

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA PERSPECTIVA UMBANDISTA

THE INTER-RELIGIOUS DIALOGUE IN UMBANDA'S POINT OF VIEW

Alexandre Frank Silva Kaitel¹ Guaraci Maximiano dos Santos²

Resumo: A religiosidade brasileira é plural, apresenta-se sincrética e multifacetada. Apesar disso, a convivência entre organizações e pessoas de diferentes crenças ainda é marcada pelo preconceito, principalmente contra religiões com matrizes africanas. Uma das possibilidades de enfrentamento deste quadro é a implementação de diálogos inter-religiosos. Neste artigo trazemos uma justificativa inicial para o diálogo inter-religioso sob o ponto de vista umbandista.

Palavras chave: Diálogo inter-religioso, Umbanda, Filosofia Ubuntu.

Abstract: The Brazilian religiosity is plural, syncretic and multifaceted. Despite this fact, the coexistence between organizations and people from different beliefs is still marked with prejudice, mostly against religions of African background. One of the possibilities to face this picture is the implementation of inter-religious dialogues. In this paper we present one initial justification to inter-religious dialogues based on Umbanda's point of view.

Key words: Inter-religious dialogue, Umbanda, ubuntu's philosophy.

1) Introdução

O texto que se segue apresenta uma proposta inicial, e original, sobre os fundamentos para o diálogo inter-religioso sobre o ponto de vista umbandista. Partimos da realidade contemporânea brasileira para discutir a importância de ações que possam contribuir para a diminuição do preconceito religioso, destacando as práticas de diálogos inter-religiosos. Depois apresentamos características da Umbanda que justificam as propostas de diálogo, seguidas de breve problematização da proposta a partir de algumas objeções apontadas a nós em conversas realizadas com líderes religiosos e estudiosos da Umbanda.

¹ Psicólogo e mestre em Psicologia pela UFMG. Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. MEDIUM umbandista. afskaitel@gmail.com

² Psicólogo e especialista em Psicanálise e Direito (Newton Paiva) e em Direito Público (Newton Paiva/Anamages). Mestre e doutorando, bolsista FAPEMIG, em Ciências da Religião pela PUC Minas. Sacerdote candomblecista na Nação de Angola, tradição Bantu, rei de congado e umbandista. gmspico@gmail.com

Os autores, um sacerdote e um médium umbandista, de diferentes centros, não são porta vozes da religião. A Umbanda não tem uma organização central, cada centro tem autonomia para decidir sobre seu funcionamento. A proposta que apresentamos é uma das visões possíveis, e precisa ser complementada por outros olhares umbandistas.

2) Contexto contemporâneo

Na contemporaneidade, as sociedades ocidentais funcionam de forma complexa. Percebe-se a inter-relação e interdependência cada vez maior entre os fenômenos físicos, biológicos, psicológicos, socioculturais e religiosos que permeiam a existência humana. Atualmente discute-se, nas mais variadas esferas de saberes, como implementar políticas públicas e ações sociais nessa sociedade multicultural, plurirreligiosa e globalizada.

Entre as discussões que exigem reflexões mais acuradas está a discussão sobre o preconceito e o encontro inter-religioso. O Brasil é um país onde convivem religiões das mais diferentes matrizes e, embora a grande maioria da população se defina como cristã (católica ou protestante), a religiosidade brasileira se desenvolveu de forma sincrética, se fazendo comuns bricolagens individuais de crenças e múltiplas pertenças religiosas. Este sincretismo, entretanto, não foi suficiente para reduzir consideravelmente a existência de intolerância, preconceitos e atos de agressão inter-religiosa. Ainda que a Constituição Brasileira de 1998 proponha o combate ao racismo e a preconceitos de todas as ordens, e determine que suas práticas são crimes inafiançáveis e imprescritíveis, sujeitos à pena de reclusão, faltam garantias legais e funcionais para algumas expressões religiosas não sejam cerceadas nos espaços urbanos da sociedade brasileira contemporânea.

A intolerância é baseada no pré-conceito e pode levar à discriminação, à violência e até à morte, em casos extremos. Formas comuns de intolerância incluem ações discriminatórias contra instituições religiosas e seus fiéis, demonização de religiões minoritárias e tratamento desigual dado pelo Estado laico a diferentes religiões. Outras formas de intolerância, mais subjetivas e sutis, acontecem quando os sujeitos sociais se fecham ao diálogo com religiões diferentes da sua, quando as concebem como atrasadas e falsas, mesmo que não sejam cometidos atos de violência explícita.

