, o Umbandomblé é dado em lugares de influências, entranhados por diversos ritos. É uma prática híbrida.

Esse deslocamento entre e inter-ritos garantiu, nesse estudo, repensar o entre-lugar. Ao depararmos com as disposições e as narrativas, primeiramente, considerar-se que o notório-pesquisador-adepto demarca seu lugar dentro dos conhecimentos científico, geográfico e cosmogônicos, em segundo demarca outro lugar na vivência da religião. Traduzindo os saberes conformam-se na concepção de fronteira mítico-simbólica e de hibridismo cultural. Em segundo postulamos que a construção do entre-lugar é estabelecida também na ideia de fronteira, compreendida por um posicionamento de pensamento liminar, construído nas margens, nas bordas. Tornando difícil apreender uma conceituação fechada em si. Vimos que nas experiências religiosas se agregam diferentes tradições, como aquelas que reúnem em uma só vivência os principais binarismos coloniais, urbano-rural, afro-cristãos, puro-degenerado e outros. São os entre-lugares, então, dessa natureza que possibilitam que a fronteira se torne “o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente” (SANTOS, 2010).

A dificuldade do estudo, talvez, esteja na tentativa de se entender essa fluidez. Toda fluidez é dinâmica. Logo, não se consegue conceituar o movimento, nas tentativas encontramos jargões metafóricos, talvez a metáfora, nos ajude nesse sentido. Daí para definir o que seriam as fronteiras religiosas seria adequado usar termos: fluidez, margens, fluxos e sentidos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. Mana 7(2): 7-33, 2001 .

ANDRADE, A. P.. *O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla*. Mestrado em Ciências das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior (1995).

ANDREI, Elena Maria. *Coisas de Santo: Iconografia da imaginária Afro-brasileira*. Rio de Janeiro, UFRJ, Escola de Belas Artes, Dissertação de Mestrado, 1994.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_, Monique. *Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. Em MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW, 1987.

BASTIDE, Roger. *Sociologia de las religiones*. Madri: Ediciones Jucar, 1986 (título original: 1960).

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, Nacional, 1978. Nova edição: São Paulo, Companhia da Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.

\_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BHABHA, Homi K.. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

CANCLININI García, Néstor. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. – 4 ed. 6 reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e Negrão, Lísias Nogueira. *Umbanda: da repressão à cooptação*. Umbanda & política. Cadernos do Iser, 18. Rio de Janeiro, Iser e Marco Zero, 1987.

CORREIA, Paulo Petronilio. *Agô Orixá! Gestão de uma jornada afro-estética-trágica: O relato de um aprendizado e de uma formação pedagógica vivida no Candomblé*. Tese (Doutorado em Educação). Porto Alegre: UFRGS, 2009.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *A terra dos voduns*. Enciclopédia da Amazônia, 2006.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Candomblé da Bahia*. Afro-Ásia (UFBA, Impresso), v.40, p. 267-274, 2011.

FILHO, Sylvio Fausto Gil. *Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba, IBPEX, 2008.

GARCIA, Célio de Pádua. *Batuguengé a Rongo: sincretismo, identidade e religião*. Dissertação de mestrado. Departamento de Teologia da Universidade Católica de Goiás (UCG): Goiânia, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: dp&a, 1997.

JENSEN, Tina Gudrun. *Discursos sobre as religiões afro-brasileiras - Da desafricanização para a reafricanização*. Revista de Estudos da Religião – REVER. Traduzido por Maria Filomena Mecabô. 2001.

JAMESON, Fredric. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.

LAPLATINE, François. *Aprender Antropologia*. 2ª ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1989.

LEÃO, Dione do Socorro de Souza. *Cosmologias da encantaria no Marajó-PA: Os encantados entre o rio e a configuração portuária da cidade de Breves*, 2015.

LIMA, Luciano Leal da Costa e SAMPAIO Sônia Maria Gomes. *Algumas reflexões sobre o tambor de mina e os terreiros de porto velho*. Revista veredas amazônicas – janeiro/junho – vol. 3, nº 1, 2014. Issn: 2237- 4043 167

MAUÉS, Raimundo Heraldo. *Pajelança e Encantaria Amazônica*. PRANDI, Reginaldo. (org.). *Encantaria Brasileira*, Rio de Janeiro: Pallas 2004 (pp.12-58).

MORAES-JUNIOR. Mário Pires de. *Candomblé – Discurso em transe*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Goiânia: UFG, 2014.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia: Das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2009.

