



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS/INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA - PPGGEO

DISSERTAÇÃO

**Templo do Vale do Sol e da Lua: Dinâmicas espaciais na construção de uma
autonomia para suas práticas ritualísticas**

RENATO ALHADAS DA SILVA

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS/INSTITUTO MULTIDICIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**Templo do Vale do Sol e da Lua: Dinâmicas espaciais na construção de uma autonomia
para suas práticas ritualísticas**

RENATO ALHADAS DA SILVA

Sob a orientação da Professora Doutora
Roberta Carvalho Arruzzo

Dissertação submetida como requisito parcial
para a obtenção do grau de Mestre em
Geografia no Programa de Pós-Graduação em
Geografia, Área de Concentração em
Geografia, Área Espaço, Questões Ambientais.

NOVA IGUAÇU – RIO DE JANEIRO
2024



FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Biblioteca
Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

SS586T Silva, Renato Alhadas da, 1964-
t Templo do Vale do Sol e da Lua: Dinâmicas espaciais
na construção de uma autonomia para suas práticas
ritualísticas / Renato Alhadas da Silva. - Rio de
Janeiro, 2024.
80 f.: il.

Orientadora: Roberta Carvalho Arruzzo.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Mestrado, 2024.

1. Espaço. 2. Religião. 3. Umbanda. I. Carvalho
Arruzzo, Roberta, 1980-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Mestrado III. Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS**

HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO Nº 64/2024 - IGEO (11.39.00.34)

Nº do Protocolo: 23083.039076/2024-33

Seropédica-RJ, 02 de agosto de 2024.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

RENATO ALHADAS DA SILVA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Geografia**, no Programa de Pós-Graduação em Geografia, área de concentração em Espaço, Questões Ambientais e Formação em Geografia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 01/08/2024

Identificar membros da banca:

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roberta Carvalho Arruzzo

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Examinadora: Prof^a. Dr^a. Geny Ferreira Guimarães

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Examinador: Prof. Dr Marcos Vinicius de Freitas Reis

Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

(Assinado digitalmente em 02/08/2024(15:33))

GENY FERREIRA GUIMARAES
PROFESSOR ENS BASICO TECN TECNOLOGICO

CTUR (12.28.01.30)

Matrícula: ###532#2

(Assinado digitalmente em 02/08/2024 10:04)

ROBERTA CARVALHO ARRUZZO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeGEOIM (12.28.01.00.00.87)

Matrícula: ###467#4

(Assinado digitalmente em 02/08/2024 15:01)

MARCOS VINICIUS DE FREITAS REIS

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.206-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **64**, ano: **2024**, tipo:

HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO, data de emissão:
02/08/2024 e o código de verificação:
5b60bfad67

DEDICATÓRIA

A minha família.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, preciso agradecer aos meus ancestrais e antepassados que proporcionaram a minha existência. Ao meu trisavô, professor Hemetério José dos Santos e sua luta pela cidadania e educação do povo brasileiro em pleno início do século XX. À toda linhagem de professores da minha família. Ao meu guia e mentor, minhas entidades da Umbanda que me acompanham nessa jornada e meus Orixás, principalmente ao Orixá Exu, porque sem ele não se caminha.

Quero agradecer profundamente ao meu Pai de Santo, Luiz Antônio Martins, por ter me recebido no TVSL, por todos os ensinamentos, sagrados e profanos, aprendidos, e pelo total apoio nessa pesquisa. Ao acervo da biblioteca Apolônio de Tiana que foi fundamental. À toda Egrégora espiritual deste Templo. Aos médiuns fundadores, e a todos os irmãos queridos que me acompanham nesses vinte e um anos de corrente mediúnica, principalmente àqueles que me ajudaram de diversas formas na realização dessa pesquisa: Pai Thiago, Teresa, Célia, Raquel, Rossana, Daniel, Claudinha, Míriam, Fábio...

Um agradecimento especial aos irmãos de corrente, Diego Ferreira e Rodrigo Motta, que através de um grupo de WhatsApp, acompanharam, opinaram e me aturaram durante todo esse trajeto acadêmico, à Simone Melamed que me apresentou ao TVSL, e ao carinho e presteza da Gabriela Miranda nas sugestões finais do texto.

A paciência incansável da minha orientadora professora Roberta Carvalho Arruzzo.

E, fundamentalmente, aos meus amados irmãos e sobrinhos que apoiaram a minha volta aos estudos, me sustentaram, me aturaram e tiveram uma enorme paciência para que eu pudesse realizar esse objetivo. Sem eles nada teria acontecido.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

EPIGRÁFE

“As religiões são caminhos diferentes convergindo para o mesmo ponto. Que importância faz se seguimos por caminhos diferentes, desde que alcancemos o mesmo objetivo.” Mahatma Gandhi.

RESUMO

O aumento de casos de intolerância religiosa direcionada aos terreiros de matriz africana e a visibilidade que essas religiões alcançaram nas redes sociais, onde se debate história, prática e fundamentos, direcionou um olhar geográfico para o meu próprio espaço de prática religiosa: o terreiro de Umbanda Templo do Vale do Sol e da Lua. Para se compreender um terreiro é preciso também conhecer a história das religiões de matriz africana e a importância dos espaços, público e privado, para essas religiões. Essa dissertação analisa como as dinâmicas espaciais do TVSL, através dos seus trinta e seis anos de existência, o levou a conquistar uma autonomia ritualística. Nesse sentido, esse estudo traz contribuições para a religião, para o exercício da cidadania e para a própria Geografia enquanto disciplina/campo acadêmico.

Palavras-chave: Espaço; Religião; Umbanda.

ABSTRACT

The rise in cases of religious intolerance targeting African-based terreiros and the increased visibility of these religions on social media, where history, practices, and principles are debated, has prompted a geographical examination of my own religious practice space: the Umbanda terreiro Templo do Vale do Sol e da Lua. Understanding a terreiro requires knowledge of the history of African-based religions and the significance of both public and private spaces for these faiths. Reflecting on how the spatial dynamics of TVSL, over its thirty-six years of existence, have enabled it to achieve ritualistic autonomy is crucial for understanding its impact on religion, citizenship, and Geography.

Keywords: Space; Religion; Umbanda

LISTA DE SIGLAS/ABREVIATURAS

Coppe: Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro

EAD: Ensino à Distância

TJ-PR: Tribunal de Justiça do Paraná

TVSL: Templo do Vale do Sol e da Lua

UEUB: União Espiritista de Umbanda do Brasil

UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1:** Casa de praia da família Martins. (Acervo TVSL)
- Figura 2:** Fachada de entrada do Templo em 1998. (Acervo TVSL).
- Figura 3:** Vista do salão principal com altar ao fundo. (Acervo TVSL).
- Figura 4:** Vista do salão principal e os atabaques (Acervo TVSL).
- Figura 5:** Parte da assistência (Acervo/TVSL).
- Figura 6:** Espaço dedicado ao cruzeiro das almas (Acervo/TVSL).
- Figura 7:** Imantação de Coroa de uma médium fundadora (Acervo/TVSL).
- Figura 8:** Vista do terreno onde foi construído o Templo (Acervo/TVSL).
- Figura 9:** Cobertura já montada (Acervo/TVSL).
- Figura 10:** Visita dos médiuns à obra (Acervo/TVSL).
- Figura 11:** Obra (Acervo/TVSL)
- Figura 12:** Vista do futuro salão principal e o espaço dedicado a assistência no canto direito (Acervo/TVSL).
- Figura 13:** Frente do Templo ainda em construção (Acervo/TVSL)
- Figura 14:** Salão principal na inauguração em 2003(Acervo/TVSL).
- Figura 15:** Cruzeiro de Vovó Maria Conga - primeira versão (Acervo/TVSL)
- Figura 16:** Casa de Mariazinha (Acervo/TVSL)
- Figura 17:** Casa de Zé Pelintra (Acervo/TVSL).
- Figura 18:** Entrada do Templo- dias atuais (Acervo/TVSL)
- Figura 19:** Altar principal (Acervo/TVSL).
- Figura 20:** Banda da Ordem de Ptah (Acervo/TVSL).
- Figura 21:** Salão principal durante a pandemia (Acervo/TVSL).
- Figura 22:** Omolu e São Lázaro- sincretismo (Acervo/TVSL).
- Figura 23:** Uso do Iorubá - Ilê Iku/Casa dos mortos (Acervo/TVSL).
- Figura 24:** Entrada do Templo (Acervo/TVSL).
- Figura 25:** Casa de Zé Pilintra (Acervo/TVSL)
- Figura 26:** Árvore dedicada ao Orixá Oxum e aos caboclos (Acervo/TVSL).
- Figura 27:** Casa dos Boiadeiros (Acervo/TVSL).
- Figura 28:** Cruzeiro de Maria Conga (Acervo/TVSL).
- Figura 29:** Biblioteca Apolônio de Tiana (Acervo/TVSL).

Figura 30: Runcó (Acervo/TVSL)

Figura 31: Sala do Descarrego (Acervo/TVSL).

Figura 32: Sala do Caboclo 7 Estrelas (Acervo/TVSL).

Figura 33: Cruzeiro de Vovó Maria Redonda (Acervo/TVSL).

Figura 34: Vista externa dos vestiários, despensa e cozinha (Acervo/TVSL).

Figura 35: Vista do terreno dos fundos com o Ilê Iku/Casa dos Mortos ao fundo (Acervo/TVSL).

Figura 36: Vestiário feminino (Acervo/TVSL).

Figura 37: Vestiário masculino (Acervo/TVSL).

Figura 38: Nova cozinha (Acervo/TVSL).

Figura 39: Pequena mata (Acervo/TVSL).

Figura 40: Casa de Exu (acervo/TVSL).

Figura 41: Casa de Exu - interior (Acervo/TVSL).

Figura 42: Oferendas (Acervo/TVSL).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 01: OS TERREIROS COMO ESPAÇOS SAGRADOS	9
1.1 Religiões Afrobrasileiras.....	9
1.2 Os Terreiros para a Umbanda	18
CAPÍTULO 02: UMBANDA	24
CAPÍTULO 03: TEMPLO DO VALE DO SOL E DA LUA E SUAS TRANSFORMAÇÕES ESPACIAIS	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	

INTRODUÇÃO

Abril de 1992, o assassinato de uma criança numa cidade do litoral do Paraná ganha destaque nos noticiários do país com manchetes que envolviam magia negra, Umbanda, Candomblé e pai de santo.

Junho de 2021, o babalorixá e antropólogo Rodney William faz uma ‘live’ numa rede social para os seus quase 54 mil seguidores sobre o *Odu Obará Meji o Odu* da prosperidade que também nos ensina sobre o combate das desigualdades. Nos quase trinta anos que separam os dois eventos, muita coisa mudou. Não somente no país e nos terreiros de religiões de matriz africana, mas também no olhar da chamada “imprensa oficial” para essas religiões.

O caso de 1992 citado acima ganhou novamente evidência com o lançamento de uma série documental, “O Caso Evandro”, disponível numa plataforma de streaming nacional, mas diferente das manchetes preconceituosas e sem fundamento retratadas na própria série à época, quando normalmente o assunto era Umbanda ou Candomblé, a produção da série, lançada em abril de 2021, fez questão de incluir o depoimento de uma profissional especialista em Ciências das Religiões para explicar que aquele caso específico, supostamente envolvendo práticas de um pai de santo, não poderiam ser consideradas como parte ritualística de nenhuma das religiões citadas.

Em setembro de 2023, desembargadores da 1ª Câmara Criminal do Tribunal de Justiça do Paraná (TJ-PR) decidiram, por maioria de votos, a revisão criminal relativa ao crime que ficou conhecido como “Caso Evandro”. Na prática, a decisão significa que todas as pessoas condenadas no processo que apurou a morte do menino Evandro Ramos Caetano, em Guaratuba, no litoral do Paraná, são inocentes. Incluindo os dois pais de santo.

É preciso uma compreensão dos processos que tem transformado os terreiros não apenas como um espaço de práticas ritualísticas, mas também como um espaço de inserção de valores sociais, formação e resgate de identidades.

Sempre tive um interesse por religiões em geral, suas histórias, seus fundamentos e, consequentemente, os reflexos na sociedade. Como sempre fui umbandista, o aumento de casos de intolerância religiosa com as religiões de matriz africana sempre me preocupou, principalmente a partir de 2018 depois que foi eleito um governo de extrema direita. Segundo o 2º Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe, organizado pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas e pelo Observatório das Liberdades Religiosas com apoio da Representação da Unesco (Organização das Nações Unidas para a

Educação, a Ciência e a Cultura) no Brasil, divulgado em janeiro de 2023, houve um aumento dos casos de intolerância religiosa no país nos últimos anos. Casos noticiados em diversas mídias, mas, principalmente, nas redes sociais que, durante o período de pandemia da Covid-19 (caracterizada pela Organização Mundial da Saúde em 11 de março de 2020) e com o isolamento social virou um palco de debates com indignações, teorias, conceitos e práticas analisadas por sacerdotes e praticantes das religiões de matriz africanas.

E foi exatamente durante esse período que essa pesquisa foi tomando forma. Minha preocupação com os espaços de terreiros como tema de pesquisa esteve presente em meu Trabalho de Conclusão de Curso de graduação, em 2020 na Universidade Federal do Rio de Janeiro. A questão da intolerância religiosa, o racismo, e as raízes das religiões de matriz africanas me fez mergulhar nos diversos seminários e *lives* que inundavam as redes naquele momento proporcionado pelo isolamento social provocado pela pandemia e também pela militância contra um governo de extrema direita, por sua vez amparado e impulsionado por segmentos cristãos conservadores. Mas eu ainda não tinha um recorte de pesquisa definido e foi preciso escapar de algumas armadilhas e evitar temas genéricos ou polêmicos, pois, quando o assunto era Umbanda, tudo era questionado nas redes sociais nos perfis de pais de santo e praticantes que eu acompanhava. O mito da fundação, embranquecimento de práticas, racismo, e a necessidade de uma revisão das raízes da própria religião estavam sempre em pauta nas postagens das redes.

Os terreiros de Umbanda e Candomblé, juntamente com os seus dirigentes espirituais, das mais diversas correntes, estavam expostos nas redes comentando suas práticas, fundamentos e suas visões da religião. Todos esses fatos me levaram a pensar e refletir sobre o meu próprio espaço e lugar de prática religiosa, o Templo do Vale do Sol e da Lua (TVSL).

Neste sentido, buscaremos na presente dissertação entender como um espaço sagrado de Umbanda se organiza e funciona cotidianamente. Esta questão central se desdobra em outras: o que representa o Templo do Vale do Sol e da Lua? Como ele foi criado? Por que tantas transformações espaciais em sua história? Qual a importância, nos dias atuais, em fazer parte de um terreiro que nos dê espaço e segurança para as nossas práticas?

Os objetivos dessa pesquisa são:

- Compreender a importância do espaço sagrado para a religião Umbanda;
- Apresentar o desenvolvimento espacial do TVSL ao longo de sua história e como esse processo lhe possibilitou exercer uma autonomia espacial ritualística, algo de potencial importância em contexto de intolerância religiosa.

Primeiramente, comecei a pesquisar e a ler sobre um ramo da Geografia pouco divulgado ou debatido mesmo dentro da própria academia: a Geografia da Religião, ou seja, os estudos baseados na religião em sua dimensão espacial. Estas questões, que apresento brevemente nesta introdução, apoiam as reflexões que buscamos fazer ao longo de todo o texto.

Para a Geógrafa Zeny Rosendahl, “a concepção religiosa do mundo implica a distinção entre sagrado e profano”. “De imediato, reconhece-se a dicotomia existente entre as categorias de análise. O sagrado se apresenta absolutamente diferente do profano; isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade, e o segundo, não. A palavra “sagrado” tem o sentido de separação e definição, de manter separadas as experiências envolvendo uma divindade de outras experiências que não a envolvem, consideradas profanas”. (ROSENDAHL, 2018, p. 75).

Segundo Zeny, “o espaço sagrado reflete a percepção do grupo religioso envolvido. Na realidade, o ritual pelo qual o homem sacraliza o espaço é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses. As estruturas simbólicas resultantes são definidas e caracterizadas pela cultura do grupo envolvido. Os geógrafos avaliam o significado central do que define a consagração de um lugar. Yi-Fu Tuan (1978) argumenta que o verdadeiro significado de sagrado vai além de imagens, templos e santuários, porque as experiências emocionais dos fenômenos sagrados são as que se destacam da rotina e do lugar-comum”. (ROSENDAHAL, 2018, p.80).

Os espaços sagrados dos terreiros de matrizes africanas e ameríndias são um reflexo da própria história de vida de seus sacerdotes e dirigentes espirituais. É através desses líderes que surgem as características ritualísticas e sociais desses espaços. Por isso, uma análise espacial de um terreiro precisa ser compreendida acima de tudo através das experiências de seus dirigentes e de suas concepções de mundo. Refletindo sobre a ideia de espaços sagrados, Rosendahl chama atenção para a relação entre um lugar sagrado, identidade, vivência, significado e a comunidade da qual faz parte.

Os lugares simbólicos são criados pela ocupação humana dos espaços e pelo uso de símbolos para transformar aquele espaço em lugar (Norton, 2000). Tenta-se refletir de modo mais geral sobre o conceito de lugar no sentido de pertencimento, numa tentativa de esclarecer as maneiras como são construídas as identidades de lugares e de pessoas, como indivíduos e membros de grupos, levando em conta que há uma relação recíproca entre essas identidades.

O conceito de lugar sagrado identifica-se com o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso. A comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças (ROSENDAHL, 2001, 2005 *apud*. 2013, p.113)

Nesse sentido, após a realização de leituras conceituais, fui percebendo que não poderia escrever sobre qualquer assunto que envolvesse a dinâmica espacial de um terreiro sem um breve relato sobre a história das religiões de matriz africana e da própria Umbanda.

Como a minha pesquisa envolve práticas religiosas afro diaspóricas, recorri ao livro “Da Senzala à Colônia” de Emília Viotti da Costa, lançado em 1966 e que representou um marco na historiografia brasileira sobre o período da escravidão e a luta dos negros pela liberdade. Este trabalho foi fundamental para compreender os aspectos da vida do escravizado nas zonas urbana e rural e sua luta, apesar de todas as proibições, de manter a sua prática religiosa. Segundo a autora os escravizados encontravam maior facilidade, por exemplo, de realizar seus ritos nas cidades do que nas zonas rurais devido à concentração de africanos da mesma nação, e à relativa liberdade com que se deslocavam de um lado para outro (COSTA, 1997 p.282).

É importante entender que se as pessoas escravizadas forçadamente trazidas para o Brasil pertenciam a múltiplas etnias, variadas eram também as tradições religiosas e suas reinterpretações do cristianismo. A partir das desarticulações dos núcleos familiares, modificavam-se também as divindades e os ritos. Se variavam os padrões sociais, a paisagem e as condições de trabalho, os cultos assim como as antigas tradições só conseguiriam sobreviver se reinterpretados a partir de uma nova realidade (COSTA, 1997 p.283).

A autora relata que as resistências da civilização e da religião africana não foram suficientes para impedir a ação do meio católico ou essa religião não conseguiria subsistir, a não ser através de um processo de sincretização com o cristianismo (COSTA, 1997, p.284). Costa nos mostra como ocorreu esse processo, explica como o cristianismo foi um instrumento de ascensão social para o negro, mas era um fato puramente exterior, pois apesar de batizado e de frequentar missa aos domingos, os negros não deixaram de realizar seus rituais religiosos no interior das senzalas ou no escuro das matas.

Uma pesquisa sobre o espaço sagrado de uma religião afro-brasileira implica em conhecer a cultura dos povos africanos e as tentativas de sobrevivência dessa mesma cultura em solo brasileiro. O autor José Henrique Motta de Oliveira no seu livro “Das Macumbas à Umbanda”, propõe compreender o pensamento do africano “cujas relações com o sagrado visam assegurar uma vida perene, e o papel deformador da escravidão impondo rupturas a toda a infraestrutura social (organização familiar e sistemas políticos e econômicos) que não tinham como sobreviver fora da África”. Oliveira relata que o único ponto de resistência foi exatamente a cultura, ou seja, a maneira de sentir, de pensar e de se relacionar com o sagrado (OLIVEIRA, 2008, p.51).

Segundo Oliveira (2008, p.51), foi através da experiência da diáspora que os negros puderam se descobrir enquanto africanos e partilhar uma herança comum. “A identidade étnica criada pelo tráfico, silenciadora da identidade nativa, seria substituída, por sua vez, pelo novo código construído no cativeiro, em conflito ‘com as identidades crioullas’ e brancas” (apud SOARES, 1999, p.17).

O importante para o escravizado era a liberdade, e quando isso não era possível, buscava outras formas de escapar do controle do senhor. Essa suposta liberdade poderia ser a escolha de parceiros conjugais, a permissão para a prática de seus rituais nas madrugadas ou a possibilidade de filiar-se a uma irmandade. Na verdade, as irmandades religiosas seriam uma das poucas vias de acesso à experiência de liberdade e ao reconhecimento social (OLIVEIRA, 2008 p. 59).