Segundo SANCHIS (2012) a quebra da predominância religiosa católica abriu possibilidade de transformação real no grande universo sócio religioso cultural nacional. Essa quebra se percebe principalmente no aumento da religiosidade cristã protestante e dos sem
[revista Último Andar (ISSN 1980-8305), n. 32, dezembro de 2018]

religião, e na participação de pessoas vinculadas a religiões mais tradicionais em práticas místicas da nova era. A esse respeito há de se considerar que apesar do fim da hegemonia católica continua a existir uma predominância do cristianismo, com o conjunto dos membros das religiões católica e protestantes correspondendo a 86,8% da população brasileira (TEIXEIRA, 2013). Ainda que consideremos que o número de frequentadores das religiões espiritualistas, espiritismo kardecista e religiões com matrizes africanas, seja artificialmente diminuído pela falta de perguntas sobre duplas vinculações e múltiplas pertenças no Censo temos que reconhecer que, apesar de sua importância simbólica para a cultura brasileira, o pequeno número de membros das referidas religiões as colocam em uma posição minoritária.

As religiões de matrizes africanas são, no Brasil, o principal alvo de preconceitos religiosos. A cada três dias uma queixa de intolerância religiosa chega à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. No ranking das denúncias por intolerância religiosa, entre 2011 e 2014, encontramos que a intolerância às religiões de matrizes africanas são as campeãs em denúncias totalizando 75, seguidas pelas manifestações cristãs evangélicas com 58, espíritas com 27 e católicas na casa dos 22 registros (Folha de São Paulo, 27/06/2015). Dados mais atuais, de 2015 ao primeiro semestre de 2017, mostram que foi registrada uma denúncia a cada 15 horas (Estado de São Paulo, 12/11/2017). Estes números se tornam ainda mais significativos quando levamos em conta que, de acordo com o Censo de 2010, as religiões de matriz africanas não correspondem nem a 5% da população (TEIXEIRA; MENEZES, 2013) e mesmo assim são campeãs de denúncias.

Na contemporaneidade instaurou-se uma crise de sentido, provocada, por um lado, pela dilapidação dos sistemas tradicionais de valor que nos norteavam (ligados principalmente, no ocidente, à religião cristã, ao modo de produção capitalista e à família burguesa) e por outro pela vontade de sentido que constitui a vivência humana. Para responder a essa crise de sentido surge uma tendência de retorno do sagrado. Assim, o ser humano contemporâneo se percebe frente à tarefa de se constituir frente à crise de sentido, influenciado por um mundo em constante transformação e onde coexistem sistemas de valores diferentes. Um mundo complexo e multifacetado.

É característica da sociedade contemporânea brasileira, e em menor escala das sociedades ocidentais contemporâneas, a presença de múltiplas crenças coexistindo em um mesmo espaço geográfico. As pessoas teriam acesso a essas crenças divergentes, e formariam sua própria bricolagem individual de crença. Na pós-modernidade o trânsito religioso e a múltipla pertença religiosa são possibilidades reais de vivência da religiosidade humana.

SANCHIS (2012) afirma que no Brasil coexistem afirmações identitárias claras e porosidade identitária religiosa, e que o Brasil possui uma identidade/projeto que busca que as múltiplas identidades não se percam nem se misturem, que possam se enriquecer criativamente. Para ele foi essa tendência que permitiu o surgimento da Umbanda. O autor entende que a Umbanda, uma das únicas religiões que se apresenta como sincrética e que trata este sincretismo como vantagem e não como perda da pureza da religião original, é símbolo desta abertura a múltiplas identidades. Ajuda nisso o fato de a Umbanda não ser religião de conversão, as pessoas não precisam se converter à Umbanda para participarem de seus rituais.

Diante à carência de sentido e à pluralidade de opções religiosas existentes, o sujeito pode responder se abrindo às diferenças ou adotando posturas fundamentalistas. As posturas fundamentalistas se ligam a duas estratégias defensivas: na primeira “ocorre um fechamento comunitário, é a estratégia do gueto. No segundo caso, mais ameaçador, adota-se a estratégia da cruzada, ou seja, o caminho da reconquista da sociedade em nome da tradição religiosa particular” (TEIXEIRA, 2007, p.13). A estratégia de gueto se apresenta quando as pessoas restringem seus vínculos de amizade às pessoas que professam a mesma fé, na restrição a qualquer manifestação artística não religiosa, na proibição de frequentar celebrações de outras religiões. A estratégia da cruzada aparece na implementação e manutenção da guerra santa, iniciada por algumas igrejas pentecostais televisivas na década de 1980, que pretende denegrir e demonizar outras religiões na tentativa de aumentar o número de seus fiéis. Essa segunda estratégia pode facilmente descambar para atos de violência, tanto simbólica quanto física, como temos visto com frequência na sociedade brasileira atual.

No dizeres de CAMURÇA (2013), as mudanças contemporâneas são provenientes do novo padrão de funcionamento humano, com o incremento do individualismo e as mudanças dele decorrentes na prática, adesão e sentimento de pertença religiosa. As escolhas religiosas passam a se orientar pela prerrogativa, não da filiação, mas sim, da praticidade e emergência da nova subjetividade individualizante colocada pela vida moderna. O ser humano contemporâneo transita entre as várias religiões buscando a que mais atende suas demandas atuais, que podem incluir desde uma permissividade maior ao sexo até uma proximidade maior de casa facilitando o acesso, mesmo que isso implique na perda de vínculos comunitários com sua religião de origem. Se ganha em liberdade e adequação da religião à subjetividade individual, mas se perde em espírito comunitário cooperativo. Tudo isso matizado por um ambiente de competição e mercantilização da religião e pelo percurso vivencial e social dos fiéis.

