

TERRA ALHEIA NÃO É MORADA:

Diálogos entre as filosofias africanas e a Umbanda

Adilson Meneses da Paz¹

Luis Carlos Ferreira²

Terra alheia não é morada
Terra alheia não é morada
Adeus meus camaradas
Adeus que eu vou me bora
Terra alheia não é morada
Terra alheia não é morada³

Resumo: O presente artigo, visa a compreender as linhas de fugas dialógicas entre as duas expressões de produção de sentidos: a Umbanda e as Filosofias Africanas na relação com a cosmovisão africana. Para isso, partiremos da filosofia africana, precisamente a filosofia de Elungu P. E. A., *Tradição Africana e Racionalidade Moderna* e a de Severino Elias Ngoenha, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Perspectiva Filosófica-africana do Problema Ecológico*; e também da Umbanda. Neste sentido, buscamos entender como o modo de vida forjado em uma experiência afrobrasileira oferece uma interpretação de uma possibilidade epistemológica em que o mundo não seja interpretado de maneira dicotômica. Nessa experiência, a pessoa se reconhece como integrada no universo e estabelece uma relação ético-estética com a natureza, a partir da compreensão mbembiana de que “nenhuma sociedade histórica existe sem uma dimensão fundadora do sagrado”. Neste percurso, como resultado central, o texto produz tessitura para além da racionalidade vigente produzida pelo modelo tradicional eurocêntrico, assegurando-se assim, outras chaves interpretativas da realidade, neste caso, na relação dialógica das filosofias africanas e a umbanda.

Palavras-chave: Umbanda, Modo de vida, Filosofia Africana

¹ Doutorando em Difusão do Conhecimento (UFBA). Mestre em Educação (Chicoutimi) Canadá. Graduado em Filosofia (UFBA). Professor do Instituto Federal de Educação e Ciências e Tecnologia da Bahia (IFBA).

² Doutorando em Difusão do Conhecimento (UFBA). Mestre em Educação (UFBA). Graduado em Filosofia (UFBA).

³ Segundo Ligiéro (2004), o ponto cantado é uma música ritualística usada para invocar as entidades e suscitar o transe nas religiões de matriz africana.

O ENTENDIMENTO DAS FILOSOFIAS AFRICANAS

As filosofias africanas como entendemos são construídas dentro de um contexto de um território encruzilhado com a questão de como libertar-se da violência cultural, epistemológica, política, estética e econômica.

O filósofo Imbo (1998) categoriza as filosofias africanas como: etnofilosofia, universalista e hermenêutica. A etnofilosofia é caracterizada como aquela que concebe a filosofia como visão de mundo e considera os sistemas de crenças e conceitos de cunho etnológicos. Os nomes expressivos dessa abordagem é o de Placides Tempels, com a *filosofia Bantu*; Alexis Kagame com a *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, ele “aborda a Banyarwanda, uma comunidade bem definida pela sua história, língua e cultura” (MUDIMBE, 2013, pag. 183); e na leitura de Imbo (1998) aparece Senghor com a poética da negritude e John Mbit.

O livro filosofia bantu foi planejado para contribuir com estudantes ocidentais na missão civilizadora na África. A filosofia bantu é uma filosofia coletiva, a etnofilosofia nasce desta produção. A filosofia é propriedade coletiva de todos os indivíduos de uma cultura. A etnofilosofia entende que a filosofia estaria embutida nos mitos, nas estruturas linguísticas e na visão de mundo religiosa. Nesse sentido, os críticos da etnofilosofia, tais como Paulin Hountondji (1983) e Marcien Towa (2015), compreendem que os teóricos da etnofilosofia concebem que o pré-lógico e a emoção estariam para os africanos assim como a lógica e a razão, para a europa.