Mesmos que os escravizados disfarçassem a sua fé através de danças e cantos em louvor aos santos católicos, o negro, assim como o indígena, continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. Para Oliveira, “a enorme separação social entre brancos, negros e indígenas não significou que as tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras. O que se verificou no universo religioso no Brasil foi que as religiões, que aqui se encontraram, romperam seus limites e se amalgamaram dando origem às novas formas de religiosidade” (OLIVEIRA, 2008 p .60).

Outro fato importante em uma pesquisa sobre um terreiro de Umbanda é entender as diferenças entre esta religião e o Candomblé. Embora de raízes comum, as duas religiões, nascidas no Brasil, se opõem. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-indígenas na moderna sociedade brasileira, e o Candomblé a conservação da memória coletiva africana em solo brasileiro.

Para Oliveira (2008, p.74), as religiões afro-brasileiras foram peças importantes em três momentos históricos da acomodação morfológica da sociedade brasileira:

Em primeiro lugar, a religião africana, enquanto movimento de resistência sociocultural, promoveu a passagem de regime de linhagem para o de “nação”, isto é, a solidariedade familiar destruída pelo tráfico negreiro evoluiu para a solidariedade puramente étnica (conceito de nação: congo, angola, jeje, malê, etc.) Depois, quando da passagem do trabalho escravo para o livre, as populações negras e mestiças sofreram rápida atomização das relações sociais. Assim o Candomblé, predominantemente rural, proporcionou a integração dessas populações em um sistema social conhecido: a família de santo. Por fim o desenvolvimento industrial da região sul do país, no início do século XX, e a proletarianização de negros e mestiços permitiu o aparecimento de um espiritismo urbano: a umbanda – um misto de reconstrução das seitas africanas antigas sobre novas bases e da destruição dos antigos sistemas de valores ou de controle social. (apud BASTIDE, 1971 p.521).

Foi muito importante também para a realização dessa pesquisa a tese de doutorado do professor Marcelo Alonso Moraes, na área de Geografia Política, intitulada “Espaços da Religião na Cidade do Rio de Janeiro: Conflitos e Estratégias nas Prática Umbandistas”.

Para o autor, “fruto de um expressivo sincretismo religioso, a Umbanda se constitui em uma religião que foi anunciada em território brasileiro e possui práticas que, através do seu culto aos orixás, se apropriam do espaço, sacralizando-o através de rituais e/ou da manifestação direta das divindades e entidades. Para os devotos da Umbanda, o espaço faz parte da essência das práticas rituais, no que diz respeito às forças energéticas que emanam das encruzilhadas, praças, rochas, águas, solos, árvores e folhas” (MORAES, 2017 p. 6).

As principais questões que motivaram a tese de Moraes (2017) foram os conflitos que emergem para o exercício dos rituais umbandistas no espaço urbano carioca, e quais são as estratégias espaciais que estão sendo utilizadas e construídas pelos grupos umbandistas para a construção do exercício da cidadania no Município do Rio de Janeiro.

Neste sentido, este ramo da geografia será a base de pensamento que me apoiará na composição desta dissertação. Para atender aos objetivos que nos propomos, iniciaremos com um primeiro capítulo em que debateremos teoricamente os espaços sagrados e como eles são constituídos nas religiões de matriz africana. Num segundo momento, abordaremos alguns aspectos fundamentais da Umbanda, religião sobre a qual nos debruçamos neste trabalho. Por fim, abordaremos o Templo do Vale do Sol e da Lua, um pouco de sua história e cotidiano, para entendermos a importância de um espaço sagrado na busca de uma autonomia ritualística.

Esta dissertação é fruto, além de minha formação acadêmica em geografia, mas de minha vinculação religiosa com a Umbanda de longa data e de minha atuação como sacerdote. Assim, além do apoio na geografia das religiões e do debate acadêmico sobre o tema, e antes de escrever sobre sacerdotes e seus terreiros, eu preciso relatar aqui um pouco da minha experiência com a Umbanda até a minha chegada ao Templo do Vale do Sol e da Lua onde estou há vinte anos e que serviu como objeto dessa pesquisa.

Descendo de um casal interracial que se separou quando eu tinha oito anos de idade. Minha mãe, uma mulher branca, de olhos claros, foi morar com os seus pais, um casal também interracial. Minha avó materna, uma mestiça, era neta e foi criada pelo professor Hemetério José dos Santos um homem negro retinto, professor de português e um grande defensor da ‘causa’ negra no início do século XX; meu avô materno, um mineiro, branco, de olhos claros, filho de imigrantes europeus (português e italiano) chegados ao Brasil no final do século XIX, na onda das políticas públicas que favoreceram a imigração como substituição da mão de obra antes escravizada.

Como muitas crianças ocidentais, fui batizado na igreja católica e desde criança sempre tive consciência que os feriados mais comemorados eram ligados a essa religião. Mas, concebia também, que minha família tinha uma prática religiosa pouco comum: meu avô materno e minha mãe, auxiliados por minha avó, realizavam pequenos trabalhos espirituais, com incorporações de entidades (geralmente pretos-velhos e crianças) em assistência a um pequeno grupo formado pelos próprios familiares e alguns vizinhos.

Cresci em meio a essa prática familiar, com altar e diversos santos (católicos e de entidades) em casa, além, de acompanhar a minha mãe, quando ela estava ligada a algum terreiro, em giras e festas religiosas. Logo após o falecimento do meu avô, minha mãe não se sentiu mais segura de realizar esses trabalhos sozinha e a família, principalmente eu e minha avó, passamos a frequentar o ‘Sítio’ de Pai Benedito que era um terreiro nos fundos de uma casa de parentes no bairro do Cachambi, zona norte do Rio de Janeiro, que atualmente tem o nome de Casa de Pai Joaquim d’Angola.

Já adulto e trabalhando, e depois de algumas perturbações durante o sono, passei a frequentar, agora como médium, um terreiro de Umbanda no bairro de Irajá, também na zona norte do Rio. Depois de alguns anos, em virtude de incompatibilidades com o meu trabalho como produtor de TV, me afastei desse terreiro e fiquei alguns anos sem estar com algum vínculo em uma casa espiritual.

Quando uma pessoa é médium geralmente se chega a um terreiro por algum problema pessoal ou espiritual. Se esse espaço for um terreiro de Umbanda, o diagnóstico que você recebe é que precisa desenvolver a sua mediunidade através do trabalho espiritual, ou seja, a pessoa passa a fazer parte da “casa” pagando sua mensalidade, ajudando em alguma função, cumprindo uma agenda ritualística que envolve, no caso da Umbanda, giras de consulta, trabalhos internos, até completar o tempo para seu recolhimento de sete, catorze ou vinte e um anos de ‘santo’, que o torna um “mais velho”.

O meu hiato entre terreiros durou, mais ou menos, uns cinco anos. Durante esse tempo cuidava dos meus ‘santos’ em casa como já era costume desde adolescente.

No ano de 2002, soube, através de uma amiga, da existência de um terreiro de Umbanda em Itaipuaçu. A princípio, passei alguns meses protelando a visita a este terreiro, até porque essa amiga em questão era uma judia que não tinha experiências de terreiros; depois acabei aceitando o convite para acompanhá-la.

Quando cheguei ao Templo do Vale do Sol e da Lua, um terreiro de Umbanda situado no distrito de Itaipuaçu do Município de Maricá no Estado do Rio de Janeiro, ele ainda funcionava num espaço contíguo a casa de veraneio de um casal que, juntamente com sua família, fundou

o terreiro. Era um local pequeno e simples e a macumba era boa. Nessa época já existia o terreno de 1000m² na mesma rua para onde o terreiro foi transferido em 2003; e foi exatamente nesse ano que eu, depois de nove meses frequentando as ‘giras’ na assistência, passei a fazer parte da sua corrente mediúnica.

Há vinte anos, confesso que o que me encantou no TVSL, hoje, eu reconheço como características do que normalmente é denominado de “umbanda branca”: algumas orações católicas nas preces iniciais, uniformes brancos e simples, horário de início e término das sessões. Mas, existia a possibilidade também de estudar e aprender sobre religião, magia e ocultismo; isto porque o dirigente da casa manteve, até pouco tempo, um espaço holístico, que funcionava numa sala de um prédio comercial no bairro da Barra da Tijuca no Rio de Janeiro, chamado Escola Arcana Malyamam.

Não era necessariamente obrigatório fazer parte da escola para entrar na corrente mediúnica, mas era uma oportunidade para aprender sobre conhecimentos que faziam sucesso no início do século como Teosofia, Fisiologia Oculta, Tarot, Búzios, Astrologia, Cromoterapia, *Ayurveda* e alguns outros popularmente conhecidos como esotéricos.

Essa escola funcionou até janeiro de 2020, e foi muito importante para vários médiuns conhecerem a umbanda praticada no TVSL.

Volto a lembrar que na Umbanda, cada terreiro possui as suas especificidades ritualísticas, e elas são o reflexo, geralmente, da trajetória do líder espiritual da casa. Pai Luiz, o dirigente espiritual, sempre achou importante que tivéssemos um conhecimento mais amplo sobre as “Ciências Ocultas” envolvidas na prática da Umbanda que ele, especificamente, conduzia.

Quando eu cheguei no TVSL, eu tinha um razoável conhecimento sobre macumba, isto é, um conjunto de práticas familiares e vivências de alguns terreiros que frequentei que envolviam incorporações, o ato de cambonar, o respeito as hierarquias e a feitura de algumas oferendas, somente. Nunca tinha ouvido falar de Teosofia, Madame Blavatsky, Cosmogonia, Princípios Herméticos ou qualquer outro conhecimento nessa área, mas também não sabia absolutamente nada sobre a história da religião Umbanda, suas raízes, fundamentos, ou mesmo sobre o Candomblé e suas nações.

Neste sentido, a participação neste espaço religioso também tem sido uma formação para mim. E é sobre este espaço sagrado, do qual participo ativamente há 20 anos, que busco tratar neste texto.

Não pretendo realizar uma autoetnografia, mas apenas lançar um olhar geográfico para um espaço religioso que tenho tido o privilégio de acompanhar o desenvolvimento através desses anos.

CAPÍTULO 01: OS TERREIROS COMO ESPAÇOS SAGRADOS

O meu incômodo inicial sobre os casos de intolerância religiosa noticiados na imprensa, acompanhado com os discursos nas redes sociais sobre racismo e a necessidade de uma reafricanização da Umbanda foi amadurecendo o meu olhar para a religião e seus lugares de prática. Iniciaremos este capítulo como uma breve reflexão sobre as Religiões Afrobrasileiras e, num segundo momento, pensaremos como os terreiros são constituídos como espaços sagrados.

Um fato importante na realização dessa pesquisa foi a minha preferência em escolher autores, sempre que possível, que tivessem uma vivência de terreiros. Atualmente, existe uma boa bibliografia escrita por sacerdotes, da Umbanda ou Candomblé, que também são acadêmicos de diversas áreas das Ciências Sociais com trabalhos publicados sobre vários aspectos da religiosidade afro brasileira.

1.1 Religiões Afrobrasileiras

“As religiões são caminhos diferentes convergindo para o mesmo ponto. Que importância faz se seguimos por caminhos diferentes, desde que alcancemos o mesmo objetivo.” Mahatma Gandhi.

Se formos procurar no Google, ou em algum dicionário tradicional, o significado da palavra religião, a maioria afirma que a palavra vem do latim *religio*, que significa escrupulo, consciência, veneração, culto, referindo-se essencialmente às práticas de veneração aos deuses, feitas pelos antigos romanos. Essa origem é muito debatida, existem outras hipóteses à sua significação: *religio* talvez venha do verbo *religare*, conectar, ligar mais forte. A religião seria, portanto, o laço, o elo que existe entre o indivíduo e a divindade (FILHO, 2021).

Ao pensar em religião como *religare*, ou seja, religar algo que foi desligado, imaginando os seres humanos desconectados de Deus e na busca de algo que refaça essa conexão, estaríamos descrevendo as crenças das religiões abraâmicas, (judaísmo e cristianismo), que baseiam suas crenças na queda adâmica relatada na bíblia, que narra o momento em que Deus expulsa Adão e Eva do Jardim do Éden. Deste modo, imagina-se que os seres humanos por meio do *religare* retornarão ao paraíso do qual foram expulsos em razão do “pecado original” (FILHO, 2021).

Mas existe outra hipótese para o significado de religião que diz que a palavra *religio* viria do verbo latino *relegere* ou *religere*, que significa, respectivamente, reler e reeleger.

Segundo FILHO (2021, p.8), para Santo Agostinho, religião é escolher (eleger) Deus. E, como o ser humano é negligente e perde Deus incessantemente pelo pecado, religião é também o fato de constantemente re-escolher Deus, de voltar para ele.

O referido autor, Mário A. Silva Filho (Bàbá Mário Filho), é Mestre em Ciências da Religião e dirigente do Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra. No seu livro “Religião Afro-Brasileira”, ele relata que nas tradições africanas não há um vocábulo específico que designe suas práticas. Segundo o autor, o conceito de Religião Tradicional Africana, não consegue abarcar todo o universo de atividades religiosas realizadas pelos povos tradicionais da África.

Assim, não há como dizermos que a palavra religião seja a mais adequada para estabelecer o conceito da prática espiritual observada nas tradições africanas e afro-brasileiras; de todo modo, no campo das ciências sociais, entre outras, o uso do termo religião passou a ser comum para designar a série de práticas, ritos, rituais e atividades de origem ou influência africana, na África e no Brasil (FILHO, 2021 p.9).

Segundo SILVA (2021 p.24), não se sabe quantas religiões afro-brasileiras existiram e existem no Brasil. O seu livro não pretende hierarquizar ou dar um protagonismo a nenhuma delas, como já o fizeram outros pesquisadores. O autor também não usa o termo sincretismo (ou hibridismo, amalgamento, aglutinação, bricolagem) para fazer juízo de valor sobre essa ou aquela religião no sentido de uma busca por “pureza”.

Os estudos afro-brasileiros enfatizam uma distinção entre as religiosidades marcadas pelas tradições da África Ocidental, dos povos jêjes e nagôs (falantes de línguas gbe e yorubá, respectivamente), e aquelas marcadas pelas tradições da África Central, dos povos kongoangola (falantes de língua bantu). As primeiras são valorizadas por sua suposta pureza ritual e fidelidade africana, e incluiriam o tambor de mina, o xangô e o candomblé, no nordeste do Brasil. Nelas, o tambor, o uso litúrgico de línguas africanas, técnicas de adivinhação como o jogo de búzios, processos de iniciação e sacrifícios animais seriam fundamentais. As segundas, mais permeáveis e tendentes à mistura, estariam na base do candomblé de caboclo, a cabula (hoje extinta), a macumba, a quimbanda e, em última instância, a umbanda, a religião nacional nascida no sul do país. Nestas, a iniciação e o sacrifício animal são menos frequentes, a língua portuguesa é quase exclusiva, e as consultas aos caboclos, mestres e encantados substituíram as adivinhações (*apud* PARÉS, 2018 p. 377).

O autor também ressalta que desde a África já havia mistura entre povos, com assimilações de práticas religiosas, costumes e culturas, e como o pensamento africano é agregador, e cita o Professor Dr. Vagner Gonçalves da Silva:

Os contatos entre as várias nações africanas e entre estas e os brancos já eram frequentes em períodos anteriores à deportação dos grupos negros para o Brasil. Devido às relações de aliança ou de dominação entre os reinos africanos, era comum que cultos e divindades se difundissem de uma região para outra, como a adoção pelos yorubas de alguns dos deuses do Daomé e vice-versa (*apud* SILVA, 2005, p. 29).

Babá Mário Filho ressalta o caráter plural e diverso que faz parte da formação religiosa brasileira, não cabendo purismo, hierarquização de importância ou alegada superioridade de alguma religião sobre outra.

A busca da pureza na religião afro-brasileira tem se mostrado inconsequente. Embora alguns grupos tenham preservado mais do que outros o que foi ensinado por seus antepassados africanos, não existe cultura estática e seria impossível uma religião, trazida da África por escravos, sobreviver, durante tantos anos, sem sofrer transformações e sem integrar nada da religião do colonizador, dos povos nativos e de outros povos com os quais o negro entrou em contato no Brasil do período colonial até os nossos dias. São bem conhecidas as trocas culturais ocorridas em nosso país entre africanos, em virtude da dispersão e contato provocados pelo comércio de escravos, da solidariedade nascida entre grupos, às vezes rivais nas senzalas e quilombos, e da consciência da situação que irmanava etnias diferentes, que fazia emergir uma nova identidade negra (*apud* FERRETI, 1994, p. 21).

É preciso destacar que os processos históricos que formaram as religiões afro-brasileiras são e foram importantes para o estabelecimento e a manutenção das comunidades afro-diaspóricas, para a resolução de seus problemas e conflitos, e precisamos lembrar que essas comunidades, compostas, em sua maioria, por pessoas com pouco acesso aos equipamentos estatais e serviços públicos, dispunham para a resolução de seus problemas (FILHO, 2021).

Há um consenso em atribuir ao médico-legista Nina Rodrigues o pioneirismo nos estudos das práticas religiosas afro-brasileiras, no final do século XIX, especialmente com a obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, publicada pela primeira vez em 1894. A partir dele é que a expressão “religiões afro-brasileiras” passa a ser utilizada, mas, em grande parte, no sentido pejorativo, pois o etnocentrismo, a acusação de feitiçaria, a desqualificação da prática e de seus adeptos, bem como as ilações de problemas mentais (esquizofrenia, histeria, demência) eram empregadas para se referir a elas. Isso começou a mudar a partir dos anos 1930 com o etnólogo Édison Carneiro, com seu livro de estreia *Religiões Negras*, publicado em 1936 (FILHO, 2021, p. 28).

O autor segue o raciocínio da maioria dos pesquisadores que admite que o modo de vida africano, baseado no bem estar comunitário e na vida em sociedade, não foi reproduzido em solo brasileiro em razão das condições a que os escravizados foram submetidos e também pelo forçado rompimento de seus laços parentais que impediram sua sobrevivência. Entretanto, “um complexo processo inovador de reinstitucionalização foi gestado, objetivando a manutenção de algumas de suas características, dando surgimento ao que se convencionou chamar de religiões afro-brasileiras, que só adquiriram respeito ao se constatar a riqueza cultural delas e seus elaborados e requintados rituais, e ao serem despidas dos conceitos de primitivas, totêmicas (adoração de totens) e fetichistas (atribuir poderes mágicos a objetos) que eram comuns até o século XIX e que representavam o pensamento hegemônico europeu no estudo das tradições religiosas não cristãs”.

As religiões afro-brasileiras estão enraizadas no pensamento africano. Infelizmente, muitos dos que as pesquisaram, levaram seus leitores a ter a impressão de que seriam apenas um sistema de superstições e não uma filosofia coerente sobre o destino do homem e do cosmos. Por outro lado, nos últimos anos, a literatura que aborda questões relativas a essas religiões tem tentado entender o movimento dinâmico que lhes é peculiar, bem como a forma como elas dialogam com a sociedade e com outras tradições (*apud* BASTIDE, 1974, p. 121).

Na diáspora africana, a chefia da família, clã ou grupo social, que era fundamental nas sociedades da África, passou a ser exercida por sacerdotes e sacerdotisas, reproduzindo as mesmas funções de liderança, elevando seu status social, em razão de seu papel de destaque nas comunidades afro-religiosas (FILHO, 2021, p. 29).

Du Bois se referia ao sacerdote africano como guardião da tradição religiosa africana e o mediador da mudança religiosa sob a escravização na América. Como resultado da colonização, tráfico e escravização, as formações sociais africanas foram destruídas, “no entanto, alguns vestígios foram retidos da vida do antigo grupo”. Du Bois observa: “a principal instituição restante era o Sacerdote ou Curandeiro”. Com a destruição das relações sociais africanas estabelecidas de parentesco e soberania política, que tinha o seu próprio significado religioso em África, o sacerdote africano representou um foco relativamente móvel e transportável da vida religiosa. Assumindo múltiplos papéis, operando como bardo, médico, juiz e sacerdote, o especialista em rituais africanos “[...] encontrou sua função como médico dos doentes, intérprete do desconhecido, confortador do sofrimento, vingador sobrenatural, e aquele que rude, mas pitorescamente expressou o anseio, desilusão e ressentimento de um povo roubado e oprimido” (*apud* FROBENIUS, 2014, p. 193).

A organização dos templos afro-religiosos é diferente para cada uma das religiões, mas a figura do(a) Dirigente, chamado normalmente de “Pai de Santo” ou “Mãe de Santo”, é central. Em cada uma das religiões afro-brasileiras haverá uma infinidade de cargos e funções para as quais existirá um aprendizado específico, tais como os tocadores de instrumentos musicais, os que farão o plantio e a colheita das ervas utilizadas nos rituais, a preparação dos alimentos votivos e oferendas, a preparação dos espaços ritualísticos, a limpeza e conservação dos imóveis, o cuidado com os noviços etc. Será o(a) Dirigente o(a) responsável pelo preparo e treinamento de todas as atividades que serão realizadas (FILHO, 2021 p. 30).