Para PIERUCCI (2011) o que muda, de modo geral, é também a relação do fiel com sua instituição religiosa e social de referência. Nesta relação é o polo da subjetividade, da experiência pessoal, que passa a assumir a primazia. Assim podemos entender que o campo religioso brasileiro na contemporaneidade é um nicho de potencialidades fomentado pelas agruras, sonhos, necessidades e urgências do ser humano moderno, que monta uma bricolagem individual de crenças e práticas religiosas permeáveis a modificações decorrentes das influências internas e ambientais. O ethos do presente, mais do que o compromisso com o futuro; a supervalorização das sensações físicas e sentimentos, mais do que dos valores perenes, e uma teologia da prosperidade que entende o ganho financeiro como marca dos ungidos são marcas dessa nova religiosidade.

Outra característica da religiosidade moderna é a possibilidade da existência de grande pluralidade de religiões. Para o autor “as leis sobre a liberdade religiosa e a tolerância recíproca entre os diferentes grupos religiosos são consideradas precursoras da democracia moderna” (HABERMAS, 2003 apud MARIANO, 2007, p. 120). Nesse contexto surge no Brasil um movimento de emergência de políticas governamentais, de inclusão social, igualdade racial, liberdade de expressão e tolerância religiosa.

Podemos exemplificar esse movimento pela promulgação da portaria nº18, de 20 de janeiro de 2014, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República do Governo Federal que considera as previsões constitucionais referentes à inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença; nos termos da Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça/cor, religião dentre outros e da Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, que institui o dia nacional de combate à intolerância religiosa (SDH/PR. 2014). Tendo a mesma em seu texto como art. 1º a instituição do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa, no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República - SDH/PR, com a finalidade de promover o reconhecimento e o respeito à diversidade religiosa e defender o direito ao livre exercício das diversas práticas religiosas, disseminando uma cultura de paz, de justiça e de respeito às diferentes crenças e convicções, o que nos remete a buscar entender algumas singularidades na realidade dos segmentos religiosos com matrizes africanas, no campo da diversidade e da valorização dessas culturas religiosas.

A saber, dentro da atual proposta administrativa do governo federal, foram extintos vários ministérios como, por exemplo, das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e o dos Direitos Humanos. Com efeito, a SEPPIR sobrevive sob o caráter de Secretaria Especial

de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, subordinada ao Ministério da Justiça e Cidadania.

3) Diálogo inter-religioso.

A postura de abertura às diferenças cria situação propícia para diálogos inter-religiosos, entre religiões e outros grupos sociais. QUEIRUGA (2007) afirma que no mundo atual há, mais do que em qualquer outra época, um contato entre as religiões. O autor acredita que “todas as religiões podem sair ganhando de um encontro honesto, aberto e respeitoso com as demais” (QUEIRUGA, 2007, p.138). Essa visão da globalização, amplamente positiva, é matizada por outros autores como PANASIEWICK (2003), VIGIL (2006), MARIZ (2013) e BERKENBROCK (2015) que de forma particular, em suas linhas de pesquisas, percebem um movimento de aumento da intolerância como forma de se defender das mudanças inerentes ao contato com o novo e da ansiedade provocada por essas mudanças, caracterizadas com uma crise se sentido característica da atualidade.

PANASIEWICK (2003) afirma que o diálogo inter-religioso se apresenta hoje às tradições religiosas tanto como um desafio quanto uma possibilidade. Para o autor o diálogo inter-religioso tem dois objetivos: 1) ampliar a concepção de Deus presente em cada tradição religiosa (ad intra). “A maneira com que um apresenta sua experiência do transcendente pode possibilitar ao outro despertar uma presença real, mas adormecida, do Mistério Divino” (PANASIEWICK, 2003, p.40); 2) o diálogo inter-religioso visa propiciar mais vida para a humanidade. “O encontro entre tradições religiosas carrega consigo uma exigência ética que é a de promover a vida e a paz, sobretudo para as comunidades que participam do diálogo” (PANASIEWICK, 2003, p.40). Para alcançar esses objetivos é fundamental ter clareza de que o diálogo inter-religioso não visa à conversão, mas ao encontro.

PANASIEWICK (2003) apresenta quatro níveis de encontro inter-religioso, com suas respectivas formas de diálogo: a) nível existencial: presença e testemunho. Diz respeito à convivência com membros de religiões diferentes em ambientes não religiosos. Admirar uma pessoa e descobrir que ela é de uma religião específica pode provocar a aproximação subjetiva com essa religião. b) nível místico: oração e contemplação. No nível místico as pessoas são chamadas a participar dos rituais de outras religiões. c) nível ético: libertação e promoção do ser humano. O nível ético é o nível do diálogo “das ações e da colaboração com objetivos de caráter humanitário, social, econômico e político que se orientem para a

libertação e promoção do homem” (PANASIEWICK, 2003, p.47). d) nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos a partir do diálogo entre especialistas, estudiosos e líderes religiosos.