A abordagem universalista é filosofia no sentido “estrito”, é filosofia como a europa produz. A filosofia nesse aspecto, da perspectiva universalista, não dialoga com a cultura, as aplicações geográficas do espaço, não alteram os sistemas e os métodos. A filosofia embora reclame uma universalidade, ela não consegue se desapegar da cultura. Os filósofos que se destacam na perspectiva universalistas, são Paulin Hountondi, Marcien Towa, Kwasi Wiredu, Peter Bodunrin e Henry Odera Orika, segundo a classificação de Imbo (1998).

A perspectiva hermenêutica está em diálogo com as duas abordagens. A defesa dos filósofos da perspectiva hermenêutica se dá no fato de que os universalistas não fazem uma crítica às definições europeias acerca da filosofia e quanto à etnofilosofia fica mais preocupado com a perspectiva de documentação da visão de mundo dos africanos.

Segundo a leitura de Imbo (1998), em diálogo com Tesnay Serequeberhan, a não abordagem à questão da violência, como problema filosófico, aparece como questão central na etnofilosofia e na perspectiva universalista. A etnofilosofia fica marcada por exaltar o passado africano sem fazer uma leitura crítica que distinga a cultura da filosofia, por isso foram condenados à filosofia coletiva. E a perspectiva universalista valoriza a abordagem metodológica e o rigor dos europeus acriticamente.

É importante salientar que esta estrutura de como a filosofia africana é dividida, entre etnofilosofia, universalista e hermenêutica, é uma proposta de Imbo (1998), no livro intitulado “*an introduction to african philosophy*”. Estas correntes estão em disputas na história das filosofias africanas. O filósofo Valetin Ives Mudimbe (2013) apresenta uma outra estrutura, o aspecto da filosofia africana tem com nomenclatura: “filosofia primitiva”, a etnofilosofia, a anti-etnofilosofia, a personalidade africana e a perspectiva hermenêutica e a semiologia. Entretanto, Odera Oruka compreende a classificação das filosofias africanas da seguinte maneira: etnofilosofia, filosofia da sagacidade, filosofia política-ideológica e filosofia profissional. Desse modo, compreende-se que a classificação das filosofias africanas segue em disputa, as correntes fazem parte da política de definição dessa filosofia.

A partir dessa classificação compreende-se que as filosofias africanas são múltiplas. Por isso, faremos escolhas por dentro do texto de qual filosofias africanas estamos dialogando, neste caso específico com Elungu e Ngoenha. Entretanto, ao estabelecer o diálogo a partir das filosofias africanas, em território brasileiro, nos defrontamo-nos com a violência epistêmica⁴, tendo em vista que a tradição de pensamento hegemônico no Brasil parte desde o legado europeu. O tempo e o espaço europeus foram desterritorializados da Europa e territorializado no Brasil.

A violência epistêmica, a perspectiva única do pensamento europeu moderno, (ênfata a ausência da visão orgânica do mundo, no qual natureza, sagrado, o homem e o conhecimento formavam um todo interrelacionado), foi forjado no território brasileiro com o colonialismo e mantido contemporaneamente por causa da colonialidade. As comunidades tradicionais latinoamericanas eram chamadas de povos da natureza. E a ciência que se constrói no século XVI tem como finalidade a dicotomia pessoa *versus*

⁴ A “violência epistêmica”(Castro-Gómez, Santiago2011) empreendida pelo pensamento europeu no espaço latino americano impôs a perspectiva de que a pessoa e a natureza são ontologicamente separadas e que o conhecimento tem a função de controlar o mundo.

natureza, sujeito *versus* objeto, religião *versus* filosofia. E além da dicotomia, o controle da natureza, a ciência moderna se instaura com a perspectiva de controle do real e o saber como técnica de manipulação. Segundo Unger (2000, pag.41 e 42),

Francis Bacon é o primeiro a introduzir a ideia de controle da natureza e a concepção do saber como técnica de manipulação “Saber é poder”. Com Descartes, surge claramente a ideia de que o homem deve tornar-se “Mestre e Senhor da Natureza”. Em si, o raciocínio dedutivo é um pensamento de controle, centralizado, uno.