O autor ainda disserta sobre as religiões afro-brasileiras no contexto urbano:

As religiões afro-brasileiras são fenômenos urbanos que datam de mais de 300 anos; seu crescimento e importância, no entanto, se dá a partir do final do século XIX. Para Nei Lopes (2008, p.98), no início, as práticas eram individuais, dedicadas “à cura física e psíquica de pessoas necessitadas” por meio de “adivinhação, limpeza espiritual, rezas, prescrição de medicamentos e outros procedimentos”; com o passar dos anos e a vinda de diversos grupos étnicos, vê-se formar o que se chamou de *Calundu*, definido pelo Prof. Robert Daibert (2015, p.18) como ritual religioso de origem centro-africana praticado no Brasil, principalmente na Bahia e em Minas Gerais, durante o período colonial. Embora seja evidente a presença de uma variedade de ritos distintos que recebiam o nome de calundu, muitos tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, a invocação de espíritos (muitas vezes de defunto a

quem faziam oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças (Souza, 1986: 269; Marcussi, 2009:6) (FILHO, 2021, p. 32).

Os calundus não eram realizados em templos nem em terreiros específicos para fins religiosos. Seus rituais aconteciam em espaços domésticos das casas e fazendas, atraindo grande número de pessoas de vários segmentos sociais, não se restringindo o público apenas a escravos e afrodescendentes livres.

O Calundu é considerado por muitos pesquisadores como a primeira manifestação afro-religiosa mais ou menos institucionalizada, que ia além do atendimento doméstico a clientes de toda sorte, para algo ritualizado, como se viu. No entanto, assim como a Santidade, famosa heresia indígena do século XVII, a extinção do Calundu se deu por completo (FILHO, 2021, p. 33).

Ainda assim, foi em torno dos responsáveis pela prática do Calundu que se formaram as congregações religiosas, com “organização cada vez mais complexa, tanto no panteão das divindades cultuadas quanto na hierarquia sacerdotal e na ritualística” (*apud* LOPES, 2008, p.99).

Desse modo, vinda com os africanos escravizados, a sua prática religiosa foi sincretizada com o catolicismo popular, práticas indígenas, práticas de outros grupos étnicos africanos e, a partir dos anos 1860, com o espiritismo de origem kardecista, de forma que combinadas entre elas, em maior ou menor grau, geraram variações regionais, que deram em outras religiões, como: Terecô, Cabula, Candomblé, Tambor de Mina, Macumba, Batuque, Xambá, Umbanda e outras (FILHO, 2021, p. 33).

Há que se destacar que o sincretismo das divindades africanas com os santos católicos observa uma variação geográfica, que se diferencia entre Estados da Federação. Como exemplo, pode-se citar o sincretismo do Orixá Ogum com São Jorge ou São Sebastião e da Orixá Iansã com Santa Bárbara (FILHO, 2021, p. 33).

Apesar de uma história de contínua discriminação e perseguição, ao lado de ocasional tolerância seletiva, as religiões afro-brasileiras ofereceram um espaço único para a reprodução transformadora dos valores, comportamentos e formas de sociabilidade africanos, que tiveram um efeito duradouro na cultura nacional brasileira. A luta dos templos por legitimidade e reconhecimento foi expressa em uma tensão latente entre aqueles que alegavam uma suposta pureza ritual africana e aqueles acusados de sincretismo, uma divisão para a qual os estudiosos muito contribuíram e que orientou seus esforços classificatórios (*apud* PARES, 2021).

Em que pese a discussão sobre os motivos do sincretismo, esse amalgamento existe e é a forma como muitas dessas religiões são expressas em sua prática litúrgica (*apud* PARÉS, 2018, p. 401).

Apesar dos elementos comuns de cura, adivinhação, sacrifício, possessão espiritual, iniciação e festividades, a gênese das religiões afro-brasileiras foi marcada por surpreendente pluralismo e ecletismo que levou a uma ampla gama de variações regionais. As especificidades demográficas e culturais dos escravizados em cada lugar, bem como as circunstâncias históricas locais, determinaram processos distintos de síntese criativa entre as várias tradições africanas e entre estas e o catolicismo ibérico hegemônico, as práticas de cura ameríndias, entre outras. A circulação de ideias e sacerdotes pelo país e entre África e o Brasil depois do fim do tráfico atlântico de escravizados também contribuiu para a consolidação, no século XIX, de um campo religioso afro-brasileiro (*apud* PARÉS, 2021).

O autor também lembra que vários termos específicos do espiritismo kardecista foram utilizados para expressar fenômenos presentes nessas religiões, como: médium, mediunidade, karma, espírito, incorporação, mentor espiritual, entre outros.

É fato que há algumas características religiosas que se assemelhavam entre as diversas etnias africanas trazidas ao Brasil. Por possuírem um “enfoque pragmático na resolução dos problemas deste mundo, o dinamismo e a flexibilidade das suas práticas religiosas foram fundamentais para a sua rápida reativação no seio da sociedade escrava brasileira (*apud* PARÉS, 2021).

No que se refere as particularidades, as religiões afro-brasileiras são caracterizadas, essencialmente, pelos estados alterados de consciência, chamados de transe mediúnico e possessão espiritual, alcançados durante os rituais, que resultam em movimentos corporais incontrolados, perda de memória, mudança no tom de voz que são vistos como manifestações do sagrado, facilitados pelas músicas sacras entoadas e pela percussão dos instrumentos, aliados à dança e, em algum casos, pelo consumo de bebidas feitas com plantas enteógenas (FILHO, 2021, p. 36).

A capacidade de uma pessoa entrar em transe é altamente valorizada e importante para todo o sistema religioso afro-brasileiro. Normalmente, esse transe é considerado como bárbaro, decorrente do fetichismo e animismo característicos de povos atrasados e inferiores. Para FILHO (2021, p.36), essa análise preconceituosa tem marcado publicações diversas, que são utilizadas como campanhas difamatórias das religiões afro-brasileiras.

Candomblé e Umbanda, atualmente, são as religiões afro-brasileiras sobre as quais mais se escreveu, por serem praticadas na maioria dos Estados e por terem o maior número de adeptos. Mas é o termo macumba, que denomina um instrumento musical de percussão, o termo mais utilizado para se referir às religiões afro-brasileiras, geralmente em sentido pejorativo, significando feitiço e magia negra. Entretanto não foi sempre assim, no final do século XIX e início do século XX, havia nos jornais do Rio de Janeiro anúncios de orquestras de tocadores

de *macumba*, que animavam os tradicionais festejos cariocas. A partir de 1910, porém, o termo *macumba* passou a ser usado em sentido negativo (FILHO, 2021 p. 37).

[Na *macumba*], originalmente, a contribuição cultural do negro foi, sem dúvida, fundamental; toda a sua mítica e liturgia deixa transparecer essa influência, de origem principalmente nagô. Hoje, porém, já se pode dizer que é tão forte [...] a influência mítica e litúrgica da religião católica. O elemento indígena [...] – resultante da vaga recente de indianismo literário- também contribui com parcela apreciável. E mais que isso – tanto na mítica, como nos ritos e na liturgia, concorrem na *macumba* – ou, como seria melhor dizer, nas *macumbas* – a magia de todos os tempos e de todas as origens, superstições de evidente selo medieval, crenças e práticas espíritas, toda sorte de elementos mágico-simbólicos que florescem em toda parte como concepções de folk sobre o mundo e a vida, tudo isso jazendo – é preciso que se diga – sobre uma grossa camada de profunda e lamentável ignorância, que é a ligadura mais forte que se encontra prendendo todos esses elementos numa aparente unidade de crença e de culto (*apud* COSTA PINTO, 1953, p. 242).

Ainda citando Costa Pinto sobre a “lamentável ignorância” a respeito da *Macumba*:

Que pessoas vindas de outras partes, brasileiros de outros Estados, estrangeiros de todos os países, crentes de todas as religiões, filiados de todas as seitas – sentiam-se à vontade na *Macumba*, e sentiam nela um pouco de sua própria crença, pois nela encontram a *Pajelança* e o *Candomblé*, o *Tambor de Mina* e o *Catimbó*, o *bozó* e o *despacho*, a *superstição* e o *exorcismo*, os *deuses* e *demônios*, o *espiritismo* e o *xamanismo*, *catolicismo* e *protestantismo*, uma *virgem benfazeja*, um *patriarca barbudo*, um *diabo feio* e tudo quanto (*apud* COSTA PINTO, 1953, p. 242-243).

O autor também faz uma citação ao médico psiquiatra, etnólogo, folclorista e antropólogo Arthur Ramos, um dos mais importantes intelectuais contemporâneos de Costa Pinto, sobre o termo “*Macumba*”:

No Brasil a *Macumba*, como religião e ritual mágico, recebeu várias denominações, segundo o lugar. Chama-se *Candomblé* na Bahia, termo que, como *macumba*, significava primitivamente dança e um instrumento de música e que, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros. Nos Estados do Nordeste, as expressões “*Xangô*” e “*Catimbó*” são frequentes, enquanto que no Norte a religião dos “*caboclos*” começa a denominar-se “*pajelança*” em virtude da influência cada vez maior do contingente ameríndio (de *pajé*, feiticeiro entre os índios brasileiros) (*apud* RAMOS, 1942, p.145-146).

Babá Mario Filho também aponta que há uma proeminência de mulheres entre adeptos das religiões afro-brasileiras. Segundo o autor, a antropóloga norte-americana Ruth Landes, em seu livro “*A Cidade das Mulheres*”, cita a tradição de consagrar apenas mulheres como líderes máximas, nas chamadas casas matrizes do *Candomblé* Queto: *Ilê Axé Iyá Nasô Oká* (Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho), *Ilê Iyá Omi Axé Iyá Massê* (Terreiro do Gantois) e *Ilê Axé Opô Afonjá*. Mas o autor ressalta também o fato de que todos esses templos de *Candomblé* possuem sociedades que lhes dão vida jurídica, cujos nomes são católicos: Sociedade São Jorge do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Gantois e Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá (FILHO, 2021, p. 42).

Em uma outra obra importante sobre o assunto, “Umbanda de Preto Velho”, a autora relata que, sobre o sincretismo, é normal escutar a estória que os negros escravizados, para poderem homenagear seus Orixás, fingiam estar homenageando o Santo Católico, porém, sob o altar, colocavam materiais e símbolos, que representavam os Orixás (OLIVEIRA, 2007, p. 26).

Se essa história fosse um fato real, ou seja, que o escravo negro sabia, conscientemente, que o Santo Católico pertenceria ao mundo dos brancos, e que tudo aquilo seria um engodo, uma fantasia, essa ideia teria perdurado e, assim que houvesse a oportunidade de liberdade, não mais seria necessário esse artifício, essa mentira. Porém, não foi isso que aconteceu. Os negros absorveram uma realidade Católica, a fé nos Santos, e uniram dois mundos, fazendo com que, de fato, o Santo fosse visto como Orixá e vice-versa (OLIVEIRA, 2007, p. 26).

Para a autora, houve uma aculturação adaptativa, ou seja, “os negros escravos e, com o tempo, os mestiços e demais componentes de uma parte da população brasileira que estava se compondo, e que convivia entre uma realidade de crenças africanas e católicas, fundiu os dois mundos, as duas crenças (OLIVEIRA, 2007, p. 26).

Um outro ponto importante para o resgate da religiosidade ancestral africana no Brasil, e o rompimento gradual com o sincretismo afrocatólico, foram as missões enviadas pelo reino do Benin (de cultura Yorubá), no início do século XIX, favorecendo um maior entendimento da crença africana e um melhor conhecimento do culto aos Orixás (OLIVEIRA, 2007, p. 27).

Em 1830 (aproximadamente) foi fundado o primeiro terreiro de Candomblé do Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho. Esse terreiro foi fundado por três sacerdotisas africanas, Iyá Detá, Iyá Talí e Iyá Nassô, que atravessaram o Atlântico na condição de mulheres livres, com o objetivo de abrir a primeira Casa de santo no Brasil dedicada ao Orixá Xangô. Iyá Nassô era filha de uma africana que fora escrava na Bahia, mas tornando-se livre retornara à Nigéria. Iyá Nassô veio na companhia de uma filha de santo, Marcelina, que após uma curta temporada na Bahia, retornou à Nigéria, dando continuidade ao seu desenvolvimento no culto aos Orixás. Marcelina retornaria ao Brasil para suceder Iyá Nassô à frente da direção da Casa Branca, após sua morte (*apud* BASTIDE, 1971).

Outro fator importante que contribuiu para um rompimento do sincretismo afrocatólico, principalmente na desvinculação das imagens dos Santos Católicos como sendo a representação dos Orixás, foi o trabalho do francês Pierre Verge, na metade do século XX.

Verge fez um trabalho de ligação entre o Candomblé da Bahia e a cultura Yorubá do Benin e da Nigéria. Fazendo “uma ponte entre dois mundos”, em que salientou as particularidades entre a cultura dos Orixás encontrada nos Candomblés da Bahia, e a história ancestral encontrada na África dos povos Yorubás (OLIVEIRA, 2007, p. 27).

Isso não quer dizer que os vínculos entre a religiosidade Católica e as crenças africanas tenham se rompido. Até porque, isso não aconteceu de fato. O que ocorreu foi uma conscientização de grande parte dos Candomblecistas, de que os Santos Católicos são uma coisa e, os Orixás, são outra coisa. De que Ogum é um Orixá africano e não o Santo Católico São Jorge ou Santo Antônio; que Jesus é Jesus, filho de Deus, e o

próprio Deus em uma de suas pessoas, segundo a fé Cristã; e, Oxalá, é Oxalá: um Orixá africano, o senhor do branco, o senhor da criação (OLIVEIRA, 2007, p. 28).

Embora algumas casas de Candomblé tenham rompido com a associação sincrética de imagens católicas, outras permaneceram utilizando as imagens, mas diferenciando a pessoa do Santo da do Orixá.

Quando um membro do Candomblé afirma seu catolicismo, não mente, pois é ao mesmo tempo católico e fetichista. As duas coisas não são opostas, mas separadas – é a lei de analogias que age. Assim, o corte ou cisão é constatado ao se verificar que nos templos de candomblé há um altar católico e um peji africano, que se podem corresponder, mas não se identificam, pois desempenham papéis diferentes. Um informante lhe diz que rezando ladainhas não mistura nada de africano e que em outros momentos celebra festas africanas e não mistura nada de católico (*apud* FERRETTI, 1995, p. 57).

Nos dias atuais, embora grande parte dos Candomblecistas não utilize o sincretismo afrocatólico (principalmente das imagens), uma diminuta porção ainda mantém a associação dos Santos Católicos aos Orixás africanos.

Na 2ª Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura (Salvador, 1983), causaram ampla repercussão as observações feitas sobre o significado da ideologia do “sincretismo” por Mãe Stella, com sua autoridade de Ialorixá. Na 3ª Conferência realizada em Nova Iorque, ela reafirmou e desenvolveu essa posição, representando a delegação brasileira (LUZ, 2002, p. 159).

Para se entender o significado da ideologia do “sincretismo”, é preciso percebê-la como parte da política de branqueamento, característica do Estado e das instituições oficiais do Brasil.

Essa política do branqueamento que caracteriza o racismo no Brasil se alimenta das ideologias, das teorias e dos estereótipos de inferioridade e superioridade racial que se conjugam com a política de imigração europeia, para “apurar a raça brasileira” e com a não legitimação, pelo Estado, dos processos civilizatórios indígenas e africanos, constituintes da identidade cultural da nação. Nesse âmbito, opera a ideologia do sincretismo, tentando apagar a pujança da cultura negra do povo brasileiro (LUZ, 2002, p. 159).

A Umbanda, de uma maneira geral, ou seja, no conjunto religioso umbandista, não teve o mesmo amadurecimento que uma grande parte dos Candomblés, em relação a uma dissociação entre a figura do Santo Católico e do Orixá africano.

Uma grande parte dos umbandistas acabou absorvendo o sincretismo afrocatólico sem limitar as fronteiras entre o Santo e, o Santo como Orixá.

Isso ocorreu por vários motivos. Entre eles podemos destacar: a perda das referências africanistas ou dos fundamentos africanistas dos terreiros de Umbanda (os sacerdotes morriam e não deixavam herdeiros ou preparavam alguém para substituí-los, com isso, muitos fundamentos africanistas foram perdidos); o embranquecimento da Umbanda, ou seja, o desprezo dos elementos africanistas ou tendo os mesmos como primitivos, fazendo uma hipervalorização dos elementos morais Católicos e,

posteriormente, dos elementos da doutrina Espírita (Kardecismo); e, o preconceito de cor existente de maneira velada na cultura brasileira (OLIVEIRA, 2007, p. 29).

Para muitos autores pesquisados, não há cultura sem sincretismo, portanto, esse é um dos caminhos para iniciar a compreensão das culturas de matrizes africanas. Segundo o pai de santo David Dias Delgado, Mestre em Ciências das Religiões e muito presente nos debates sobre a Umbanda nas redes sociais, é necessário levantar a problemática dos impactos do sincretismo nas comunidades de axé, além do espectro da materialidade religiosa, considerando também as subjetividades e as identidades dos adeptos de umbanda, porque para o autor, o sincretismo é um fenômeno que está plenamente acomodado aos terreiros e suas “teologias” (DELGADO, 2024, p.19).

1.2 Os Terreiros para a Umbanda

A maioria dos grupos umbandistas possuem um espaço privado para seus rituais: o terreiro, que pode também ser chamado de Casa, Tenda ou Templo. A casa, segundo Matta (1997, p. 92-95), “remete a um universo controlado”, “local de calor e afeto”, onde a regência se dá pelas hierarquias de sexo e idade, local “da minha família, da “minha gente” ou “dos meus”. A casa é o local do privado, da intimidade, onde, teoricamente, impera a calma e o controle da situação (MORAES, 2017, p.62).

É no terreiro que os médiuns (mediadores entre os espíritos/divindades e o mundo material), hierarquicamente divididos e dirigidos por uma autoridade geralmente mais experiente e mais idosa, manifestam práticas de socialização e familiarização do sagrado (MORAES, 2009), ressignificando o drama individual dos consulentes que podem “compensar o seu desprestígio em espaços sociais externos” (VICTORIANO, 2005, p.35). Ao terreiro, geralmente um espaço privado, é conferido o valor de “*imago mundi*”, segundo Eliade (2001, p.50), ou seja, o espaço fixo do terreiro não é, simplesmente, um objeto para habitação, mas o centro do mundo sagrado que o crente vai tentar reproduzir no espaço do terreiro de Umbanda, garantindo a comunicação com o Universo das divindades (ELIADE, 2001, p.54-61).

O umbandista, portanto, reflete o mundo na arquitetura do terreiro, onde as paredes, os quadros que enfeitam as paredes, a disposição dos bancos, vasos, cadeiras e outros objetos a serem utilizados pelos crentes estão dispostos seguindo uma lógica do sagrado que assimila o terreiro ao Cosmos (MORAES, 2017, p. 62). É importante ressaltar também que muitos grupos umbandistas não possuem espaços privados para seus rituais periódicos. Alguns praticam em espaços públicos ou alugam espaços para a realização de seus cultos.

Esse fato é muito bem relatado na tese de doutorado do professor Marcelo Alonso Moraes, “Espaços da Religião na Cidade do Rio de Janeiro: conflitos e estratégias nas práticas umbandistas”, onde o autor discorre sobre como a crescente onda de intolerância religiosa e a dificuldade de acesso aos espaços públicos e de manutenção dos espaços privados, além da necessidade de adaptação das religiões à Constituição Brasileira, tem levado grupos umbandistas a criarem estratégias espaciais que possibilitem reconhecimento, visibilidade e efetividade de decisões que atendam as demandas de cidadania.

Segundo Moraes, os umbandistas transformam espaços privados, como residências, em espaços sagrados, ou seja, em *locus* da hierofania revelada em objetos (ROSENDAHL, 2002, 2012). Estes espaços, no entanto, são heterogêneos, pois encerram o que é sacralizado por cada grupo de fiéis com “a extensão informe, que o cerca” (*apud* ELIADE, 2001, p.25).

Moraes relata o exemplo do Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia, que funciona em um quarto da residência da dirigente espiritual, localizada numa vila de casas no bairro de Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro. Neste quarto, os rituais umbandistas consagram o espaço de um cômodo da casa e revelam “a criação do mundo que se escolheu habitar” (ELIADE, 2001, p.49). Para tal, o Gongá se torna primordial, já que vai permitir o ponto de partida, a orientação e a comunicação com os deuses e espíritos durante os rituais (*apud* ELIADE, 2001, p.26-29).