No diálogo entre religiões, VIGIL (2006) afirma que as pessoas podem utilizar três formas diferentes de valorar as outras visões frente à própria visão religiosa: formas exclusivistas, inclusivistas e pluralistas. A postura exclusivista é aquela que afirma que só a própria crença propicia a salvação (crença) e/ou reflete com clareza a verdade. O exclusivismo contraindica vivências de diálogo inter-religioso, já que não haveria nada a se aprender com religiões diferentes.

O inclusivismo inclui as religiões de mesma base, por exemplo, todas as religiões cristãs, no rol das possibilidades de salvação. Além disso, alguns pensadores incluem também religiões não cristãs, pois elas teriam um cristianismo anônimo que manteria características cristãs sem nomeá-las desta forma. No inclusivismo já se abre a possibilidade de diálogos com religiões com matrizes africanas, apesar de um olhar que ainda as percebe como menos desenvolvida que as religiões cristãs majoritárias. A terceira postura é a do pluralismo. O pluralismo, surgido na década de 1970 dentro do contexto cristão, afirma que a salvação está em Deus, e que cada cultura configura este Deus de uma forma diferente. Assim, todas as religiões, apesar de não serem iguais, seriam verdadeiras, pois ofereceriam uma leitura (parcial) do divino. É esta visão que embasamos nossa proposta de diálogos inter-religiosos de outras religiões com a Umbanda.

MARIZ (2013) aponta que as religiões tradicionais mais conservadoras e também o campo pentecostal e carismático tendem a se relacionar com as religiões com matrizes africanas através da demonização (que incide também sobre as religiões da Nova Era). Setores mais intelectualizados das religiões cristãs, por outro lado, procuram dialogar com essas religiões, e acabam por incorporar algumas vivências místicas dessas novas religiosidades como forma de reavivar sua fé. Exemplos são as missas congas, que incorporam ao ritual da missa católica aspectos simbólicos das religiões com matrizes africanas, e os reisados, onde catolicismo popular e religiões com matrizes africanas estão igualmente representados.

Vale a pena ressaltar que os teóricos citados acima são vinculados ao cristianismo, e que falta uma justificativa para o diálogo a partir das religiões com matrizes africanas. Mesmo BERKENBROCK (2015), que fala dos aspectos doadores de sentido da religião dos Orixás e aponta para possibilidades de diálogo inter-religioso com essas religiões, o faz utilizando a [revista Último Andar (ISSN 1980-8305), n. 32, dezembro de 2018]

perspectiva da Teologia da Libertação. É essa lacuna que pretendemos preencher, parcialmente, neste trabalho.

4) Umbanda e sua fundamentação para o diálogo inter-religioso.

Surgida em Niterói (RJ) no ano de 1908, a Umbanda é marcada pelo sincretismo religioso, sendo influenciada por religiões de matrizes africanas, europeias e ameríndias (CORRAL, 2010; SARACENI, 2010). A Umbanda se fundamenta na crença da convivência e comunicação entre seres humanos encarnados (vivos) e entidades (espíritos desencarnados, encantados e Orixás), e na evolução espiritual como processo contínuo. Assim como, fundamenta-se na crença das inter-relações entre seres humanos e Orixás, seres divinos associados à natureza e que acompanham e assistem os seres humanos em seu processo de desenvolvimento contínuo durante múltiplas encarnações.

Os princípios básicos da Umbanda são o amor, a fé e a caridade. A caridade, motor de evolução espiritual, é praticada tanto pelos espíritos (seres humanos desencarnados) que aconselham, benzem, dão passes e outros tratamentos energéticos às pessoas que frequentam os centros, quanto pelos médiuns, que doam seu tempo e energia e funcionam como equipamentos através dos quais os espíritos, encantados e Orixás se comunicam (CORRAL, 2010; SARACENI, 2010). Segundo MONTERO (1999), a Umbanda é uma forma de adequação da religiosidade africana às exigências da racionalidade urbana industrial. Assim percebe-se uma característica híbrida, com exigência da modernidade. Vale ressaltar que os estudos atuais sobre a Umbanda, apontam para um resgate e ressignificação positiva dos valores africanos na sociedade urbana.

A religião umbandista tem como objetivo principal a prática da caridade e, através dela, a evolução espiritual dos que participam do processo religioso. Ademais, não é necessário se converter para ir a um centro de Umbanda e receber auxílio. Esta é uma primeira característica que acreditamos sustentar a prática de diálogos inter-religiosos, pois diálogos desse tipo pressupõem o respeito à validade da religião do outro, em uma postura pluralista. Não é possível o diálogo quando o foco é a conversão. Esta característica facilita principalmente o nível místico do diálogo, visto que ao ir a uma celebração religiosa umbandista a pessoa não é constrangida a abandonar sua religião de pertencimento.