OPIPARI, Carmem. *O Candomblé: Imagens em movimento*. Edusp, São Paulo, 2009.

ORO, Pedro. *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e presente*. In: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 2, 2002, pp. 345-384. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Desktop/Material%20para%20Umbandomble/Pedro%20Oro.pdf> Acesso em 09/03/2017.

ORTIZ, R. 1988. *A moderna tradição brasileira – cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo, Brasiliense, 222 p.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, UNICAMP, 2006

PENA, Rodolfo Ferreira Alves. *As Múltiplas Espacialidades Contextuais do Candomblé: Estudos de geografia da religião*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Curitiba: UFP, 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 3 ed. Belo Horizonte: Autentica, 2012.

PEZZODIPANE, Rosane Vieira. *Pós-colonial: a ruptura com a história única*. In: Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES – Brasil. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/02/poscolonial.pdf>. Acesso em 01/05/2017.

PRANDI, Reginaldo. *Sincretismo Afro-brasileiro, politeísmo e questões afins*. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19 p. 11-23, Jan./Jun. 2011. Disponível em: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/25784-98300-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/25784-98300-1-PB%20(1).pdf) Acesso em 28/05/2017.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São

Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro*. Rio de Janeiro: Pallas 2001.

PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso*. Estudo Avenida vol.18 n. 52, São Paulo: Dec. 2004.

PRANDI, Reginaldo. (org.). *Encantaria Brasileira*, Rio de Janeiro: Pallas 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. *Revista Novos Rumos*. nº 37, 2002. p. 04-28.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. P.84

RAMOS Marcos Paulo de Melo *Cantos de Guerra, Parousiae a Grande Comissão: Aspectos da Configuração Identitária Evangélico-Pentecostal*. II Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História - UFG/UCG, 2009.

REIS, Alcides Manoel dos. *Candomblé: a panela do segredo*; organizador Rodnei William Eugênio. São Paulo: Mandarim, 2000.

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2013.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boa Aventura de Sousa. *Modernidade, identidade e a cultura de fronteira*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5 (1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).<http://www.journals.usp.br/ts/article/view/84940>.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones*. Brasília: UnB, 1995

SENA, Clever; SANTOS, Rita de Cássia S. Azevedo; BARROS, Flávio Bezerra. *A biodiversidade tem axé? Sobre apropriações de animais e plantas no candomblé*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 24. n. 2, p. 211- 222, abril-jun. 2014.

SHAPANAN, Francelino de. *Entre Caboclos e Encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro*. PRANDI, Reginaldo. (org.). *Encantaria Brasileira*, Rio de Janeiro: Pallas 2004 (pp.318-330).

SOUZA, André Ricardo de. *Padres cantores, missas dançantes*. Dissertação de mestrado, São Paulo, Departamento de Sociologia da USP, 2001.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SILVA Sergio Baptista e QUINTERO. *Pablo O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens*, Porto Alegre ano 24, n. 51, p. 7-15, maio/ago. 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. – 2. Ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995

SILVEIRA, Renato da. *Candomblé da Barroquinha*. Editora Maianga, 2007. ISBN 8588543419

TEIXEIRA, Jose Paulo. *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Estudos Sócio-ambientais. Universidade Federal de Goiás, 2009.

TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. *A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais*. In: Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente, editora UFPR n. 20, jul/dez. 2009.

TORRES, Marcos Antônio Cunha. *O silenciar dos atabaques: trajetória do candomblé de ketu em Goiânia*. Universidade Católica de Goiás, 2009.

ULHOA, Clarissa Adjuto. *Essa Terra Aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: Um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia*. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2011

ULHOA, Clarissa Adjuto. *Ilê Axé Omi Bagtô Jegedé: apontamentos preliminares sobre o processo de constituição do primeiro terreiro goiano de Ketu*. Monografia - Graduação em História, Universidade Estadual de Goiás. Anápolis, 2008.

VALLE, E. J. *Psicologia e experiência religiosa: estudos introdutórios*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

VIEIRA SILVA, Mary Anne. *Dinâmicas Territoriais do Sagrado de Matriz Africana: O Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana*. Tese (Doutorado em Geografia). Goiânia: UFG, 2013.

XAVIER, Glauber Lopes; VIEIRA SILVA, Mary Anne; SCARAMAL, Eliesse dos Santos. *Processos de acumulação capitalista e conflitos territoriais no cerrado*. Cadernos CERU, 25(2), 67-81. 2015

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos Candomblés jejês-nagôs da Bahia (1977)*, Bahia (edição xerográfica), UFBA