Numa festa para os orixás Iansã e Oxum, realizada no dia 8 de dezembro de 2016, o Templo organizou o Gongá dando destaque às imagens católicas de Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição (santos católicos sincretizados com estes orixás), jarros com palmas amarelas (Oxum) e vermelhas (Iansã), além de doces, frutas e outros alimentos, dispostos aos pés do Gongá representando as oferendas às divindades festejadas e às que protegem o templo, como Obaluaê/Omulu e Iemanjá. Sendo assim, podemos afirmar que o grupo religioso provoca, em um quarto residencial, a reprodução do transcendente (*apud* ELIADE, 2001, p.55).

Segundo Moraes, alguns conflitos emergem por conta da exiguidade dos espaços de moradia no meio urbano. Como o terreiro funciona em um cômodo da residência, como citado anteriormente, muitas vezes os consulentes precisam ficar à espera de atendimento na sala de estar ou na área externa da casa, o que acaba gerando conflitos com os outros moradores da vila. Alguns vizinhos se sentem incomodados com o barulho provocado pelas palmas, cânticos (pontos) e o fluxo de pessoas pela vila. Uma moradora, proprietária de dois cachorros, já entrou em conflito com devotos do terreiro por conta da reação de alguns médiuns ao ataque dos animais aos consulentes. Além disso, quando o tempo está chuvoso, os visitantes precisam ficar dentro da sala de estar casa, o que dificulta, por parte da assistência, o acompanhamento da sessão, já que os médiuns acabam ficando isolados no “quarto de santo”. Esta situação,

inclusive, aumenta a dispersão das pessoas e provoca ruídos que vão de encontro à proposta de concentração e meditação defendida num ritual umbandista (MORAES, 2017, p. 65).

Um exemplo do foi descrito acima ocorre durante a tradicional festa em homenagem aos espíritos infantis, os Erês, que ocorre sempre no dia 12 de outubro. Dada a quantidade de doces que são ofertados e à popularidade da festividade, onde muitos são os convidados, há a necessidade de ocupação da sala de estar para compor as mesas de doces e do espaço comum da vila para que os consulentes se acomodem (MORAES, 2017, p. 65).

Moraes destaca que há casos de violência física evidentes:

No dia 4 de fevereiro de 2016, o jornal O Globo noticiou o ataque sofrido por uma das unidades do templo umbandista *A Caminho da Paz*, situado no bairro do Cachambi, Zona Norte do Rio, que teve imagens religiosas destruídas. O caso foi registrado na 23ª DP (Méier) como crime de intolerância religiosa. Segundo a dirigente da casa, seus frequentadores já vinham sofrendo agressões verbais e até um morteiro já teria sido lançado contra o espaço. Fonte: <http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/templo-umbandista-no-cachambi-invadido-tem-imagens-religiosas-destruidas-15240040> Acesso em 18/01/2017.

Além dos ataques verbais e físicos sofridos pelos praticantes e terreiros, os umbandistas também enfrentam um outro desafio: a necessidade do uso dos espaços na metrópole, ou seja, objetos contidos nos espaços públicos para a realização dos rituais e entrega das oferendas. Sendo assim, além dos terreiros, acidentes geográficos como matas, cachoeiras, mares, rios e rochas são, na perspectiva do sagrado, símbolos dos orixás. Esses ambientes se constituem em territórios-santuários, ou seja, “espaços de comunhão com um conjunto de signos e valores” (apud BONNEMAISON, 2002, p.109). Para o autor, esses ambientes são chamados de geossímbolos (MORAES, 2017, p. 69).

Um lugar, um itinerário, acidentes geográficos ou uma extensão, que, por motivos políticos, religiosos ou culturais, sob as expectativas individuais ou coletivas de determinados grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica, estabelecendo e consolidando, através da prática cultural, seus processos de identidade e alteridade frente aos outros grupos, configurando, assim, a semiografia do território (apud BONNEMAISON, 2002, p. 166-167).

Para Moraes, esses espaços se constituem em territórios santuários, agregando um conjunto de signos e valores, semiografados pela materialidade e imaterialidade da cultura, que podem servir como instrumentos de uso e controle do espaço.

Muitos dos símbolos identitários umbandistas estão calcados em referenciais materiais, apesar de fazerem parte do imaginário, ou seja, acidentes geográficos para a ciência formal são sacralizados pelos praticantes como símbolos de orixás como Oxossi (matas), Oxum (rios), Iemanjá (mares), Oxalá (atmosfera) e Xangô (rochas). Além dos elementos da natureza, muitos terreiros de Umbanda utilizam as ruas e cemitérios como espaços para rituais e oferendas.

Portanto, “na formação de um fenômeno tido como eminentemente simbólico”, como a construção identitária, “o espaço importa” (*apud* HAESBAERT, 2011, p.45). Isso revela que nos espaços públicos da cidade do Rio de Janeiro há a emergência de territórios fundamentados em símbolos, materiais ou imateriais, que exprimem crenças e valores que elaboram ações (MORAES, 2017, p.70).

(...) as identidades sociais são dinâmicas e simbólicas, porém, os símbolos que as compõem precisam ancorar-se em referentes materiais (têm sempre uma fundamentação política concreta) e, ao mesmo tempo, fazem parte do imaginário. Assim como os símbolos e geossímbolos, as identidades também são uma realidade ambígua. Citando Woodward, Haesbaert afirma que “a construção da identidade é tanto simbólica quanto social”. Um de seus principais aspectos é que ela está vinculada também às condições sociais e materiais. Estas causas e consequências materiais, afirma Haesbaert, “vão desde a alusão a objetos do cotidiano até espaços bastante amplos que se tornam então referenciais simbólicos através dos quais os grupos se reconhecem e afirmam suas identidades” (MORAES, 2009, p.42).

Apesar da discussão teórica sobre espaço público não ser um dos objetivos do trabalho de Moraes e também não ser o foco da minha pesquisa, o autor ressalta a importância desse espaço para muitos terreiros de Umbanda, e apresenta algumas abordagens sobre o que seria espaço público:

Para Parkinson (2012, p.61), o espaço físico pode ser "público" de quatro formas principais. É o espaço que é acessível e / ou utiliza recursos comuns e / ou tem efeitos comuns e / ou é utilizado para o desempenho de funções públicas". Mas essas formas estão longe de dar conta da complexidade do conceito. Em primeiro lugar, segundo Gomes (2002, p.159-160), público não é, simplesmente, o que não é privado, pois as fronteiras são ambíguas. Daniel Innerarity corrobora essa posição ao afirmar que questões da vida íntima (privada), como crenças e identidades, estão ganhando cada vez mais importância no espaço público, ou seja, ocorre o que o autor chamaria de privatização do público e politização do privado, já que o “privado irrompe no espaço público” e os grandes problemas públicos são hoje em dia problemas ligados à vida privada” (2006, p. 32-33), como por exemplo a demanda de cidadania por parte dos grupos umbandistas. Em segundo lugar, o espaço público não pode ser definido, exclusivamente, pela demarcação determinada pela lei, o que significa admitir que ele precede a lei. Finalmente, não podemos conceber o espaço público como aquele que permite o livre acesso, já que escolas e hospitais públicos não permitem a livre circulação de pessoas em todos os seus recintos. (MORAES, 2017, p.71)

Moraes apresenta também os seguintes conceitos de espaço público:

Albernaz (2007) afirma que a categoria pública pode possuir inúmeros significados, como o que é acessível a qualquer pessoa ou o que abriga instituições estatais. No que tange os arranjos espaciais urbanos, o espaço público pode ser entendido em suas dimensões jurídica (logradouros públicos como praças, ruas, largos e praias) e urbanística e técnica (o que permite a mobilidade urbana, o lazer e a fixação da população no centro urbano). Para a autora, o espaço público vai além dos logradouros públicos. Para Gomes (2012, p.24-31), o espaço público é compreendido como o lugar onde se institui o debate e se efetua uma participação ativa, sujeita a normas e instituições, a partir de conflitos e problemas que tomam forma pública. O geógrafo colabora de forma significativa com a discussão ao apresentar dois modelos de relação entre o espaço e grupos de pessoas nas cidades. Numa primeira forma, denominada de *nomoespaço*, o autor propõe que o espaço é normatizado e delimitado, através da

lei, que valida espacialmente o direito do Estado. Na segunda forma, o autor propõe o *genoespaço*, forjado no discurso da diferença que qualifica o espaço através do grupo ou comunidade, privilegiando uma determinada identidade em detrimento de outras. No primeiro, como no segundo caso, o autor supracitado percebe que ambos são duas formas concomitantes de ser *no* espaço e de ser *do* espaço. Enquanto na primeira o espaço é “condição para a ordem formal” e sua produção é “solidária à forma da organização social e vice-versa”, a segunda possui “uma relação ontológica entre o grupo e o local, ou seja, uma identidade ontologicamente fundada no local” (GOMES, 2002, p.79-80). Cabe ressaltar que, apesar de, inicialmente, o autor ter destacado a existência de duas formas de ser *no* / *do* espaço, posteriormente ele deixa claro que estas formas coexistem na atualidade (MORAES, 2017, p.72).

Ao observamos algumas praias da cidade do Rio de Janeiro, que fazem parte de espaços de lazer entre amigos e familiares nos fins de semana, percebemos que muitas delas são sacralizadas por umbandistas quando realizam suas oferendas para seus orixás e/ou entidades. Seguindo essa lógica de raciocínio, a praia, um espaço normatizado, pode ser visto como elemento central das aspirações políticas de um grupo e “principal *locus* de reprodução da vida coletiva” (*apud* GOMES, 2002, p.174), podendo criar o sentimento de pertencimento, as redes de solidariedade e o reconhecimento do espaço (MORAES, 2017, p.72).

Moraes defende que a única identidade que deve ser soberana no espaço público é aquela associada à cidadania, onde não há renúncia às diferenças e se reconhece que estas devem ser reguladas de forma contratual. Logo, se a acessibilidade e o convívio com as diferenças são características básicas do espaço público, não podemos esquecer que as “regras de convívio e do debate devem ser absolutamente respeitadas” (*apud* GOMES, 2002, p.162), ou seja, o “que constrói o espaço público é a obediência à lei e a seus limites” (*apud* GOMES, 2002, p. 166). Citando Corrêa (2010, p. 27), Moraes afirma que o espaço público é um espaço vital, onde o indivíduo constrói sua identidade a partir de direitos sociais plenamente reconhecidos. Sendo assim, podemos afirmar que a demanda de cidadania por parte de grupos religiosos, como os umbandistas na cidade do Rio de Janeiro, se relaciona com o processo de construção de um espaço público que propicie “as condições necessárias para a vivência e a realização e cada ser humano, em efetiva igualdade básica, mas respeitadas as diferenças próprias de cada um”, de modo que o espaço público

Seja o lugar onde se articulam os diversos tempos sociais: o tempo vigilante da memória, o tempo longo das constituições, o tempo variável das diversas instituições, o tempo breve da opinião (*apud* INNERARITY, 2006, p. 76).

Para o autor, o crescente processo de urbanização da sociedade que vive a cidade do Rio de Janeiro leva o umbandista a ter muitas dificuldades de encontrar locais propícios aos cultos, já que na cidade aumenta a carência de espaços “naturais” (com dominância de leitos d’água, florestas, campos...) essenciais para a realização de muitas oferendas. Estas, nem sempre materiais, estabelecem a ligação do crente com o divino. No entanto, o crescimento urbano vem

limitando cada vez mais o acesso aos rios, às cachoeiras e florestas, provocando muitos constrangimentos e conflitos. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1995) destaca que os cultos a uma divindade da floresta, como Oxóssi, vêm ressignificando praças, bambuzais, jardins e até mesmo os postes de iluminação pública, criando uma nova ‘floresta’ para se cultuar os orixás. Para o pesquisador, “a substituição do ‘bosque sagrado’, operada pela religião na ressignificação de árvores, praças, jardins, lojas, etc., faz-se num contexto onde prevalece a cidade, sua paisagem, seus limites, suas injunções” (*apud* SILVA, 1995, p.218).

Portanto, o culto à natureza é um preceito religioso fundamental para os umbandistas, então como adorá-la sem locais que permitam essa prática? Na área urbana da metrópole carioca, a Zona Norte da Cidade do Rio de Janeiro apresenta um expressivo número de terreiros e/ou casas de Umbanda. No entanto, dado o intenso processo de expansão urbana, há carência de espaços “naturais” para os rituais umbandistas, ao contrário da Zona Sul da cidade, região que, devido às amenidades e belezas naturais, como as praias, foi ocupada, predominantemente, por uma população de classe média alta (MORAES, 2017, p. 73)

Para os umbandistas, portanto, as divindades e entidades de Umbanda possuem, na maioria dos casos, pontos de força de onde emanam as vibrações energéticas que são, para os devotos, essenciais para o culto e, consequentemente, para a sobrevivência da religião. Todavia, alguns locais que são territorializados pelos umbandistas como santuários podem provocar reações de outros grupos da sociedade diante da realização de rituais realizados em espaços públicos, como as praias, ruas e encruzilhadas (MORAES, 2017, p.73).

CAPÍTULO 02: UMBANDA

Eu tive uma grata surpresa quando recebi emprestado de uma irmã de santo, durante o seu recolhimento (feitura de sete anos de santo), alguns novos livros sobre literatura afrobrasileira. Entre os livros, um chamou minha atenção, não só pelo título, “Umbanda Gira”, mas pela abordagem que a autora, Gisela d’Arruda, faz logo no primeiro capítulo “As origens”: “primeira religião autenticamente brasileira?”, questiona a autora.

Depois de ler algumas dezenas de livros, dissertações e teses sobre o assunto, era a primeira vez que estava diante de um trabalho questionando sobre a máxima que entende a Umbanda como a primeira religião tipicamente brasileira.

Para a autora, essa alcunha tão atrelada à religião é contestada pelo movimento indígena. Religiões muito mais antigas do que os cultos afro-brasileiros nasceram no território nacional e algumas ainda estão vivas, apesar dos estragos do contato com o povo da cidade e, hoje, do avanço dos neopentecostais. Entenda-se por cultos afro-brasileiros exatamente isso, cultos de base africana nascidos no Brasil. Não se trata de adivinhar quais cultos eram mais antigos, se os dos indígenas no atual território nacional ou se os diversos cultos originais africanos que aqui se interpenetraram; e muito menos de criar rivalidade entre seguidores de todos esses cultos (D’ARRUDA, 2010, p. 11).

Alguns umbandistas contestam que seja uma “religião”. Argumentam que religião tem cânones e a Umbanda tem fundamentos e preceitos (podem variar, ou não serem conhecidos ou lembrados). Acrescentam às vezes que umbandistas não raros frequentam a igreja católica e eventualmente outros lugares de culto, o que lhes sugere uma fluidez não consistente com o conceito de religião (D’ARRUDA, 2010 p. 12).

Para a autora, o grau de variações existentes dentro da Umbanda desafia qualquer tentativa de unificação.

Mas qualquer um que tenha visto, num encontro de umbandistas das mais diversas tendências, um salão cheio de gente de branco, cantando de pé – Refletiu a luz divina em todo o seu esplendor... – sorrindo e vibrando de emoção, percebe que existe um forte denominador comum, que talvez a nossa própria mesquinhez humana não alcance, a cercar por todos os lados (D’ARRUDA, 2010, p. 13).

Mas esse debate sobre a identidade da religião umbandista não é recente. Um dos trabalhos mais referenciados dentro dessa temática é o livro “Morte Branca do Feiticeiro Negro” de Renato Ortiz, professor titular do Departamento de Sociologia da Unicamp, publicado pela primeira vez em 1978. O objetivo do trabalho é mostrar como se efetua a integração e a

legitimação da religião umbandista no seio da sociedade brasileira, ou seja, a integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional.

Ortiz pretende esclarecer como os valores afro-brasileiros se transformaram para compor uma nova religião, a Umbanda. Segundo o autor, “neste processo de química religiosa reencontraremos os mecanismos que caracterizam o fenômeno da aculturação: reinterpretação, adaptação, fusão (ORTIZ, 1999, p. 14).

Nesse sentido, Ortiz constata, que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira (ORTIZ, 1999, p. 15).

A sociedade global aparece então como um modelo de valores, e modelo da própria estrutura religiosa umbandista. Isto faz com que as transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizem sempre em conformidade com os valores legítimos da sociedade global. Valores como a moral católica (noção de bem e de mal), a racionalização, a escrita, se integram a um outro tipo de moral e racionalidade, características estas dos cultos afro-brasileiros (ORTIZ, 1999, p. 15).

Da ideia de integração, o autor passa para a noção de legitimação:

Constataremos que a religião umbandista se legitima na medida que ela integra os valores propostos pela sociedade global. Gradativamente, passa-se da recusa inicial oposta pela sociedade à aceitação social da religião. A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso onde a Umbanda, considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, um sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé. A partir de um ramo da macumba, prática negra e ilegítima, assiste-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira (ORTIZ, 1999, p. 15).

O autor também acha interessante comparar a Umbanda com as práticas do Candomblé para ressaltar as diferenças entre as duas modalidades religiosas que, embora tenham raízes comuns, encontram-se em oposição.

A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de pureza africana; na realidade ele é um produto afro-brasileiro resultante do *bricolage* desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos (ORTIZ, 1999, p. 16).

Entretanto, pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida, mas o autor ressalta que esta oposição não representa uma ausência do que é negro no seio da Umbanda:

O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África denota a ideia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto

de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros, ela tem consciência de sua brasilidade, ela *se quer* brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe as religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena (ORTIZ, 1999, p. 17).

Ortiz deixa claro que, nesse sentido, diverge da análise do sociólogo francês Roger Bastide em seu livro “As Religiões Africanas no Brasil”, onde ele considera a Umbanda como uma religião negra, resultante da integração do homem de cor na sociedade brasileira.

O candomblé e a macumba são considerados e se consideram como religiões africanas. Já o espiritismo de Umbanda se considera uma religião nacional do Brasil. A grande maioria dos chefes das tendas são mulatos ou brancos de classe média, tendo, portanto, uma cultura branca e uma mentalidade mais luso-brasileira do que afro-brasileira. Eles leram desde os textos esotéricos de Annie Besant, espíritas, de Allan Kardec, até os livros de antropólogos e africanistas. Isto vai lhes permitir passar de um sincretismo espontâneo a um sincretismo refletido, e tentar uma síntese coerente das diversas religiões que se afrontam no Brasil (BASTIDE, n. 49, 1975).

Para o autor, o século XIX foi um período de profundas mudanças para a sociedade brasileira. Com a declaração da independência em 1822, as contradições engendradas pelo regime escravocrata tornam-se cada vez mais agudas:

Entretanto, a crise do regime escravocrata se mantém durante todo o império, para somente chegar a um desenlace em 1888 com a Abolição, e a queda, um ano mais tarde, deste mesmo Império. O sistema estava, com efeito, minado em suas próprias bases pela emergência de uma nova estrutura socioeconômica capitalista que fundamentava a produção no trabalho livre. Couty, viajante avisado, analisando o custo da produção escravista, mostra que o escravo se torna oneroso e que ele aumenta o custo de produção. O senhor, retendo-o nos serviços acessórios da casa grande, imobilizava uma parcela considerável de seu capital. A abolição terá, por conseguinte, uma influência importante no plano econômico; liberando uma massa de capital que se encontrava imobilizada na pessoa do escravo, a sociedade passa a dispor deste capital para investi-lo na indústria nascente (ORTIZ, 1999 p. 23).

O século XIX foi também um século de mestiçagem, e ao longo desse processo, modificase a posição do negro em relação ao mulato. O século da ascensão do mestiço e do bacharel é também o século do embranquecimento do mulato, que, preso entre duas correntes contraditórias, deve “embranquecer a alma”, a fim de ascender individualmente na hierarquia social. A ideologia do embranquecimento penetra a camada mulata dos intelectuais (ORTIZ, 1999, p. 24).

O bacharel é, pois, o protagonista do movimento de ascensão social do mulato; assim, seu interesse pelas crenças africanas, quando existe, vai menos no sentido de conserva-las do que de desaficaniza-las. “São estes mulatos, em parte desaficanizados no seu estilo de vida, que adulteraram profundamente os cultos, neles introduzindo suas próprias concepções estéticas, como Joãozinho da Gomeia, ou sua meio-etnia europeia, como os fundadores do espiritismo de Umbanda” (apud BASTIDE, 1975, p. 112).

Além das transformações citadas, abolição da escravatura, mestiçagem, imigração, outras mudanças ocorrem na estrutura socioeconômica do país: a urbanização, a industrialização e a formação de uma sociedade de classes. A cidade, que durante o período colonial tinha um papel secundário em relação ao campo, torna-se gradualmente o polo de decisão econômica e política. E, é exatamente na zona urbana que se observa a formação de uma sociedade de classes, com o nascimento de um proletariado e a consolidação das classes médias (ORTIZ, 1999, p. 27).

Qual é, no entanto, o lugar dos negros nessa sociedade?