Marcada pelo sincretismo e pela múltipla pertença religiosa, características da religiosidade brasileira contemporânea, a Umbanda, em sua constituição e prática, entende que o trânsito religioso é algo natural e até desejável, pois enriquece o contato com o sagrado.

Pode-se argumentar, seguindo BOECHAT (2014), que nas sociedades ocidentais contemporâneas, nomeadas por ele como sociedades da informação, todas as religiões possuem algum grau de sincretismo. As religiões e seus membros se encontram no mundo globalizado e acabam por ter algum grau mútuo de influência.

No que tange as religiões afro-brasileiras e o catolicismo, SANCHIS (1997) postula que são:

Dois mundos diferentes na sua raiz, na sua intencionalidade simbólica, na ordenação de suas relações humanas que eles inspiram, mas profundamente - e diferencialmente, conforme os meios, os lugares, as histórias segmentárias - contaminados um pelo outro, tanto pelo nível da visão de mundo quanto no etos, impossível abstrair as religiões africanas no Brasil de certa impregnação “católica”, impossível imaginar nosso catolicismo despido de ressonância africanas. Matrizes primordiais, estas, mas às quais outras se juntarão no decorrer de toda a história do Brasil (SANCHIS, 1997 p. 106).

Entretanto, a maioria das religiões não reconhece oficialmente esse sincretismo. A Umbanda, por outro lado, se nomeia como sincrética e trata o sincretismo como característica positiva, ligada à formação da cultura e população brasileiras. Reconhecendo-se devedora das religiões que a antecederam, é natural que respeite essas religiões. Assim, nada mais lógico que se abra ao diálogo com as religiões percebidas como suas principais influências: os candomblés, o espiritismo kardeciano, o catolicismo, as pajelanças e as religiões orientais.

ORTIZ (1976) apresenta a Umbanda como uma religião tipicamente brasileira, surgida através de uma releitura de classe média branca de elementos religiosos negros, brancos e índios. O autor aponta que nas décadas de 1920 e 1930 surgem terreiros de Umbanda no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul onde sacerdotes de orientação kardecista começam a utilizar elementos de origem africana em suas religiões. A Umbanda surge em um contexto social de crescente urbanização e industrialização. Segundo o autor, os cultos umbandistas mantêm parte da estrutura dos cultos de Candomblé, ambos sendo centrados na possessão ocorrida em estado de transe. Outras características em comum são a hierarquia, a organização geográfica em terreiros, o vocabulário.

Na direção oposta, o autor aponta a doutrina de evolução espiritual, de inspiração kardecista, e características culturais de classe média branca, como as vestes brancas e a valorização da ciência que leva a uma roupagem pseudorracionalista da religiosidade. NEGRÃO (1993) aponta que na Umbanda se mesclam raízes negras e ética cristã em uma religião que possui leitura encantada do mundo e princípios pragmáticos ligados à caridade. A visão encantada diz da inter-relação entre os mundos visível e invisível, e das possibilidades

de práticas mágicas modificarem o que acontece no mundo visível. A caridade, princípio básico, suplanta inclusive a parte doutrinária da religião umbandista.

A Umbanda propõe o acolhimento de vivos e não vivos provenientes de substratos minoritários (em termos de poder) da sociedade. A incorporação de espíritos que foram, em alguma de suas encarnações (ou que para reforçar a simbologia da simplicidade se nomeiam como) espíritos de escravos (pretos velhos), indígenas (caboclos), crianças (erês), pessoas ligadas à vivência “da rua” e/ou a profissões pouco valorizadas (guardas, policiais, ciganos, prostitutas, malandros, boiadeiros, marinheiros) e migrantes (baianos e nordestinos) reforçam a integração de aspectos negligenciados da formação identitária do povo brasileiro (LAGES, 2003), tanto quanto aspectos arquetípicos pouco valorizados da personalidade dos umbandistas (LAGES, 2003; LAGES, 2007). Essa postura acolhedora é vantagem para o diálogo inter-religioso, principalmente para pessoas que carregam algum estigma social e/ou que trabalham na direção de uma sociedade mais inclusiva e menos preconceituosa.

Outro princípio fundamental para a compreensão da religião umbandista é o do panteão dos orixás, que aponta para a necessidade de se estabelecer uma relação de respeito com a natureza. Visto que, nas inter-relações entre os seres vivos - entendendo-se estes como os vegetais, minerais e os recursos hídricos, além dos seres humanos e animais - é onde se manifesta para a Umbanda o sagrado, o princípio da tangível e intangível vida. Nesse sentido, esse princípio se choca com a postura capitalista, predatória dos recursos naturais. A consciência ecológica cresce na contemporaneidade, e pode ser o ponto de encontro entre pessoas e organizações com preocupações ambientalistas e a Umbanda.