Na passagem para o capitalismo de tipo competitivo o negro se vê subitamente convertido em cidadão; ele é lançado num mercado que pertence doravante ao trabalhador livre. Tendo sido, entretanto, submetido a uma repressão secular, ele não estava preparado para assumir as novas tarefas propostas pela sociedade. Florestan Fernandes observa justamente que a ideia de liberdade que o negro fazia se adaptava mal às necessidades do capitalismo; para ele, ser livre significava simplesmente trabalhar onde quisesse e quando lhe conviesse, enquanto que para o sistema concorrencial ser livre representava o fato de não ser mais escravo, isto é, de vender sua força de trabalho aos novos modelos de produção a sociedade. A Abolição representou, dessa forma, um momento de desagregação do mundo negro; os abolicionistas, uma vez terminada a sua função, desinteressaram-se completamente pela sorte do antigo escravo. Entregue às engrenagens de uma sociedade em transformação, o negro vai migrar em direção às cidades, estes novos polos econômicos da nação. Ora, é justamente na zona urbana que ele sofre a concorrência aguda do imigrante, bem mais adaptado do que ele a uma economia de mercado (ORTIZ, 1999, p. 28).

A desagregação se realiza em dois níveis: desagregação social do regime escravocrata que atinge todos os indivíduos da sociedade, e desagregação da memória coletiva negra (ORTIZ, 1999, p. 29).

A um processo de transformação da sociedade corresponde um processo de transformação dos símbolos. No domínio das crenças religiosas, a macumba representa essa desagregação da memória coletiva. No Rio de Janeiro, este culto chega a se organizar em seita, muito embora o processo de sincretismo já se encontrasse em fase avançada. Em São Paulo, entretanto, o ritmo da desagregação social foi tão rápido, que as crenças se cristalizaram em indivíduos, os feiticeiros em mágicos: a religião torna-se magia. Dentro desse processo de transformação social, a macumba corresponde à marginalização do negro numa sociedade de classes em formação. Este sincretismo negro-católico-espírita é ao mesmo tempo sinal e resposta à desagregação social. Enquanto sinal ele denota a posição marginal do negro no seio da sociedade brasileira; enquanto resposta, ele é o resultado de uma melhor integração cultural no conjunto da sociedade (ORTIZ, 1999, p. 29).

E o autor conclui:

A macumba aparece como um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade. Contrariamente ao candomblé, que se divide em nações, ela quebra os laços étnicos para substituí-los por uma solidariedade de cor. O sincretismo funciona, assim, como uma forma de adaptação entre o equidistante cultural (candomblé) e a assimilação definitiva (Umbanda) (apud BASTIDE, 1975, p. 415). No entanto este momento de desagregação social é substituído por outro, o da consolidação da sociedade de classes; aparece assim um movimento de reinterpretação das práticas africanas, o que é afro-brasileiro torna-se negro-brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo (ORTIZ, 1999, p. 30).

Para o autor, a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Para os umbandistas, os anos 1930 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, o que permite a reinterpretção das antigas tradições (ORTIZ, 1999, p. 32).

A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A análise de sua origem deve pois se referir dialeticamente ao processo das transformações sociais que se efetuam. Não se trata, portanto, de reencontrar o seu foco de irradiação (onde e quando a palavra umbanda aparece pela primeira vez, tarefa que se revela aliás inútil), mas compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa. Em última instância, foi este fenômeno de “canalização” o responsável pela implantação e difusão da Umbanda, sem a qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas, individualizadas na pessoa do macumbeiro (ORTIZ, 1999, p. 32).

Ortiz segue a tese de que a síntese umbandista pôde assim conservar a parte das tradições afro-brasileiras, mas para essas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normaliza-las, codifica-las. Foi esse o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião. E o autor se indaga: quem eram estes intelectuais? “brancos e mulatos de “alma branca”, que reconstituíram as antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade. Não estamos mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário” (ORTIZ, 1999, p. 33).

Oliveira também segue a tese de Ortiz quando identifica no processo de legitimação da Umbanda duas estratégias que refletem claramente a liderança de um grupo de pais de santo (os tais intelectuais citados por Ortiz).

Primeiro, temos a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939), cujo objetivo primordial era servir de interlocutor entre os templos filiados e o Estado a fim de negociar o fim da repressão policial, que se intensificara em meados de 1937 com a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia. A segunda estratégia, consequência da primeira; foi a realização do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), cuja finalidade se dividiria em duas funções: uma interna, voltada para o corpo sacerdotal, visava unificar o culto, estabelecendo uma doutrina pautada na prática da caridade; e outra, externa, dirigida à sociedade laica, forneceria explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos que permaneciam na umbanda – como a utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e, até mesmo, pólvora para realizar descarrego (OLIVEIRA, 2008, p. 21-22).

Foi exatamente nesse congresso que foram apresentadas pesquisas histórico-antropológicas nas quais as origens da nova religião estariam correlacionadas às tradições das antigas civilizações.

Sem negar a herança africana, as práticas umbandistas transcenderiam a própria África escravizada e estariam associadas ao continente mítico da Lemúria, ou ainda à religiosidade dos povos antigos da Índia e do Egito. Do ponto de vista organizacional, Ortiz argumenta que somente a partir dessas duas datas é que se pode falar em movimento público e oficial e que, por sua vez, coincide com o período de consolidação de uma sociedade urbana, industrial, e de classe. Isto é, o número de terreiros começou a se expandir no início da década de 1930 (ascensão de Vargas) e se consolidou como movimento organizado durante o Estado Novo (OLIVEIRA, 2008, p. 22).

Para alcançar essa meta, os líderes do movimento umbandista traçaram estratégias de mediação que reconhecessem a presença de “novos atores” na administração do espaço sagrado. Nesta perspectiva, identifica-se na ação de fundar uma federação, tanto quanto na ação de realizar um congresso, a busca por mecanismos que pudessem mediar, simultaneamente, as relações entre os seguidores da umbanda e desta com a sociedade. Chama a atenção, que tais mediações foram orquestradas por indivíduos da classe média, que tinham acesso ao espaço político, que identificavam a umbanda como uma religião que expressava a formação multicultural do povo brasileiro e que acreditavam na possibilidade de construir uma opinião favorável à nova religião a partir de um discurso afinado com a ideologia vigente naquele período histórico (OLIVEIRA, 2008, p. 23).

Segundo Oliveira, a análise que o historiador Jorge Ferreira desenvolveu sobre as relações dos trabalhadores com o Estado Novo, também reforça a hipótese de que as estratégias adotadas pelos umbandistas não poderiam estar desassociadas da ideologia estadonovista. Ferreira explica que o processo de hegemonia instaurado pela ditadura Vargas não impedia as pessoas de defenderem seus interesses, nem de buscarem saídas alternativas, ou de procurarem brechas nas regulamentações autoritárias. Assim, dentro dos padrões políticos e culturais da época, as pessoas davam novos e diferentes significados aos códigos, normas e valores autoritários e, de acordo com suas experiências, procuravam redirecioná-los em seu próprio benefício. Portanto, ao pleitearem a legitimidade da nova religião, os intelectuais da umbanda não deveriam adotar uma política de enfrentamento, mas lançar mão da mesma estratégia adotada pelos trabalhadores nas correspondências mantidas com o regime personalista de Getúlio Vargas, ou seja, assimilar o projeto político-ideológico estadonovista de modo que fosse mais fácil sua inserção na sociedade nacional (OLIVEIRA, 2008, p. 24).

Para Oliveira, as comunicações apresentadas durante o congresso precisam ser contextualizadas com a conjuntura política da época.

A grande dificuldade para que a religião se legitimasse era o fato de a umbanda possuir um passado afro-indígena no seio de uma sociedade predominantemente católica. Compreende-se, portanto, o esforço dos umbandistas em disseminar uma série de teorias que os afastassem das teias do candomblé e da macumba. Aproximar-se do espiritismo de Kardec representava, naquele momento, o caminho mais viável à umbanda, principalmente porque o chefe da polícia política de Vargas, Filinto Müller, pronunciara-se totalmente favorável às atividades do espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime (...). Portanto, quando a nova religião foi apresentada como brasileira, os intelectuais queriam dizer à sociedade que a umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro. A estratégia era aproxima-la de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista (OLIVEIRA, 2008, p. 26).

É preciso esclarecer que os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de ‘aprimorar’ o que de ‘selvagem’ e ‘bárbaro’ prendia-os a um passado distante da civilização (OLIVEIRA, 2008, p.26).

E Oliveira reafirma as observações de Ortiz:

Para que a umbanda pudesse dividir espaço com a religião que detinha o monopólio do sagrado, seria necessário obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo caráter experimental e científico difundido pela doutrina kardecista. A ciência, então, se transformaria em protagonista da ação legitimadora da religião umbandista, cujo resultado foi demarcar os campos de ação dos líderes do movimento, distinguindo-a nitidamente das práticas afro-brasileiras (OLIVEIRA, 2008, p. 27).

A tentativa de apagamento das práticas e sabedorias afro diaspóricas também foi direcionada, de forma mais efetiva, aos saberes e cosmopercepções dos bantos, povos que representariam cerca de 75% dos africanos que entraram no Brasil como escravizados como mostra o historiador Luiz Antônio Simas:

Não foram apenas os intelectuais racistas formuladores das propostas de branqueamento racial ou os propagadores da mestiçagem hierarquizada e cordial que viram os povos bantos como dotados de um conjunto de práticas desprovidas de maior profundidade. Até mesmo intelectuais comprometidos com a valorização das culturas africanas para a formação da identidade brasileira consideraram os saberes e espiritualidades dos bantos menos sofisticados, complexos e elaborados do que os dos iorubás, que trouxeram ao Brasil o culto aos orixás (SIMAS, 2021, p.129).

Segundo Simas, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, estudou, na segunda metade do século XIX, a importância dos povos africanos na formação brasileira por um viés racista. Ancorado na ideia de superioridade natural do homem branco, Rodrigues chegou a dizer que não encontrava qualquer vestígio entre os baianos de ideias religiosas provenientes dos bantos no seu livro *O animismo fetichista dos negros baianos*:

Debalde procurei entre os áfrico-baianos ideias religiosas pertencentes aos negros bantos. Até hoje não conheço um só negro que faça ideia sequer do que seja o morimô ou o Unkúlunkulú, dos Amazulús. Não pretendo que não existam na Bahia negros

bantos, mas apenas a julgar pelas formas religiosas persistentes não constituíram a procedência principal dos negros importados pelo tráfico (*apud* RODRIGUES, 2005, p. 123).

Edson Carneiro, intelectual que bebeu na fonte de Nina Rodrigues, refutou enfaticamente a tese da inferioridade dos negros em relação aos brancos. Porém, Carneiro embarcou na onda de que as culturas bantas eram desprovidas de maior complexidade. Desmentiu Nina Rodrigues ao afirmar a forte presença dos bantos na Bahia, mas considerou sua cultura, marcante nos candomblés de caboclo, inferiores às culturas dos povos sudaneses que chegaram ao Brasil, especialmente os citados iorubás (SIMAS, 2021, p. 130).

Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os candomblés de caboclo na Bahia. Estes candomblés são formas religiosas em franca decomposição. Contrariamente ao que se pensa, os bantos chegaram aqui em número considerável. Principalmente de Angola. O folclore regional está fortemente impregnado de elementos bantos, os cacumbis, o samba, a capoeira, o batuque os ranchos do boi, mas só mais tarde, possivelmente nos fins do século XIX, as sobrevivências mítico-religiosas bantos viriam à tona, sob a forma atual (*apud* CARNEIRO, 1981, pp. 24-25).

Para Simas, Carneiro apontava como um elemento de degradação dos cultos “a extrema maleabilidade dos bantos para incorporar elementos de culturas diferentes às suas próprias ritualísticas, que desta maneira iam se decompondo em uma série de ritos desprovidos de consistência, transitando entre o que o autor chama de imitação servil da liturgia jeje-nagô e cópias fiéis de sessões espíritas”. Mas para Simas, escapa ao intelectual que essa disponibilidade para a alteridade é fundamental para se entender as cosmopercepções dos bantos; sendo crucial, também, para a compreensão das complexidades do sincretismo (SIMAS, 2021, p. 131).

O que tiramos de tudo isso é que a desqualificação das ritualísticas bantos tinha mão dupla: por um lado, havia uma umbanda que tentava se afastar dos africanismos e afirmar uma identidade prioritariamente cristã e kardecista, numa perspectiva em que as entidades africanas e indígenas seriam encaradas dentro de um processo evolutivo que as livraria dos supostos primitivismos. A umbanda, desta forma, se desvincularia da macumba, e teria como contraponto à sua essência os ritos que no Congresso de 1941 foram definidos como quimbandas e macumbas (SIMAS, 2021, p. 135).

Nesse sentido, buscamos abordar historicamente a Umbanda com mais profundidade, nos aproximando assim do espaço sagrado a que queremos investigar, o TVSL.

CAPÍTULO 03: TEMPLO DO VALE DO SOL E DA LUA E SUAS TRANSFORMAÇÕES ESPACIAIS

Não é muito comum encontrarmos um terreiro de Umbanda com as dimensões espaciais como as que possui o Templo do Vale do Sol e da Lua. Talvez este tenha sido o sonho de seu dirigente espiritual quando o denominou de “Templo” e não de “terreiro” ou “Casa”. São trinta e seis anos de transformações em busca de acomodar bem os seus integrantes e de oferecer o mínimo de conforto e segurança para sua assistência.

Hoje o TVSL possui um amplo espaço para suas práticas ritualísticas, internas e externas. Além de um amplo salão onde ocorrem as chamadas “giras”, o Templo, através do tempo, foi construindo, na parte externa, os seus próprios geossímbolos ou ponto de forças que também podem ser utilizados, em parte, pela sua assistência. Isso garante a essa casa espiritual uma independência ritualística, e uma segurança raramente vistas num terreiro de Umbanda.

Minha pesquisa será relatada principalmente através de imagens para que o leitor possa ter a compreensão dessas transformações, e sua importância, para a história do Templo e da própria Umbanda, em épocas de agravantes ocorrências de intolerância religiosa.

O terreiro de Umbanda situado no distrito de Itaipuaçu do município de Maricá no estado do Rio de Janeiro, não nasceu ali. Como conta o pai-de-santo Luiz Antônio, físico nuclear aposentado com Mestrado de Engenharia Nuclear pela Coppe, o ano era de 1988 e ele frequentava como médium a Tenda Espírita São Miguel Arcanjo no bairro do Cachambi no município do Rio de Janeiro quando sentiu a necessidade de montar um pequeno altar em sua casa no mesmo bairro para rezar os filhos. Das reuniões semanais com a própria família, aos poucos foram aparecendo não apenas os vizinhos, mas também desconhecidos que procuravam ajuda espiritual.

Os trabalhos no Cachambi tiveram início no dia 20 de maio de 1988 e no dia 20 de janeiro de 1989 esses mesmos trabalhos foram transferidos para a casa de praia da família em Itaipuaçu com o intuito de fugir de aglomerações cada vez maiores de pessoas que queriam ser atendidas.

Figura 1: Casa de praia da família Martins



Fonte: Acervo TVSL.

O TVSL em 1998 ao completar dez anos:

Figura 2: Fachada de entrada do Templo em 1998



Fonte: Acervo TVSL.

Nas figuras Nº 3, 4 e 5, pode-se observar como eram os espaços internos do Templo, divididos em um pequeno salão principal e a parte da assistência. Todos os trabalhos eram realizados nesses espaços, inclusive os trabalhos de descarrego. Nota-se também um altar com apenas imagens de pretos-velhos (nesse período o culto aos Orixás ainda não tinha sido aprofundado), e o espaço dedicado aos instrumentos musicais (atabaques) (Fig. Nº 4).

Na figura 7 podemos ver que todo o trabalho ritualístico de imantação de Coroa era realizado no próprio salão.

Figura 3: Vista do salão principal com altar ao fundo



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 4: Vista do salão principal e os atabaques



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 5: Parte da assistência



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 6: Espaço dedicado ao cruzeiro das almas



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 7: Imantação de Coroa de uma médium fundadora



Fonte: Acervo TVSL.

Da ‘meia água’ erguida nos fundos da casa de praia no final da década de 1980 o Templo do Vale do Sol e da Lua, já com um número considerável de médiuns, precisou ser transferido para um terreno próprio, localizado na mesma rua, no ano de 2003 onde permanece até hoje.

Figura 8: Vista do terreno onde foi construído o Templo



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 9: Cobertura já montada



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 10: Visita dos médiuns à obra



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 11: Obra



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 12: Vista do futuro salão principal e o espaço dedicado a assistência no canto direito



Fonte: Acervo TVSL.

Quando foi fundado em 1988, o TVSL contava apenas com os seus oito fundadores, oriundos de uma mesma família, em sua corrente mediúnica. Com o passar dos anos esse número foi aumentando, como podemos ver na figura 10, durante a construção de sua nova sede. Era o início do século XXI, e o que mais atraía devotos da Umbanda ao Templo, com certeza, era a ritualística criada pelo próprio dirigente com o auxílio da espiritualidade. Este fato está descrito no livro que ele escreveu em 2010, impresso com a ajuda de alguns filhos de santo, cujo título é: O Sacerdócio na Umbanda – compêndio do Templo do Vale do Sol e da Lua.

Poucos dias antes das comemorações ao Orixá Oxum, é pedido que um dos médiuns seja batizado. Luiz já havia presenciado diversos batismos na Umbanda, mas nenhum havia lhe tocado profundamente o coração. Alguns dias antes da cerimônia, senta-se com papel e lápis na mão e pede ajuda para esboçar uma cerimônia de batismo. Havia acabado de ler uma cerimônia no livro de Edson Opehanakê, mas não estava satisfeito. Em poucos minutos toda a cerimônia estava sendo escrita no papel. Suas mãos deslizavam. Entendeu que muitas outras cerimônias haveriam de ser escritas, pois tinha a certeza de que cada religião haveria de se bastar, não necessitando tomar emprestado o ritual de nenhuma outra. Dessa mesma forma, mais tarde, Luiz escreveria a ritualística das cerimônias de casamento, prece de ação de graças, quinze anos, prece de exéquias e tantos outros rituais como o Amaci, Imantação para Pai e Mãe de Coroa, Imantação para Exu, Coroação, Benzimento do Corpo, Ritual para a prosperidade e outras cerimônias de nosso Templo (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 155).

Fica muito claro quando se lê a introdução do livro do pai Luiz, concebido originalmente para ser utilizado como material didático de um curso preparatório de médiuns do Templo, que a Umbanda praticada no TVSL, como mencionado anteriormente, é uma criação desse sacerdote.

Este livro não objetiva ser referência no estudo da Umbanda enquanto religião padronizada e muito menos ser entendido como verdade aplicável de forma genérica nos Templos, Tendas, Terreiros ou Centros nesse Brasil e mundo afora. Ele representa simplesmente a visão da Umbanda como religião autônoma na forma como é praticada no Templo do Vale do Sol e da Lua, sob a direção de Pai Luiz d'Omolu (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 13).

Explica:

A necessidade de elaborarmos material próprio veio do fato de não encontrarmos fontes que representassem satisfatoriamente a Umbanda como praticamos em nossa Casa. Embora exista material suficiente para encher inúmeras estantes com a chamada doutrina umbandista, nada ressoava com a nossa orientação podendo ser indicado para os membros de nossa corrente ou frequentadores de nossa Casa como similar ao que ali se pratica. [...] Respeitamos grandemente todos aqueles que contribuíram e contribuem para a divulgação da Umbanda enquanto religião e para o esclarecimento de nossa forma de compreender o divino. Conhecemos muitos autores e inclusive disponibilizamos inúmeros volumes umbandistas na biblioteca de nosso Templo, mas nenhum deles pode ser considerado representante da doutrina como a realizamos (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 14).

E justifica:

Entendemos a nossa religião como um conjunto de influências e entendimentos diversos que, irradiados de inúmeras fontes, convergiram ao nosso Brasil formando o que hoje praticamos em nossos Templos e Terreiros. Na verdade, percebemos que

qualquer corrente religiosa segue a mesma lógica e não passa de um conjunto de influências diversas que geram, fruto do tempo e do local em que afloram, uma determinada forma de culto como se a divindade possibilitasse o nosso acesso independente da distância ou momento em que vivemos. Quão lindo é o caminho espiritual! Como poderia alguém pensar que a natureza não geraria múltiplas formas de seus múltiplos filhos alcançarem a verdade? (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 14).

Essa liberdade ritualística foi forjada durante o I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda em 1941. A princípio, havia a necessidade de construir uma umbanda desafricanizada, desassociada do primitivismo dos cultos africanos como candomblé e quimbanda. Mas havia algumas recomendações aos filiados da Federação Espírita Umbandista que podem ser vistos, nos dias atuais, em qualquer terreiro como: o uso de roupas brancas para as sessões, a permissão para o uso de defumadores e o uso ritual de charutos e cachimbos, a abertura da sessão com a elevação de uma prece, a invocação dos guias (espíritos) por meio de pontos cantados (hinos) e estabelecia que o Guia-Chefe-do-Terreiro seria o responsável pela condução dos trabalhos mediúnicos. Mas a maneira pela qual a ritualística é organizada e realizada, é de total responsabilidade do dirigente espiritual da Casa. Não existem obrigações quanto a isso. É como diz o ditado muito ouvido nos terreiros: “cada Casa é uma Casa”.

Figura 13: Frente do Templo ainda em construção



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 14: Salão principal na inauguração em 2003



Fonte: Acervo TVSL.

Segundo o que diz o livro de pai Luiz, a gênese ou início da religião que conhecemos como Umbanda, remonta há mais tempo do que pode parecer em um primeiro momento de análise

mais superficial. Para o sacerdote, nenhuma religião tem data de nascimento certa como o têm um recém-nascido, mas sim uma formação lenta e, comumente, multifacetada. Na sua percepção, a história e a formação das religiões é, na verdade, um encadeamento ininterrupto de sincretismos que, conforme consta no dicionário Aurélio, seria a “fusão de elementos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns traços originários” (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 18).

O Sacerdote vê com espanto a tentativa de algumas correntes religiosas em manter antigas tradições não tanto pela força que dessas tradições emana, mas entendendo como a forma como se fazia em tempos passados, muitas vezes remoto, representasse a única verdade aceitável. E ratifica: “assistimos a uma manutenção de crenças e ritos completamente anacrônicos que podem pasmar alguns e até assustar outros. Em pleno século XXI como aceitaríamos uma representação da verdade que nos impossibilitasse de usar luz elétrica, por exemplo, ou de toda sorte de avanços técnicos e filosóficos que foram produto da realização pura do potencial maior dos seres humanos?” (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 18).

Para pai Luiz, a Umbanda, como qualquer outra tradição, chega ao século XXI como produto de inúmeras transformações, constituição de mitos e revoluções filosófico-religiosas.

Não acreditamos no conceito de “Umbanda pura” como expressão de uma forma de culto específico que melhor representasse a nossa religião. A Umbanda é pluralismo, é transformação, mas acima de tudo, Umbanda é respeito.

Podemos afirmar, sem receio algum, que não há tradição religiosa em nosso planeta que não tenha pontos em comum, seja por antepassado comum, seja por conclusão convergente ao mesmo conceito, com a nossa Umbanda (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 18).

Para pai Luiz, a Umbanda surge no Brasil, acreditada por muitos, à manifestação no início do século XX do Caboclo das Sete Encruzilhadas no então médium Zélio de Moraes. Para ele, outros relacionam o “surgimento” da Umbanda com a realização do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda em 1941, como já foi relatado aqui nesse trabalho. Ele ressalta que o “caldeirão cultural” que era a capital do Brasil, além de ser um solo fértil para o desenvolvimento e interação das mais diversas religiões, dificulta uma conclusão rígida do surgimento da religião. Mas reconhece que o desenvolvimento mediúnico de Zélio de Moraes seria, no mínimo, um importante marco na formação da Umbanda como religião autônoma das inúmeras influências que a formaram (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 19).

O Brasil era, no início do século passado, como sempre foi, um verdadeiro caldeirão das mais diversas influências sociais e religiosas. Abundavam culturas das mais diversas partes do mundo em nosso país e, nada mais natural, essa mistura tinha como foco a então capital, o Rio de Janeiro. (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 20).

Segundo a concepção de pai Luiz, os muitos anos de colonização garantiram ao Rio de Janeiro a presença forte da cultura europeia, carregando consigo as noções de cristianismo, da magia ritual e do kardecismo vindo da França importado pelas camadas altas da sociedade que entravam em contato com essa doutrina e a absorviam como a tudo mais que era francês, e por isso, extremamente valorizado socialmente. Ele ressalta também o peso da cultura negra, vinda da África devido principalmente à utilização de mão-de-obra escravizada pelos senhores coloniais.

A vinda para a então capital de africanos majoritariamente das regiões do Congo, Angola e Moçambique, grupo comumente denominado bantu, devido ao tronco linguístico comum, marcou o Rio de Janeiro com a presença dos feiticeros, benzedeiros e toda forma de religiosidade de origem congo-angolana. Além da cultura religiosa congo-angolana, temos a vinda para o sudeste da influência jeje-nagô notoriamente com a inauguração da filial carioca do Ilê Axé Opô Afonjá por Mãe Aninha no início do século XX e, muito antes, a partir da transferência da capital em 1763. Alguns autores afirmam mesmo que o Candomblé seria o desenvolvimento brasileiro da religiosidade jeje-nagô, enquanto a Umbanda seria o desenvolvimento, em nosso país, da religiosidade congo-angolana. (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 20).

E finaliza:

Por fim, não poderíamos fechar o grupo de influências religiosas originais sem mencionar a força onipresente dos indígenas, os verdadeiros donos dessas terras que viriam a abrigar tantos outros povos. Mesmo que a historiografia critique a ideia conhecida como “mito das três raças”, impossível fica não perceber a analogia dessa conjuntura étnica com os três grandes elementos mágicos nagôs: o branco, o negro e o vermelho. Esses foram os verdadeiros preparadores para a evolução seguinte: a formação, em terras brasileiras, da Umbanda (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 20).

Para o sacerdote, num primeiro momento, a Umbanda foi compreendida como uma religião veiculada por um médium de origem kardecista, que teria abraçado as influências das quais estava rodeada para gerar um novo culto que incluísse em seu conceito de incorporação e contato direto com o mundo espiritual as ricas influências religiosas e indígenas. Mas...

Sabemos hoje que Zélio de Moraes não era representante típico do kardecismo e muitos reputam uma grande influência católica em toda ritualística da Tenda Nossa Senhora da Piedade e, posteriormente, de todas as outras Tendias posteriormente fundadas. Fato é que a família de Zélio tinha base religiosa católica e não kardecista e, fora as leituras que seu pai empreendia acerca das obras de Kardec, pouca da ritualística espírita seria defendida. A “anunciação da Umbanda”, que para muitos pode parecer um desdobramento ocorrido naturalmente, quase uma ramificação do kardecismo de então, foi, em verdade, uma ruptura com os moldes espíritas que geraria frutos amargos como o desentendimento e o preconceito entre umbandistas e kardecistas (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 21).

Para pai Luiz, a Umbanda nunca foi nem nunca será excludente, e isso fica claro nesse trecho de seu livro:

Da metade do século XX em diante o mundo seria enriquecido com as noções religiosas orientais, antes limitadas ao entendimento de poucos, mas agora viabilizadas a todos que quisessem com elas aprender. Com a expansão da cultura hippie víamos a rapidez com que conceitos religiosos budistas, taoístas e hinduístas acabavam permeando as mudanças sociais e filosóficas. Mais adiante vamos explorar cada religião individualmente tentando deixar claro como cada uma pode ter influenciado a nossa Umbanda ou o que elas teriam em comum (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 21).

O sacerdote do TVSL relata que ainda adicionou na ritualística de sua Casa outras influências ao culto e acredita que a Umbanda permanece permeável a qualquer influência que venha lhe expandir o conceito de forma positiva viabilizando o alcance à uma esfera ainda maior de amor, luz e de paz pregada pela religião.

De formação teosófica, o Babalorixá, garante um lugar de destaque para a doutrina de Helena P. Blavatsky no entendimento da religião. A Teosofia é uma das lentes usadas no TVSL para abordar a ritualística umbandista. A teoria dos sete planos de manifestação, as noções de cosmo gênese e antrope gênese, além de inúmeros outros conceitos teosóficos ganham vida e permeiam toda a compreensão do Cosmo e sua dinâmica (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 22).

Além da Teosofia, pai Luiz desenvolveu profundos estudos na área da egiptologia e levou para o TVSL a visão empregada no Egito Antigo em relação à religiosidade.

A importância da compreensão egípcia para nós, vem do fato de a civilização egípcia ter alcançado avançado estágio de evolução, tanto social como religioso, muito antes da maioria dos outros povos da época. Muito do praticado ao redor do mundo teria sido gerado na fecundidade do rio Nilo. Inúmeros conceitos, que trataremos ao longo de todo esse trabalho, tiveram, no Egito Antigo, sua origem. Desde o entendimento das inúmeras manifestações da divindade – os deuses egípcios – até a forma de comunicação com esses deuses por meio de rituais específicos e oferendas já eram claramente encontrados no Egito com um requinte e uma fluência ainda não presente em outros lugares. Mesmo a formação sacerdotal egípcia era respaldada de tal forma que sábios de todas as partes chegavam ao Egito para lá aprofundar seus estudos. Inúmeros dos grandes filósofos gregos, além de sacerdotes árabes e hindus, encontraram no saber egípcio uma fonte madura para o seu aprendizado (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 22).

Para pai Luiz a Umbanda é um reflexo do nosso povo:

Inteiramente brasileira, a Umbanda é, em sua essência, uma grande mistura assim como nossa culinária, nossa língua e nosso povo, nossa religião não afasta a influência que for, tudo abarcando e tudo aprendendo a amar e aceitar. Dessa forma que nosso povo, incluindo a sua culinária e sua língua, se lançam para conquistar o mundo. Esse é o nosso charme, nosso trunfo. Sabemos que o verdadeiro crescimento vem da mistura, não da “pureza”. É com a união dos diferentes que podemos aprender o melhor dos dois e evoluir. A própria natureza rejeita a manutenção do *status quo*. É geneticamente mais forte aquele ‘ser’ fruto de variações que o permitam adaptar-se a tudo e não aquele que segue com o seu adquirido, confiante em sua pretensa pureza.

Não precisamos pensar muito sobre o assunto para perceber que a mistura é sempre encorajada pelo divino. Não é à toa que membros de uma mesma família são assombrados pelos riscos da procriação entre si ou que movimentos de pureza racial ou cultural não subsistem por mais alarde que façam (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 22).

O sacerdote Luiz entende o nome Umbanda em sua força mântica original, não somente como variação oral de ‘embanda’:

Na esteira do que foi defendido por Diamantino Coelho Fernandes e ainda por Alfredo Antônio Rego, buscamos a origem do termo como junção das palavras Om e Bandha. Não nos alinhamos totalmente com os citados estudiosos pois temos certo resguardo quanto à defesa da descendência direta védica e lemuriana de nossa religião. O discurso, bastante comum no século passado, de uma pretensa derivação direta das práticas hindus não poderia ser por nós aceita sem o perigo de cairmos no recorrente erro de busca desesperada por aceitação e “branqueamento” da nossa Umbanda (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 23).

Pai Luiz ressalta o surgimento da Umbanda no seio da multiplicidade brasileira, da qual absorveu todas as influências que estavam a mão e acredita que a transformação ainda não alcançou um pretense porto seguro.

Alguns discursos relacionam a Umbanda com as religiões orientais, com o catolicismo ou com o kardecismo, como forma de garantir legitimidade em suas práticas e fugir ao preconceito enfrentado pelas práticas africanas. Poder-se-ia denominar “umbanda branca” nessa tentativa de deixar claras suas filiações e práticas. Lembramos que, dentro do contexto da República Velha, essa tentativa de “branqueamento” foi necessária para garantir a sobrevivência dos religiosos. O Código Penal de então criminalizava a prática do espiritismo e formas de trabalho comuns como a receita de banhos ou beberagens eram perseguidas pela polícia. (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 23).

Acreditando que o direito à liberdade de culto e o reconhecimento da religião são indiscutíveis, para pai Luiz, o preconceito e a hierarquização dos métodos não deveria mais ser observada. Segundo suas palavras, “se uma casa usa atabaques (clara marca da influência africana) não pode ser considerada menos legitimada que outra que se atém às palmas. Se temos uma imagem negra ou que remeta a um Oxalá nagô, quem poderia nos dizer que a imagem de Jesus deveria substituí-la?” (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 24).

Não há mais espaço no meio umbandista para a falta de respeito entre as casas. As opções e determinações rituais são geradas por deliberação dos zeladores em concordância com o trabalho que será ali desenvolvido. Não há especial orgulho em se afirmar de Umbanda branca ou Umbanda negra, uma vez que a essência de nossa Umbanda é – no exemplo de nossos queridos pretos-velhos – carijó. Assim, possui em sua trama traços negros e brancos, tons de cinza e vermelho, seria uma Umbanda furta-cor e não poderia ser diferente. Desde Tata Tancredo da Silva Pinto, passando por Matta e Silva e chegando em nosso querido Templo do Vale do Sol e da Lua, cada Casa, Templo ou Tenda desempenha uma função indispensável em nosso planeta (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 24).

Sobre a organização e ritualística do TVSL, posso afirmar que a corrente mediúnica cresce constantemente (hoje somos 147 médiuns) assim como a assistência que participa das giras (média de 250 pessoas por gira). O Templo possui um estatuto, enquanto entidade jurídica, e tem o reconhecimento de utilidade pública municipal e estadual. Cada médium possui uma atribuição própria dentro do ritual e muitos possuem ainda uma atribuição dentro da organização jurídica. A Casa também tem um conselho deliberativo que vota qualquer decisão de peso e, mesmo sendo inquestionável a palavra do Babalorixá, ele, nesse processo, não toma parte.

No próprio compêndio do Templo está descrito que todos os rituais pelos quais os seguidores passam, são uma forma de mudar o nível de consciência. O próprio exercício da mediunidade, o equilíbrio dos chacras, como facilitador de captação de forças cósmicas e telúricas, traduz-se nos mais diversos rituais que a Umbanda desenvolveu sob influência das mais diversas tradições, mas, de forma original, sistematizados pelo dirigente e pai de santo da Casa (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 157).

Em nossa Casa, acreditamos numa Umbanda autônoma e independente de qualquer outro sistema religioso. Alguns umbandistas acabam buscando satisfazer suas necessidades rituais em outras tradições muitas vezes por carência litúrgica em seus próprios terreiros. Nosso Babalorixá, preocupado com essa atitude tomada por alguns, buscou organizar toda uma ritualística que tornasse completo nosso trabalho e satisfeitas nossas necessidades. Assim, contamos com rituais de batismo, exéquias, casamento e outros visando sempre a integridade de nosso Templo e de nossa ritualística. (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 157).

No TVSL, os membros da ‘corrente’ passam por uma cadeia própria de rituais que visam desenvolver esses médiuns tornando-os aptos ao trabalho de atendimento e, mais profundamente, buscando estabelecer entre eles e a divindade a ligação suprema da religião. Segundo o Compêndio do Templo, eis a sequência ritualística da Casa: “os membros da corrente passam pelo ritual de entrada na corrente, seguido pela determinação dos Orixás de cabeça. Em seguida será realizado o batismo, apresentação do médium à toda Egrégora da Casa. O filho passará, após o batismo, pelo ritual de Deitada ou Imantação de Exu, ritual que visa conectar devidamente o médium com a energia que o protege e o mantém íntegro, chamada por nós de Exu Guardião (Bara). O próximo ritual observado será a Deitada ou Imantação de Pai e Mãe de cabeça, processo através do qual visa estabelecer uma ligação maior entre o médium e os Orixás primordiais de sua coroa. O último ritual de iniciação dessa cadeia é a chamada Coroação, ritual mais longo quando comparado aos outros que visa preparar o médium da forma mais completa possível e, de forma mais marcante, “realizar o parto” dos Orixás de cabeça do médium. Após a Coroação, o médium é considerado um iniciado, ou seja, aquele que venceu

inúmeros desafios em seu caminho e está, agora, mais forte e devidamente preparado para ser um ponto de emanção da Luz Divina e de toda energia da nossa Umbanda para o benefício de todos os seres vivos” (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 157).

Conversando com alguns médiuns do terreiro sobre seus altares particulares e como eles representam a visão que cada um tem sobre a sua própria experiência espiritual, posso dizer que o espaço sagrado do TVSL é o resultado das próprias experiências espirituais e de vida do dirigente da casa. Para Pai Luiz, como essa é uma casa regida por Omolu, o Orixá da doença e da cura, mas também da transformação, não poderia passar sem mudanças. E foram muitas. Desde a estrutura física do Templo, passando pela corrente mediúnica, o próprio ritual e a forma de entender a espiritualidade, o que não faltaram foram mudanças com o propósito de não se estabelecerem em ponto fixo algum ou em ilusões de estabilidade e segurança, pois a vida espiritual, segundo Pai Luiz, só pode ser vivida sob um único foco: a impermanência.

Tenho clareza que muitas dessas transformações, principalmente as espaciais e as construções dos pontos de firmeza/geossímbolos, foram facilitadas não somente pelos fundadores, mas principalmente pelos integrantes da corrente mediúnica, e até doadores da assistência, composta de pessoas de classe média e classe média alta majoritariamente (não exclusivamente) e isto é uma característica dessa Casa, e não um problema.

Segundo Pai Luiz, “havia o entendimento da importância de o Templo ter seu próprio chão. Compramos o terreno com ajuda de toda Corrente.

Ainda segundo Pai Luiz, em entrevista realizada no dia 7 de julho de 2023, sobre a construção, o dinheiro também veio de uma mensalidade extra de alguns médiuns da corrente. “O Cruzeiro de Maria Conga (externo) foi construído pela necessidade de as pessoas acenderem suas velas. À época, eu não compreendia o porquê de as pessoas precisarem de utilizar-se do cruzeiro de outra religião. Eu não entendia como as Entidades pedem para acender velas se o local para isso não é oferecido. Eu não concordava que as velas poderiam ser acesas em casa, mas em qual lugar, então, se poderia. Assim nasceu o Cruzeiro de Maria Conga. O Cruzeiro de Vovó Maria Redonda (interno) já era entendido como parte da estrutura ritualística. Mas como o Templo ficava fechado, como as pessoas poderiam acender suas velas?”

Figura 15: Cruzeiro de Vovó Maria Conga - primeira versão



Fonte: Acervo TVSL.

Nessa mesma entrevista, realizada no dia 7 de julho de 2023, Pai Luiz revelou que a Gruta de Xangô também não constava do projeto inicial. “Um dia, talvez já mais de um ano após a inauguração, várias pedras surgiram e resolvemos fazer a Gruta. Era um desejo antigo de ter uma imensa Gruta, na impossibilidade de levar o projeto adiante, a grande Gruta se transformou na que existe hoje.”

Aos poucos, e para suprir as necessidades ritualísticas da Casa, foram surgindo também a Casa de Mariazinha (figura 16), e posteriormente a Casa de “seu” Zé Pelintra (figura 17).

Figura 16: Casa de Mariazinha



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 17: Casa de Zé Pelintra



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 18: Entrada do Templo- dias atuais



Fonte: Acervo TVSL.

Basta um olhar mais atento para o salão do Templo para perceber as inúmeras influências de caráter espiritual que esta casa possui. No altar principal (Figura 19) pode-se notar vários objetos ritualísticos que representam forças elementais. Acima, dois nichos com imagens de Yemanjá e Omolu, representam a coroa do dirigente, mas são as figuras dos deuses egípcios Anúbis e Isis que ladeiam o altar que chamam a atenção e já demonstram talvez o primeiro “encruzamento” de crenças do TVSL.

Figura 19: Altar principal



Fonte: Acervo TVSL.

Com o passar dos anos, Pai Luiz foi percebendo a necessidade de prestar culto aos Orixás de uma forma mais tradicional. Foi nesse período, entre os anos de 2010 e 2011, que ele e alguns de seus filhos-de-santo fizeram várias viagens à Bahia visitando os terreiros mais conceituados do candomblé de Salvador como Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Opô Afonjá, Pilão de Prata, Gantois e o Bate Folha. Essas visitas foram responsáveis por grandes transformações no próprio espaço do TVSL, como por exemplo, o acréscimo do número de imagens de Orixás africanos, o uso de algumas vestimentas típicas do Candomblé, o emprego de termos ritualísticos na língua iorubá, e também nas oferendas, ampliando o conhecimento, nesse caso específico, do Candomblé de Ketu ou Candomblé de rito nagô, que é a maior e mais popular “nação” do Candomblé do país, entre os médiuns da casa.

Alguns pais-de-santo da Umbanda quando querem fazer culto aos Orixás da nação ketu, geralmente se filiam a uma Casa ou convidam um pai-de-santo do Candomblé para realizar a sua ‘feitura’, mas segundo o próprio Pai Luiz, os conhecimentos adquiridos durante essas rápidas visitas a Bahia foram suficientes para as mudanças ritualísticas de culto aos Orixás. Durante uma das entrevistas que realizei com o próprio, ele demonstrou consciência e nenhum problema em ser considerado um autodidata. Aliás, essa palavra representa muito bem esse sacerdote. Pai Luiz é o criador de uma Umbanda bem específica e singular, que sintetiza a Umbanda tradicional com princípios teosóficos e elementos do Candomblé de nação ketu, que ele mesmo chama de Umbanda universalista e, que faz muito sucesso com uma classe média, branca e de nível superior da zona sul e parte da zona oeste do Rio de Janeiro.