Segundo RAMOS (2001), a Umbanda surge como produto das manifestações como o Calundu, a Cabula e os Candomblés de Caboclos, celebrações bantu-angolesas praticadas no nordeste e no sudeste brasileiro. Para ele a Macumba carioca foi precursora e última influência para a prática umbandista. Segundo Yêda de Castro, assessora técnica de línguas africanas do museu de Língua Portuguesa em São Paulo, 75% dos escravos trazidos à força para o Brasil na época da escravidão eram Bantu³ (apud FUENTES, 2014, p.183).

CANTARELA (2013) afirma que a Umbanda mantém características da religiosidade tradicional africana:

[...] a presença do sagrado em todas as coisas, relação harmônica entre a arquitetônica do mundo visível e a do invisível, a relação dinâmica entre os vivos e os mortos, o acesso às sucessivas etapas do amadurecimento técnico e humano

³Bantu, banto ou bantú: Há várias formas de grafia desta palavra, todas significando o grupo linguístico presente na porção subequatorial do continente africano, que abrange vários países, por exemplo, Angola, República do Congo e Moçambique, segundo os autores de referência.

baseado nos processos pedagógicos de afiliação e de iniciação, a construção identitária alicerçada sobre o sentido do comunitário (CANTARELA, 2013, p. 99-100).

Com feito, a Umbanda como religião legitima a expressão do sagrado transmigrado de África para o Brasil, o qual se institui religiosamente de forma híbrida numa perspectiva de não só garantir a expressão dos cultos africanos, mas como também, os seres humanos religiosos, suas identidades miscigenadas e do sagrado que nestes se manifestam, isto, por meio da dialógica comunitária de elementos espirituais de matrizes diferentes.

Uma influência da cultura e religião tradicional africana que se faz presente na Umbanda, e em menor escala na cultura brasileira como um todo, é a filosofia Ubuntu. Apesar de a palavra *Ubuntu* não ter uma tradução específica para o português, ela pode ser retratada pela ideia de que as existências estão conectadas entre si e que há uma inter-relação entre elas que as justificam simultaneamente. A saber, a palavra Ubuntu vem da língua africana falada pelos Zulus, uma das línguas do ramo Bantu, e significa que uma pessoa é uma pessoa (ou se torna uma pessoa) através do contato com as outras pessoas.

Os Zulus são um povo que habita a África sub-equatorial, vivendo hoje em territórios correspondentes à África do Sul, Lesoto, Suazilândia, Zimbábue e Moçambique. No século XIX os Zulus, organizados em clãs, construíram um reino africano extenso e poderoso, chegando a oferecer resistência à colonização europeia no sul da África. Foram vencidos pelos ingleses no final do século XIX.

Segundo RAMOSE (1999, p.2) “[...] *ubu-ntu* é uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de tradição banta. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia”. Nesta perspectiva, a ontologia se caracteriza pelo estudo da natureza comum que é inerente a todos e a cada um dos seres e a epistemologia, pelo estudo científico que trata dos problemas relacionados com a crença e o conhecimento, sua natureza e limitações, que se apresentam como características de uma realidade única dos povos do sul da África.

A filosofia Ubuntu baseia-se na ideia central que somos seres-com-outros, em um fluxo de relações que define nossas identidades como plurais e processuais. Somos seres plurais, pois cada relação com outros seres nos define parcialmente, o que vai contra a ideia ocidental moderna de indivíduos autônomos e sós no mundo; e processuais, pois cada vivência relacional nos modifica, o que contradiz a ideia de estrutura de personalidade imutável apontada por algumas teorias psicológicas. “A percepção de ubuntu sobre o outro nunca é fixa ou rigidamente fechada, mas ajustável ou em aberto. Ele permite que o outro seja, torne-se” (FUENTES, 2014, p.191). Esses outros com os quais nos relacionamos não

incluem apenas outros seres humanos vivos, se abrindo também para os que ainda não nasceram e para os relacionamentos com os ancestrais divinizados, os Minkisi⁴.

Sendo seres-com-outros, precisamos, de acordo com a filosofia Ubuntu, estabelecermos relações de respeito e compaixão, e construir sociedades em que regras de conduta sociais cooperativas se sobreponham às competitivas. Isto vale também para as expressões religiosas. Religiões e religiosos precisam estabelecer relações respeitadas e cooperativas entre si, e o diálogo inter-religioso é um dos caminhos para isso. A filosofia Ubuntu pode servir “para resgatar uma parte da alma brasileira que poderia nos ajudar a superar esse individualismo ocidental” (FUENTES, 2014, p.188).

Assim como acontece no diálogo inter-religioso em seu nível ético, a filosofia Ubuntu nos coloca frente à necessidade de trabalharmos juntos para construir um mundo mais solidário e menos desigual. E assim como acontece no nível teológico do diálogo inter-religioso, nos impele a nos abirmos para adentrar respeitosamente no mundo religioso dos outros, e a convidá-los para adentrar no nosso. Nesta relação acabamos por nos modificarmos, modificarmos o outro, e modificarmos as religiões no sentido de enriquecê-las com aspectos do sagrado que são mais aparentes em outras religiões com as quais se dialoga.