Parte desse sucesso, pelo menos para alguns médiuns, é representado pelo fato de não acontecer nenhum tipo de sacrifício animal como parte da ritualística do Templo. E isto também está descrito no livro do Luiz que serve como base para os médiuns da casa:

As oferendas tem inúmeros propósitos distintos, mas comumente atuam equilibrando o ofertante com a energia visada. Em nosso Templo realizamos oferendas na forma de alimentos, que denominamos ímãs, bebidas, que denominamos libações, e outros elementos, normalmente matérias primas da natureza (...). O sacrifício é entendido por nós como o ato de oferecer qualquer elemento ritual objetivando à realização da Vontade Divina (...). Um ponto que deve ser esclarecido diz respeito ao entendimento mais comum do termo sacrifício como designação de matança, a extinção da vida de outro ser. Em nosso Templo não admitimos tal prática. Os membros da corrente mediúnica ficam, inclusive, nos períodos das 24 horas que antecedem qualquer ritual ou gira sob a obediência de certos preceitos entre os quais a não ingestão de qualquer tipo de carne e a observância de não matar outros seres vivos (MARTINS, Luiz Antonio, MACEDO, Matheus H. A. 2010, p. 36).

Apesar de cultuarem os Orixás, divindades do povo iorubá, que tradicionalmente faz uso do chamado sacrifício animal, muitos terreiros de Umbanda se orgulham em não ter essa prática como parte de sua ritualística. No caso do TVSL, Pai Luiz sempre mostrou respeito às casas,

tanto de Umbanda como Candomblé, que possuem essa prática, mas o seu terreiro foi um pouco mais além: como ele é um homem vegano, Pai Luiz não permite que nenhuma oferenda tenha qualquer substância de origem animal.

Outra transformação importante aconteceu no ano de 2012. Depois de algumas visitas a alguns centros de estudos Xamânicos, Pai Luiz toma a decisão de recriar a Ordem dos Cavaleiros de *Ptah*. Essa Ordem já existia desde a década de 1990, mas tinha sido encerrada por uma das entidades dirigentes. Agora ela renasce e é introduzido o trabalho com a ayahuasca, um chá produzido a partir do cozimento de folhas do arbusto *Psychotria viridis*, conhecido como chacrona, e da casca do cipó *Banisteriopsis caapi*, também chamado de mariri.

Usada por povos indígenas da Amazônia em rituais de cura espiritual, a ayahuasca foi incorporada a partir dos anos 1930 em cerimônias de seitas religiosas criadas por seringueiros – Santo Daime e União do Vegetal, no Acre, e Barquinha, em Rondônia. Nos anos 1980 passou a ser consumida em outras partes do mundo. No Brasil, seu uso é considerado legal desde 1987 para fins ritualísticos, segundo o dirigente.

O ritual que acontece no espaço do TVSL é aberto ao público, e hoje tem o título de Ordem de *Ptah* e *Sekhmet*, um paralelo que na Umbanda remete aos orixás Ogum e Iansã, respectivamente.

O mergulho na cultura ameríndia foi ampliado com visitas à tribo dos *Huni Kuin* (*Kaxinawá* ou *Huni Kuin* pertencem à família linguística ‘pano’ que habita a floresta tropical no leste peruano, do pé dos Andes até a fronteira com o Brasil, no estado do Acre e sul do Amazonas, que abarca respectivamente a área do Alto Juruá e Purus e o Vale do Javari) que trouxeram a utilização do rapé para dentro do ritual.

Nas palavras do Pai Luiz, todos esses cruzamentos foram importantes para o fortalecimento do culto aos caboclos que é uma parte da Umbanda. Para o sacerdote, quando essas culturas entram na Umbanda que, por sua vez, tem raízes no povo Bantu, acontece não aquele sincretismo que anteriormente costumava-se dizer, mas uma releitura de acordo com a cultura já existente no terreiro. Ela não necessariamente se apropria, mas toma determinadas culturas e dá o seu formato próprio, um cruzamento que acontece desde a chegada dos povos Bantus no país. O dirigente do TVSL acredita que há grandes ganhos para os terreiros urbanos quando assimilam essas culturas dos povos da Amazônia, pois elas ajudam muito no entendimento do ser, que é a busca primordial de todas as religiões.

É preciso deixar claro que o TVSL, como terreiro de Umbanda, e a Ordem de *Ptah* são duas instituições jurídicas distintas, ou seja, apesar de ter o mesmo dirigente e contar com muitos membros da corrente mediúnica do terreiro em seus rituais específicos, a Ordem possui uma

diretoria e um estatuto próprio, além, é claro, de realizar seus rituais nos espaços sagrados do Templo.

Figura 20: Banda da Ordem de Ptah



Fonte: Acervo TVSL.

O TVSL como um terreiro de Umbanda é uma encruzilhada de conhecimentos e cultura. Apesar de sua corrente mediúnica ser formada basicamente por pessoas da classe média, brancas e graduadas, e ter ciganos, judeus, católicos entre seus integrantes, hoje se discute a pouca presença de negros em sua corrente. Mas isso também é parte de um processo estrutural e amplo das chamadas religiões de matriz africanas.

Conversando com um médium do Templo, Diego, um homem negro retinto, professor de educação física em escolas públicas, com doutorado sobre História do Esporte e da Educação Física, ele relata que: “esse fato diz respeito ao espaço atual que os terreiros ocupam na sociedade, ou seja, não estão mais nos fundos de quintais das comunidades ou bairros da periferia. Esses locais foram ocupados pelas igrejas Pentecostais, e ao mesmo tempo, integrantes das religiões de matriz africana entram na universidade e, automaticamente quando entram na universidade embranquecem, porque, na sua opinião, a universidade é um lugar de brancos. Como as igrejas Pentecostais possuem um projeto de poder, o que não acontece com os terreiros, é compreensível que o preto e pobre se sinta mais assistido e representado pelas igrejas do que pelos terreiros que foram aos poucos assumindo um discurso e práticas religiosas menos compreensíveis pelos pretos e pobres das periferias”. Para Diego é necessário que a Umbanda e o Candomblé também criem seus projetos, se não de poder político, pelo menos de

representatividade, porque quem nos ataca tem um projeto político bastante consolidado.



Figura 21: Salão principal durante a pandemia

Fonte: Acervo TVSL.

Figura 22: Omolu e São Lázaro- sincretismo



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 23: Uso do Iorubá - Ilê Iku/Casa dos mortos



Fonte: Acervo TVSL.

Um personagem importante também para essa pesquisa foi o sucessor do Pai Luiz, o Pai pequeno Thiago d'Ogum. Thiago é um homem de quarenta e três anos, negro, professor de Saúde Pública da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que chegou ao TVSL com quinze anos de idade, através de sua família. A família do pai de sangue do Thiago era de umbandistas, e ele acredita que faz parte de uma terceira geração de umbandistas.

Conversei com o Pai Thiago na tarde do dia 03 de fevereiro de 2024, enquanto aguardávamos o início de um ritual de 'Saída de Yaô' no TVSL.

Quando eu ainda fazia parte da assistência, quando era possível, sempre me consultava com as entidades do Thiaguinho, que era como o chamávamos na época. Ele era um rapaz de 23 anos e já tinha 'estrada' na Umbanda.

Inicialmente, dentro dos planos do Pai Luiz, quem daria sequência aos seus trabalhos no Templo seria um dos seus filhos de sangue (um costume em diversas Casas). Mas seus filhos, que fazem parte da corrente mediúnica, não aceitaram a incumbência.

Em seguida, Pai Luiz convidou Thiago para ser o Pai pequeno e seu sucessor como dirigente espiritual do TVSL. Cabe ressaltar aqui que esta denominação 'Pai pequeno', também faz parte da transformação da ritualística do Templo depois que o Pai Luiz resolveu fazer culto aos Orixás da nação Iorubá.

Hoje, Thiago divide com Pai Luiz todo o trabalho ritualístico do Templo, e será o responsável, quando o Pai Luiz não estiver mais entre nós, em levar adiante o trabalho que é realizado há 35 anos.

Nos sábados dedicados as 'giras de atendimento', é comum o médium Daniel receber as pessoas da assistência e realizar uma espécie de 'tour' apresentando os pontos de força/geossímbolos de toda a área externa e interna do Templo, explicando detalhadamente as suas funções dentro da ritualística da Casa.

Figura 24: Entrada do Templo



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 25: Casa de Zé Pilintra



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 26: Árvore dedicada ao Orixá Oxum e aos caboclos



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 27: Casa dos Boiadeiros



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 28: Cruzeiro de Maria Conga



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 29: Biblioteca Apolônio de Tiana



Fonte: Acervo TVSL.

Logo após a inauguração do novo espaço do TVSL, a irmandade teve a necessidade, entre 2003 e 2004, de adquirir o terreno na parte de trás do Templo, onde, aos poucos, foram sendo construídas outras dependências conforme o aumento do número de médiuns e a necessidade

ritualística. Mostro aqui, primeiramente, algumas dependências internas da construção principal como o Runcó¹, o espaço onde são realizados os recolhimentos dos médiuns que serão ‘coroados’; a sala do descarrego, local onde são realizados os trabalhos de descarrego durante as giras abertas de atendimento; e a sala do Caboclo 7 Estrelas, sala dedicada aos trabalhos de cura através de passes e terapias alternativas durante as sessões abertas ao público.

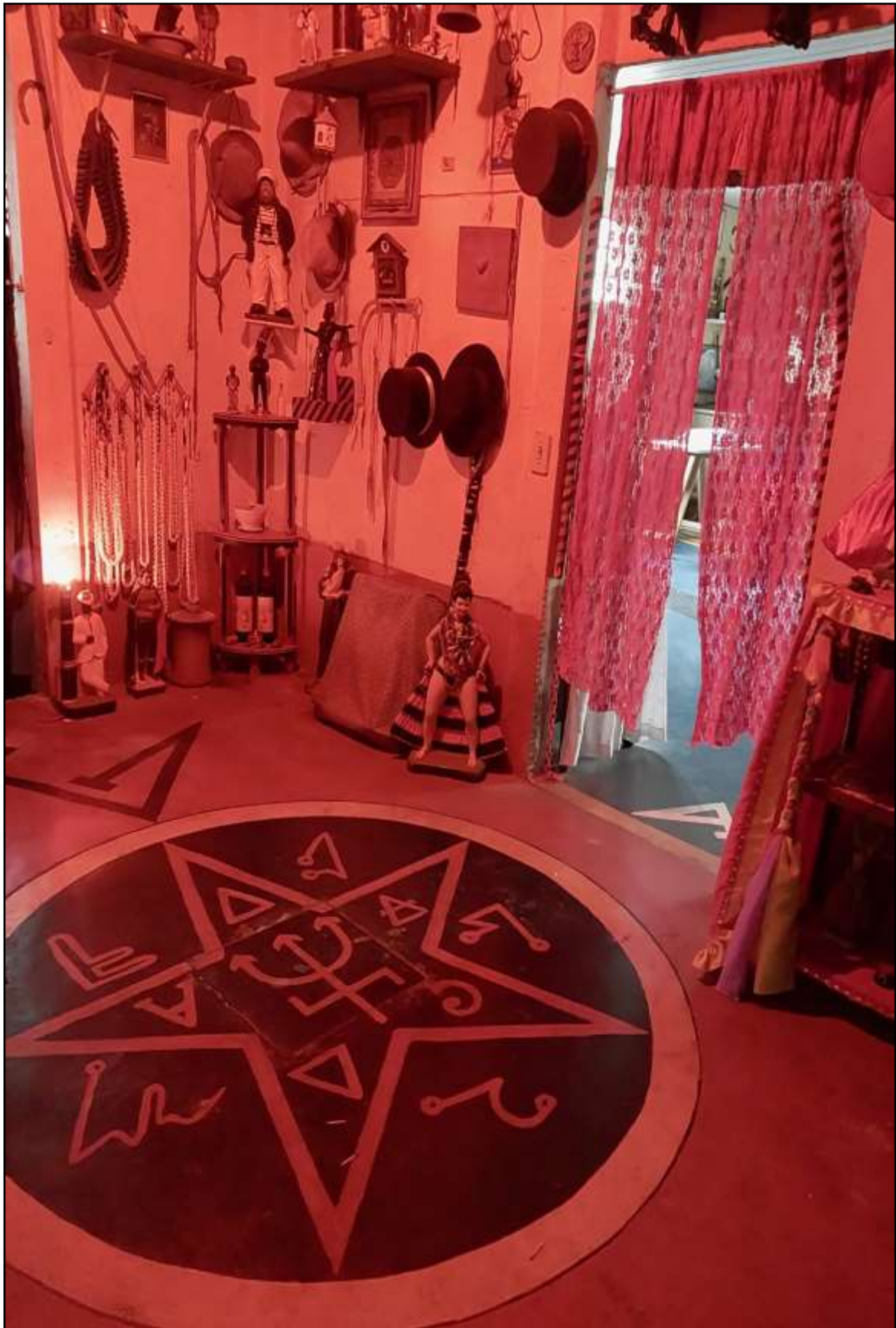
Figura 30: Runcó



Fonte: Acervo TVSL.

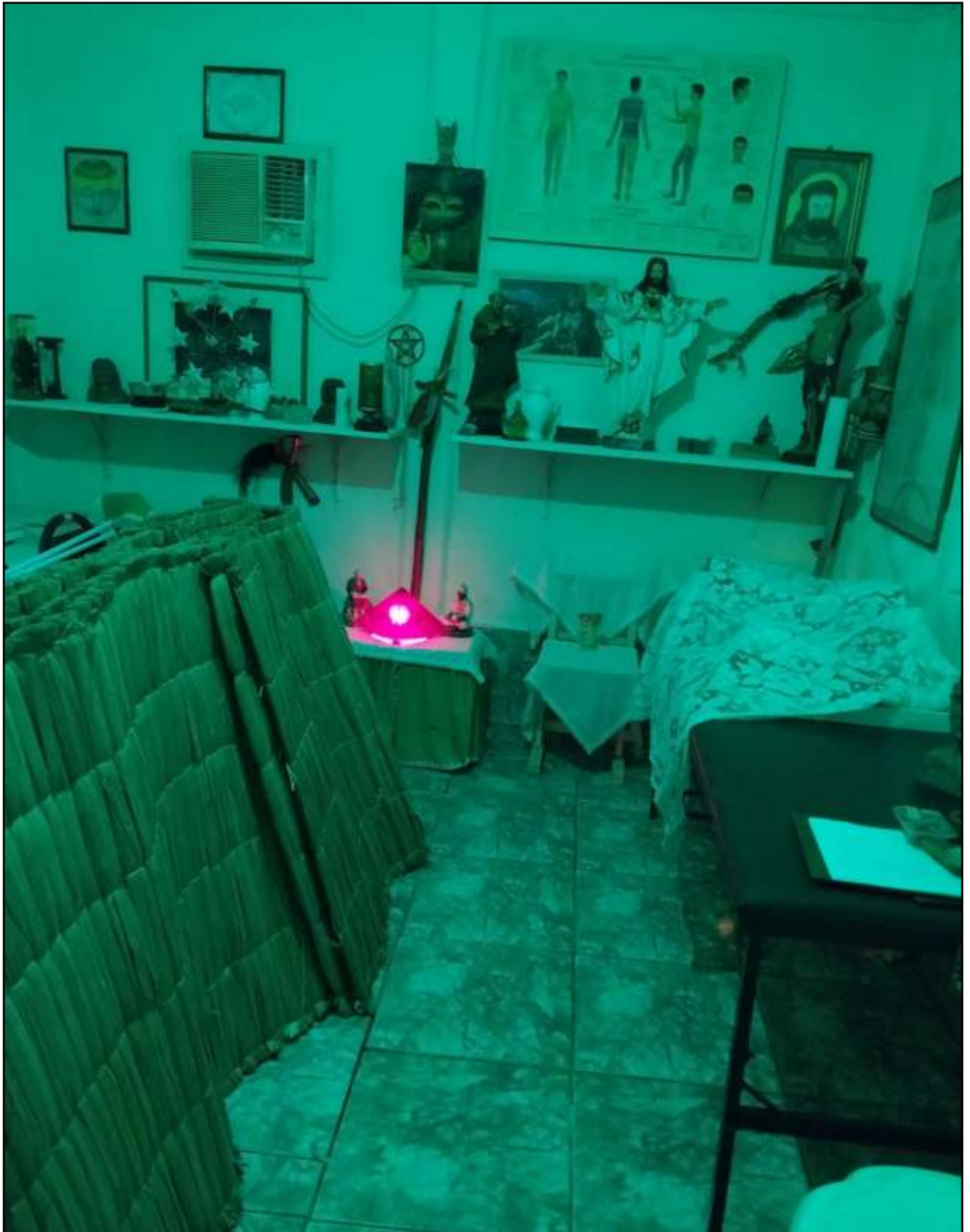
¹ A palavra “Runcó”, no candomblé jeje-nagô, geralmente é utilizada para se referir a um compartimento sagrado instalado nas dependências do terreiro.

Figura 31: Sala do Descarrego



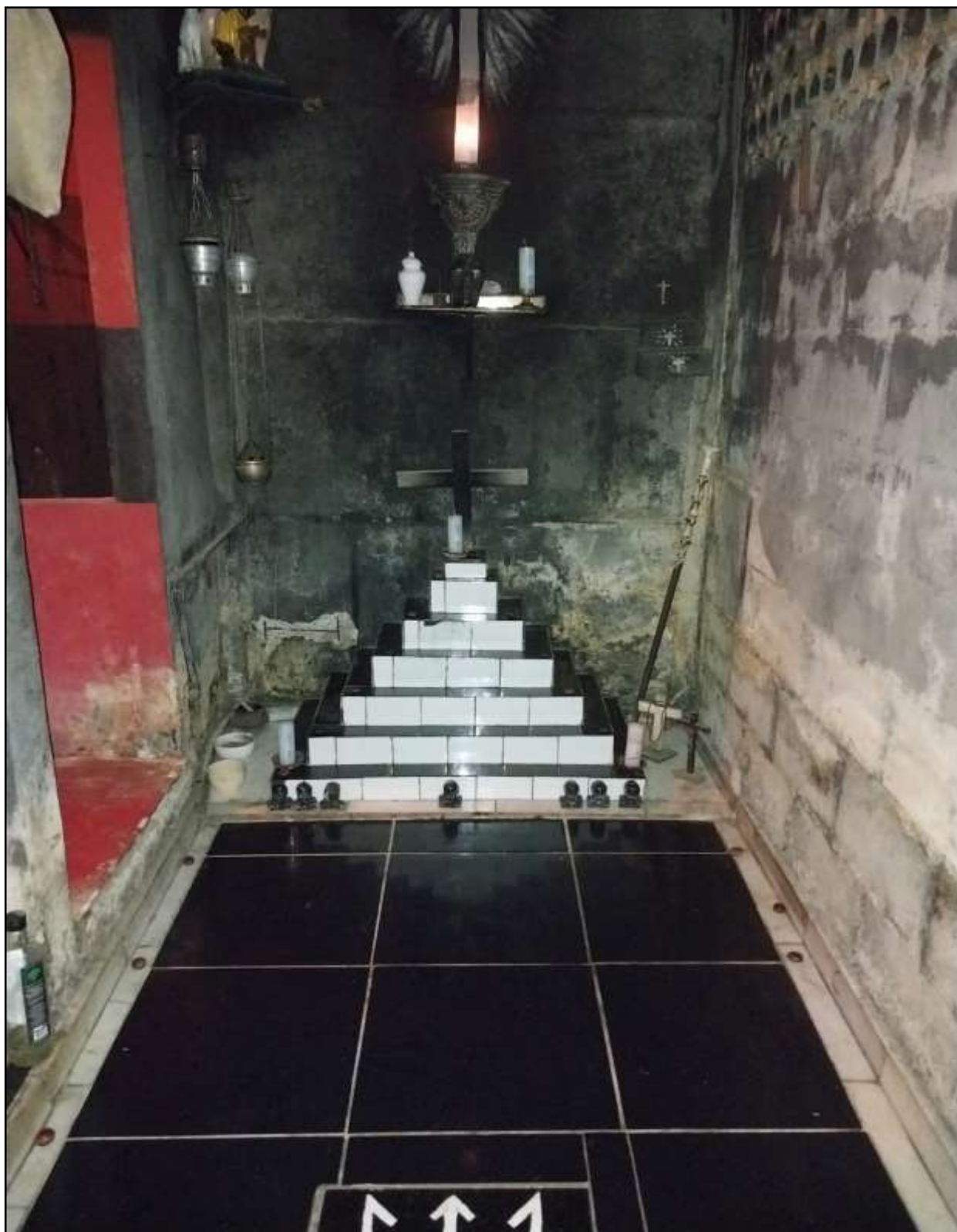
Fonte: Acervo TVSL.

Figura 32: Sala do Caboclo 7 Estrelas



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 33: Cruzeiro de Vovó Maria Redonda



Fonte: Acervo TVSL.

Posteriormente, conforme foi aumentando o número de médiuns, houve a necessidade de construir novas dependências na parte dos fundos do terreno principal. Novos vestiários para o

conforto dos médiuns, uma despensa e uma nova cozinha com um fogão industrial para o preparo das oferendas e alimentos dos médiuns durante os recolhimentos ritualísticos.

Figura 34: Vista externa dos vestiários, despensa e cozinha



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 35: Vista do terreno dos fundos com o Ilê Iku/Casa dos Mortos ao fundo



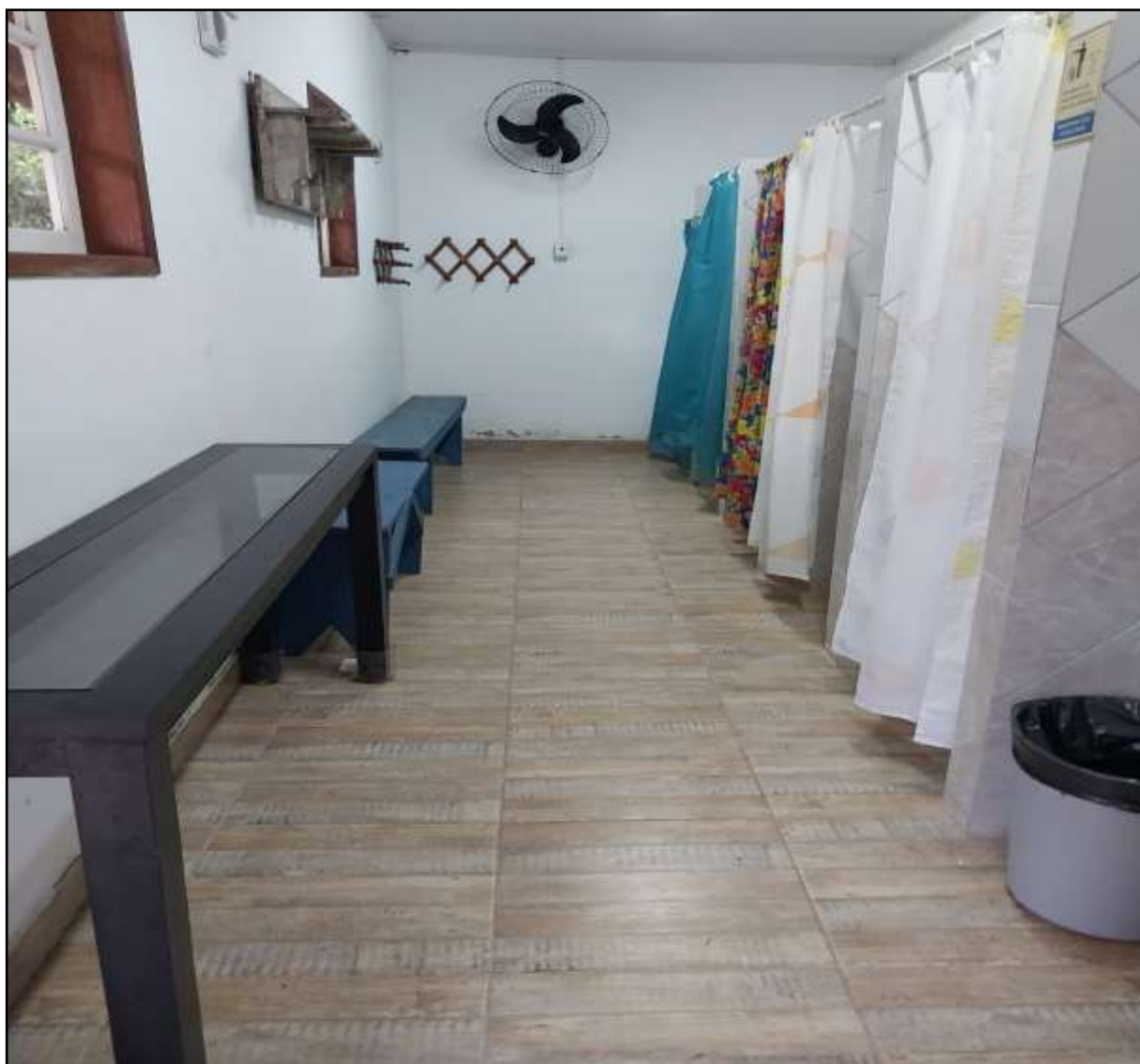
Fonte: Acervo TVSL.

Figura 36: Vestiário feminino



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 37: Vestiário masculino



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 38: Nova cozinha



Fonte: Acervo TVSL.

Já no ano de 2013, o Templo adquiriu mais um terreno (ao lado da parte dos fundos), mas manteve sua vegetação e hoje é utilizado apenas como uma pequena ‘mata’ com alguns assentamentos onde também são realizados alguns trabalhos espirituais.

Figura 39: Pequena mata



Fonte: Acervo TVSL.

Existe um ditado muito comum dentro das religiões de matriz africana que “sem Exu não se faz nada”. Que “Exu é o princípio de tudo”, o Orixá da comunicação. Talvez o TVSL esteja começando um novo ciclo, pois a última alteração (2024) espacial realizada pelo Templo foi exatamente a mudança da casa de Exu que anteriormente ficava nas dependências internas da

edificação principal e, por questões de segurança (local onde se acende muitas velas), foi transferida para a parte externa logo na entrada do Templo e ao lado da Casa de Zé Pilintra.

Como diz pai Luiz, “a casa de Exu é o local onde se realiza a firmeza do Exu Guardião de todos os médiuns da corrente, além do local de assentamento de outras forças que realizam a proteção e segurança dos trabalhos’.

Figura 40: Casa de Exu



Fonte: Acervo TVSL.

Figura 41: Casa de Exu - interior



Fonte: Acervo TVSL.

Dessa forma, buscamos demonstrar como este espaço sagrado foi sendo construído e como é a sua dinâmica operacional atual. O espaço do TVSL tem uma história e uma organização interna que permitem uma liberdade ritualística aos seus participantes e, ao mesmo tempo, possui diversas dimensões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar essa pesquisa, pude perceber que foi prudente não ter me aprofundado nas pautas polêmicas (mito de fundação, embranquecimento, sacrifícios, etc.) sobre a religião Umbanda, debatidas e comentadas nas redes sociais, pelos seus sacerdotes e praticantes, no ato da escrita, como foi dito na introdução desse trabalho. Polêmica é uma característica do Orixá Exu, a divindade que rege o movimento, a controvérsia e a abertura de caminhos. Como religião é uma abstração, uma criação humana e, como em criações humanas, não existem verdades absolutas, teria sido um desperdício de tempo e, eu estaria praticamente vivenciando o mito no qual Exu decide ensinar uma lição sobre a natureza da verdade a dois amigos que moravam em aldeias vizinhas: o famoso mito do chapéu de duas cores². Na fábula, Exu explica que a verdade pode ser relativa e que muitas vezes cada pessoa enxerga apenas uma parte dela.

Pesquisar uma religião de matriz africana, estruturada por rituais de iniciação, não é uma tarefa das mais fáceis, principalmente para o pesquisador que está inserido no seu próprio objeto de estudo. Até onde é preciso comprometer-se? O que mudou, na minha concepção, sobre a religião que eu pratico?

Primeiramente, foi fundamental apresentar, através da interdisciplinaridade, relatos históricos sobre o período da diáspora e da vida urbana e rural de uma população escravizada, e a importância de suas práticas religiosas em suas lutas diárias pela sobrevivência. As religiões de matriz africanas não são seitas secretas, qualquer pessoa pode ser iniciada, mas, dificilmente uma pessoa compreenderá, verdadeiramente, suas ritualísticas sem uma base histórica sobre o início e as transformações dessas práticas religiosas em solo brasileiro. Em tempos de intolerância religiosa, mais importante do que a indignação é o conhecimento e a valorização de sua própria prática religiosa. Por esse fato, ratifico a importância sobre os capítulos sobre as religiões de matriz africana e a Umbanda mesmo em se tratando de uma dissertação em uma disciplina como a Geografia.

² PRANDI, Reginaldo, Mitologia dos Orixás, p. 48 e 49, 2001.

Um outro fator que considero importante na realização nessa pesquisa, foi a utilização de textos, sempre que possível, de autores com vínculo com algumas das religiões de matriz africana, seja Umbanda ou Candomblé. Não somos mais dependentes de visões acadêmicas estrangeiras sobre nossas práticas religiosas. Boa parte dos autores utilizados nesse trabalho, como o Babalorixá Mario Filho, ou mesmo o historiador Luiz Antônio Simas, além de acadêmicos, são praticantes das macumbas com trabalhos científicos sobre o tema reconhecidos pelos seus pares; e também foi de vital importância o meu reencontro, depois de ter presenciado sua defesa, com a tese de doutorado do professor Marcelo Alonso Moraes, “Espaços da Religião na Cidade do Rio de Janeiro: conflitos e estratégias nas práticas umbandistas”, que me auxiliou na abordagem escolhida para apresentar o meu objeto de pesquisa, ou seja, o TVSL.

O objetivo dessa dissertação foi apresentar as dinâmicas espaciais do TVSL, um terreiro de Umbanda localizado no distrito de Itaipuaçu, no município de Maricá, na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro. Um terreiro com 36 anos e com muitas transformações espaciais e estruturais. Para isso, tive a oportunidade de contar com o excelente acervo fotográfico do Templo para que o leitor tivesse a chance de acompanhar essas transformações, intercaladas com o texto explicativo do próprio dirigente espiritual da Casa, o sacerdote Pai Luiz D’Omolú.

Como diz o texto da Geógrafa Zeny Rosendahl (2018), “o espaço sagrado reflete a percepção do grupo religioso envolvido” e, são, definitivamente, um reflexo da própria história de vida de seus sacerdotes. Esse fato é muito evidente quando olhamos para o que é hoje o TVSL. Como diz o texto do seu livro apresentado nesse trabalho, Pai Luiz construiu a sua própria ritualística. E posso relatar que é exatamente pela construção dessa ritualística, essa síntese característica da religião umbandista que agrega valores e práticas cristãs, kardecistas e das macumbas cariocas, com acréscimo de teorias teosóficas e da cultura Yorubá, que o TVSL tem atraído adeptos e admiradores de uma religiosidade mais universalista.

Mas, acompanhando os já mencionados debates nas redes sociais, há controvérsias. Pai Luiz pode ser considerado um grande inovador, com uma visão própria da Umbanda que apresenta, inclusive, uma ritualística com semelhanças a práticas religiosas do Egito antigo. Quem diria isso em 1988? Hoje, muito dos discursos acompanhados nas redes sociais, criticam essa pluralidade umbandista pela ausência de história e tradição. Há críticas sobre esse “caráter” universalista e pela falta de limites no uso e nas adaptações de práticas afro diaspóricas consideradas ancestrais.

Para determinados perfis das redes sociais, que debatem sobre o tema das religiões de matriz africana, se importamos uma ideia espírita/mística de universo cásmos numa série de

contradições e insuficiências que não dão conta do que seja um terreiro. Por exemplo: o Orixá não deve ser apresentado como uma “força mística universal” porque estaríamos apagando o seu real significado, ou seja, Orixá é, acima de tudo, um ancestral divinizado de um determinado povo de uma região específica da África.

Se a Umbanda tem um histórico, dentro da sua estruturação como religião, como foi apresentado nessa pesquisa, de apagamento de práticas religiosas negras, nos dias atuais, não podemos perder a oportunidade e a atenção quanto aos discursos proferidos dentro dos terreiros. É como diz parte do texto da postagem do perfil @abrindoagira:

“Aquilo que as pessoas têm chamado de Orixá faz sentido em relação àquilo que é Orixá para os Yorubá na diáspora? E se a umbanda é Bantu, faz sentido em relação a Nkisi? E os espíritos? “Linha de trabalho” dá conta dos que eram chamados de “Tatas” até pouco tempo atrás na nossa história? Por que mpemba se chama assim? E Kalunga? Por que é o cemitério e o mar? Uma umbanda pós epistemicídio há de ter como questão principal o questionamento da produção “mainstream” que é pautada principalmente em romances espíritas e tentativas de codificação. É preciso que se vá nos sécs. XIX, XVIII e XVI para entender a umbanda, muito antes de qualquer escritor de manual de “umbanda” que fale de Lemúria e “baixo espiritismo”. [São Paulo], 12 de julho, 2024. Instagram: @abrindoagira. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C9VifAZP6io/>. Acesso em: 11/11/2024.

Entretanto, pesquisadores como Nei Lopes e Márcio de Jagum que publicaram obras sobre a influência islâmica nas religiões afro brasileiras, já relataram a importância dos Malês, negros escravizados de origem islâmica, que foram essenciais na criação da religião da Cabula em solo brasileiro, introduzindo elementos ritualísticos, sufistas, cabalísticos e árabes, presentes também nos primórdios das macumbas cariocas que são as raízes profundas do que hoje conhecemos como Umbanda. Em resumo, não há purismo quando se trata de religiões afro brasileiras.

Essa dissertação buscou demonstrar como a ritualística específica elaborada pelo dirigente espiritual do TVSL, que tem atraído centenas de adeptos e consulentes ao longo desses 36 anos foi diretamente responsável pelas dinâmicas espaciais ocorridas nessa casa espiritual. Pois, foi exatamente com o pensamento em acolher uma assistência a cada ano mais numerosa que Pai Luiz e seus filhos de santo, foram compreendendo as necessidades internas e externas que fossem capaz de dar sustentação às práticas espirituais e, acima de tudo, conforto e segurança para a sua comunidade religiosa.

E quando falamos em segurança, no caso específico, é proteção da vida mesmo, porque no que diz respeito a espaços sagrados de religiões afro brasileiras, a intolerância geralmente vem acompanhada de violência. Um terreiro muito próximo ao TVSL, o Centro Espírita Axé das Almas, foi alvo de depredação na madrugada do dia 13 de julho de 2024, com destruição de inúmeras imagens e utensílios ritualísticos.

A intolerância religiosa ainda é um dos maiores desafios para a construção da coexistência pacífica em várias partes do mundo. Mesmo garantida por lei, a liberdade religiosa não é uma realidade para todas as religiões no nosso país. Prova disso, é que nos últimos anos assistimos um crescimento significativo dos casos de intolerância religiosa no Brasil, notadamente na cidade do Rio de Janeiro.

Segundo o professor da UFRJ e Babalaô Ivanir dos Santos, em sua tese de doutorado “Marchar não é Caminhar: Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de Intolerância Religiosa (1950-2008)”, “observa-se que a intolerância religiosa não é um fenômeno recente no interior da história política, social e religiosa do Brasil. A intolerância religiosa faz parte de um processo dicotômico da dominação social, política e religiosa entre a “boa” e a “má” religião, onde os adeptos das religiões africanas, com suas culturas e suas representações, configuram um mal a ser combatido pelos não-adeptos a estas religiosidades, travado desde o período colonial, a partir do encontro entre a religião cristã e as religiosidades africanas em solo brasileiro” (SANTOS, 2018, p. 41).

Atualmente, ter um espaço destinado a realização de práticas espirituais com as dimensões que ocupa o TVSL não é apenas uma questão de luxo, beleza ou conforto, mas também de segurança. Até o início deste século, o próprio Templo também ocupava alguns espaços públicos como praias, matas, cachoeiras e cemitério, como parte de seus trabalhos ritualísticos, mas aos poucos, exatamente por questões de segurança e também pelo grande número de médiuns envolvidos, o dirigente espiritual, pai Luiz, foi restringindo os trabalhos ao próprio espaço do Templo.

Os membros da comunidade do TVSL, da qual faço parte, tem consciência da grande oportunidade que é possuir um espaço exclusivo para as ritualísticas, quando muitos terreiros nem possuem espaço próprio, pois é difícil, financeiramente, manter um lugar para suas práticas em uma cidade com alto custo de vida como o Rio de Janeiro. Atualmente muitos terreiros utilizam o espaço da União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), criada em 1939, pelo médium Zélio F. de Moraes, no bairro de Todos os Santos, na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, para a realização de seus trabalhos espirituais por não possuírem sede própria. É mais comum do que possamos imaginar.

O futuro do TVSL estará nas mãos de pai Thiago. Em uma conversa, durante a produção dessa pesquisa, sobre os debates nas redes sociais sobre a Umbanda e a importância da religião ter uma maior visibilidade para lutar contra o preconceito e racismo ele declarou:

“Existe um fenômeno aí que eu acho interessante, que são as lideranças de terreiros falando de si mesmas, né? Apresentando-se em primeira pessoa, portanto. Tem todo um trabalho de comunicação... por outro lado nós estamos no meio desse

fenômeno de dividir informações sobre si, dividir os seus próprios pensamentos e de ocupar um certo espaço, em que as pessoas falam e se posicionam ao mundo o que elas enxergam. Mas é um fenômeno contemporâneo, não consigo fazer uma análise mais afastada para saber o que isso significa. É uma comunicação intencional, o que eu leio disso tudo, são pessoas que estão agindo, usando uma ferramenta para defender um ponto. Nesta perspectiva, eu não estou falando de religiões como Umbanda ou de matriz africana, porque elas são muito mais amplas do que essas ações específicas. Nesse caso específico, eu vejo sacerdotes se posicionando publicamente, construindo um lugar de intelectual público, se é que se pode usar essa categoria... construindo-se como uma pessoa de referência e colocando suas proposições, o que eu acho bastante interessante, homens negros assumindo uma postura pública e falando sobre suas crenças, seus sistemas de fé e etc.” (Entrevista realizada no dia 3 de fevereiro de 2024).

Em tempos de mídias sociais e o sucesso da plataforma Umbanda EAD, onde práticas de terreiros são divulgadas e ensinadas via remoto, ter um *Ilê* (casa) ou fazer parte de um *Ilê*, como diz o ponto cantado em dias de festa, é um privilégio.

Seja Kêtu, Angola ou JeJe
 Umbanda e Omolokô
 Ciganos do Oriente
 Foi Olorum quem mandou
 Juntar as forças
 Que é hora de lutar
 Pela religião
 Sem discriminação.
 Ilê, Ilê
 Ilê, Ilê
 Ilê, é pra quem tem fé
 Com a força e a união
 Nós é quem vamos ganhar
 Toda proteção
 De Exú a Oxalá
 Ilê, Ilê
 Ilê, Ilê
 Ilê, é pra quem tem fé
 Mas se você é de um Ilê
 Ou se tem seu próprio Ilê
 Em toda a religião
 Tem que ter amor no coração.
 (Ponto cantado em louvor as Casas (Ilês)).

Figura 42: Oferendas



Fonte: Acervo TVSL.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites no século XIX**. Editora Annablume. São Paulo 2004.
- CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. 2ª Ed. Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2007.
- COSTA, Emília Viotti. **Da Senzala à Colônia**. Editora Unesp. São Paulo, 1997.
- D'ARRUDA, Gisela. **Umbanda Gira**. Pallas. Rio de Janeiro, 2010.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**. Editora Graal. Porto Alegre, RS, 1988.
- FILHO, Mário A. Silva. **Religião Afro-Brasileira**. Editora Lafonte. São Paulo, 2021.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias Africanas – uma introdução**. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2020.
- LUZ, Marco Aurélio. **Do Tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira**. Pallas, Rio de Janeiro, 2002.
- MORAES, Marcelo Alonso. **Espaços da Religião na Cidade do Rio de Janeiro: conflitos e estratégias nas práticas umbandistas**. PPGG/UFRJ, Rio de Janeiro, 2017.
- MOURA, Clóvis; **Sociologia do Negro Brasileiro**. Editora Ática. São Paulo, 1988.
- OLIVEIRA, Etienne Sales de. **Umbanda de Preto velho: a tradição popular de uma religião**. All Print Editora. São Paulo, 2007.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda**. Editora Conhecimento. Minas Gerais, 2008.
- ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. Editora Brasiliense. São Paulo, 1988.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2001.
- ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia Cultural: uma Antologia**. Volume II. Ed. UERJ. Rio de Janeiro, 2013.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhas**. Mórula editorial, Rio de Janeiro 2019.
- SANTOS, Aderaldo Pereira dos. **Arma da Educação: Cultura política, Cidadania e Antirracismo nas experiências do professor Hemetério José dos Santos**. Tese (Doutorado). Orientadora: Irma Rizzini. Coorientadora: Alessandra Frota Martinez de Schueler. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em Educação. Rio de Janeiro, 2019.
- SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. **Marchar não é Caminhar: Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de**

Intolerância Religiosa (1950-2008). Tese (Doutorado) Orientador: Flávio dos Santos Gomes. Coorientador: André Leonardo Chevitarese. Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em História Comparada. Rio de Janeiro, 2018. SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas – uma História do Brasil.** Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2021.

Terreiro de Umbanda é depredado em Maricá, Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-07/terreiro-de-umbanda-e-depredado-em-marica-regiao-metropolitana-do-rio/>> Acessado em: 17/07/2024