“Ubuntu é abertura ao diálogo e leva em consideração um tipo de particularidade, e também individualidade e historicidade que nos poderá ajudar a criar acordos baseados em critérios comuns. Que esse consenso, verdadeiramente trabalhado, nos inspire também a nos expor aos outros para encontrar a diferença. Para aprendermos a lidar com as diferenças na e da humanidade, da sua, e de cada um, a fim de nos informar e enriquecer a nossa própria humanidade” (FUENTES, 2014, p.189).

5) Diálogo inter-religioso, proposta ingênua?

Nas práticas de diálogo inter-religioso que temos implementado em Belo Horizonte, como parte fundamental do funcionamento do grupo de estudos do qual participamos no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, o REPLUDI – Religião, Pluralismo e Diálogo, ouvimos de alguns líderes religiosos ligados às religiões com matrizes africanas que nossa proposta de diálogo inter-religioso era ingênua.

⁴Minkisi: palavra plural de N’kisi, oriunda do dialeto Umbundu, Kimbundue Kicongo, usada para designar as divindades originárias do panteão de tradição Bantu (povos pertencentes à região subequatorial do continente africano). Palavras análogas a Orixás/Orixá, pertencentes ao dialeto Yorubá.

Os líderes religiosos apontam duas questões pertinentes: a) a hegemonia católica nos processos de diálogo inter-religioso existentes e o papel coadjuvante ocupado pelas religiões tradicionais de terreiro; b) a disputa de poder ocultada por propostas de diálogo.

Entendemos, inspirados em FOUCAULT (1979), que toda relação social é permeada por uma relação de poder. Para o autor o poder não é algo que se tem posse, como um objeto, e sim algo que se exerce. O poder circula na sociedade através de dispositivos e mecanismos (como a polícia, a mídia, o saber científico-disciplinar) que vão se modificando com o passar dos anos, modificando também a divisão situacional de poder entre indivíduos, organizações e classes sociais. Assim, nos diálogos inter-religiosos, estaria sempre presente uma negociação de poder, mesmo que implícita.

Um de nossos papéis como cientistas da religião seria o de desvelar essas relações, e mais que isso, o de estabelecer situações sociais onde o poder possa deslizar para os grupos minoritários na busca de uma sociedade menos desigual. Uma das ações que utilizamos para desvelar essas relações de poder é a exigência que, no diálogo com as religiões de matrizes africanas, os sujeitos do diálogo participem de celebrações dessas religiões (nível místico do diálogo). Fazendo isso diminuimos uma postura de pseudoabertura, onde até se pode conhecer a religião do outro, mas não celebrar junto com ele. Muitos atravessamentos institucionais se fazem claros nessa hora, com algumas pessoas dizendo que mesmo que quisessem participar de celebrações religiosas da Umbanda ou Candomblé suas organizações religiosas os impediam de fazê-lo.

Quanto à hegemonia católica, ela realmente existe; em parte por ser a religião com maior número de adeptos no Brasil, por grande número dos buscadores do diálogo inter-religioso ser vinculados à religião católica, e pela justificação teórica para o diálogo vir principalmente de teologias cristãs. Mesmo assim, entendemos que vale a pena correr os riscos de dialogar com o objetivo de diminuir os preconceitos religiosos, que como apresentamos, incide preferencialmente sobre as religiões com matrizes africanas. Este texto que apresentamos é uma tentativa inicial de criarmos uma justificativa umbandista para o diálogo, de maneira a não ficarmos dependentes de justificativas advindas de outras religiões.

6) Considerações Finais

A sociedade brasileira contemporânea, com suas características multiculturais e sincréticas, coloca em contato pessoas de diferentes religiões em um ambiente ao mesmo tempo secular e místico. Surge nesse contexto o desafio de produzir encontros respeitosos e

de crescimento mútuo, e de diminuir o preconceito e a intolerância religiosa ainda presentes em nossa cultura. O diálogo inter-religioso é uma das propostas para o tratamento dessas questões.

A Umbanda, religião brasileira com matrizes africanas, ameríndias e europeias, está no rol das religiões que mais sofrem preconceito. Este fato, por si só, poderia justificar a participação de seus membros em diálogos inter-religiosos como forma de autoproteção e proteção da religião. É uma postura válida, mas ainda parcial. Uma comunidade mais aberta e cooperativa é boa para a grande maioria de seus membros, não apenas para aqueles que momentaneamente se encontram em posições sociais de menor poder. A construção de uma sociedade mais igualitária é (ou deveria ser) objetivo de muitos.

As religiões com matrizes africanas, entre elas a Umbanda, por conviverem em um ambiente hostil e preconceituoso, acabaram por desenvolver uma sensibilidade especial ao tema. Essa sensibilidade pode ser colocada a serviço de todos, religiosos ou não, na construção de uma sociedade com mais traços Ubuntu. Uma vez que a filosofia Ubuntu, bem como sua prática, “[...] tenciona ir além do individualismo apontando, sobretudo, para a necessidade de uma ética-política da relação com o Outro, de uma moral social, entendida como um o ponto de equilíbrio entre o eu e o nós” (JIMICA, 2016, p.7).

Neste sentido, a ideia ao escrever o artigo foi apontar uma contribuição, inicial e incompleta, para a construção de uma justificativa para o diálogo inter-religioso de um ponto de vista umbandista, não só religioso, mas também, existencial e ético no que tange as relações interpessoais cotidianas dos fiéis e adeptos das diferentes religiões e na perspectiva da promoção destes nas esferas humanitária, social, econômico e política como via de resgate da liberdade de culto pelo véis da cultura de paz. Contribuição esta que está aberta e a procura de outros pontos de vista que possam enriquecê-la, complementá-la e/ou problematizá-la.

Referências Bibliográficas

A cada três dias, governo recebe uma denúncia de intolerância religiosa. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

BERKENBROCK, Volney J. Religiões de matriz africana e cristianismo: um diálogo possível? *Revista ihu on-line*. 2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/549028-religoes-de-matriz-africana-e-cristianismo->

[um-dialogo-possivel-entrevista-especial-com-a-volney-j-berkenbrock](#)>. Acesso em: 10 out. 2017.

BOECHAT, W. *A Alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CAMURÇA, Marcelo A. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidação, tendências e perplexidades. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 63-88, 2013.

CANTARELA, Antônio G. Traços do proprium cultural africano e sua relação com o sagrado. *Horizonte – revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 88-108, jan./mar. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p88>> Acesso em: 31 jan.2016.

CORRAL, Janaina A. *As Sete Linhas da Umbanda*. São Paulo: Universo dos livros, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FUENTES, L. A. Tornar-se o que se é no sentido da filosofia ubuntu africana e o sentido para a individuação na e da cultura brasileira. In BOECHAT, W. *A Alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p.171-193.

JIMICA, Camilo José. O cuidado de si em Foucault e a possibilidade de sua articulação com a categoria "Ubuntu" na filosofia africana de Severino Elias Ngoenha. 2016. 259 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Rio Grande Sul, 2016. Disponível em:<[http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7208/2/TES CAMILO JOSE JIMICA COM PLETO.pdf](http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7208/2/TES_CAMILO_JOSE_JIMICA_COM_PLETO.pdf)>. Acesso em 20 ago. 2018.

LAGES, SONIA. R. C.. Entre Iracema e a Pomba-gira Maria Padilha - a trajetória criativa da psique. *Revista Mandrágora*, São Bernardo do Campo - SP, v. 1, p. 1-7, 2007

LAGES, SONIA. R. C.. *Exu - Luz e sombras - um estudo psico-junguiano da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

MARIANO, R. *Pentecostais em ação: A demonização dos cultos afro-brasileiros*. In: SILVA, V. G.da. (Org). *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. 1ª ed. São Paulo: Edusp, 2007, v. 1, p. 119-147.

MARIZ, Cecília. *Instituições tradicionais e movimentos emergentes*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

MONTERO, Paula. *Dilemas da cultura brasileira nos estudos recentes sobre as religiões*. In: Sergio Miceli. (Org.). *O que ler nas ciências sociais no Brasil*. São Paulo: ANPOCS, 1999, v. 1, p 327- 367.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. *Tempo Social Revista de Sociologia da USP*, vol. 5, p. 113-122, 1993.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. *Cadernos CERU*, vol. 9, p. 119-125, 1976.

PANASIEWICK, Roberlei. *Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã*. Belo Horizonte: Revista Horizonte, v. 2, n. 3, p. 240-261, abr./jun. 2003. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/597/624>>. Acesso em: 02 ago. 2016.

PIERUCCI, A. F. *Ciências sociais e religião: A religião como ruptura*. In: Teixeira F.; Menezes R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p.17-34.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O encontro entre as religiões*. In: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. (Série Memória brasileira).

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Tradução de Arnaldo Vasconcellos. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. (1-12). Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

RESK, Felipe; TOMAZELA, José Maria; COTRIM, Jonathas. *Brasil registra uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas*. O Estado de São Paulo. 12 nov. 2017. Disponível em: <<https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-registra-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-horas,70002081286>>. Acesso em: 19 ago. 2018.

SANCHIS, Pierre. *O campo religioso contemporâneo no Brasil*. In: ORO, A. P.; STEIL, C. (org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-115.

SANCHIS, Pierre. *O “som Brasil”: uma tessitura sincrética?* In MASSIMI, Marina. *Psicologia, cultura e história: diálogos em perspectivas*. RJ: Outras Letras, 2012.

SARACENI, Rubens. *Código de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. *O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 9-24, 2007.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 17-36, 2013.

VIGIL, José M. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.