A tirania do pensamento moderno exclui o Outro, tudo o que não participa do princípio de identidade. A possibilidade do mistério, da condição não codificada da vida, em reconhecer, “também na vida, o aquém do discurso” (ELUNGU, 2104, pag.23) é uma das questões que se precisa entender para adentrar na possibilidade epistemológica em que o mundo não seja interpretado de maneira dicotômica.

Na tradição ocidental moderna, como lido por Unger (2000), a obstinada vontade de analisar a natureza leva à pessoa a desmedida. O todo concentrado na vida, a unidade da vida, “poderíamos dizer que tudo é vida: a vida é a corrente comum a toda natureza” (ELUNGU, 2014, pag. 23). A afirmação de Elungu vai na contramão do entendimento da ciência moderna. O filósofo francês, René Descartes, por exemplo, é lido pela tradição filosófica ocidental como aquele que privilegia o método de raciocínio analítico como o único adequado para entender a natureza. Observa-se que a natureza é dicotômica da vida do sujeito que fala, e o objeto como um elemento a ser dominado. A natureza como uma extensão a ser tiranizada.

O conflito de visão de mundo, na perspectiva moderna ocidental com a visão de mundo dos povos tradicionais africanos, tem sua diferença no princípio e na prática. O filósofo Elungu, nascido na República Democrática do Congo, traz a experiência dos povos de origem Bantu para problematizar o modo de compreensão do mundo assegurado unicamente na experiência europeia.

Segundo Elungu (2014), tudo é vida, e esta é o limite da ação. Ela como experiência de produção de sentidos. Na tradição a qual fala Elungu, ao contrário de Descartes, “no homem, o corpo não é antítese da alma: o presente encarrega-se de

⁵ O sentido, segundo o livro *Lógica do Sentido* de Gilles Deleuze, está ligado a proposição. O sentido é pensado por Deleuze sem uma perspectiva redutora, seja ela psicológica, lógica ou física. O entendimento do sentido não reproduz o binarismo, mas uma rede complexa que movimentam um redemoinho e fluxos constantes.

passado e, em grande parte, do futuro, no universo, o Céu e a Terra unem-se e a vida nasce da morte”. (ELUNGU, 2014, pag.23).

O todo integrado, a unidade diferenciadora e o pensamento dependente da vida são características presentes na pessoa negra tradicional. A mitologia africana diferencia-se da “mitologia trans-conceptual”, ou seja, da metafísica ocidental, quando a mitologia/pensamento recusa a dicotomia da vida vivida para produção de sentidos. Segundo Elungu (2014), “o pensamento não é independente, nem tão-pouco autônomo, da vida: é a própria vida que permanentemente se amplia para se unir a tudo o que vive no universo e nisso participar”. (ELUNGU, 2014, pag.28).

A pessoa na tradição africana, bantu, se identifica no universo como uma unidade. E nesta unidade é percebida uma pluralidade, pois os homens se diferenciam dos vegetais, animais e elementos naturais. O negro tradicional tem uma compreensão de unidade entre a sociedade, Deus e natureza.

A compreensão que Elungu desenvolve, no livro *Tradição Africana e Racionalidade Moderna* (2014), se tece desde uma perspectiva de que o negro tradicional não é retirado da natureza, e nem tão pouco realiza o movimento de se distanciar dela, sendo isto impossível. Vida é natureza. A atitude da qual o negro tradicional parte é de que o modo de vida empreendido é integrado a todas as experiências. Por exemplo, sociedade, Deus e Natureza não são dicotômicos, existe uma inter-relação simbólica, “a mulher, o chefe e o feiticeiro constituem igualmente figuras e símbolos de união biológica, social, espiritual e mística”. (ELUNGU, 2014, pag. 23).

Na cultura bantu tudo pode ser correlacionado na dimensão do sagrado, segundo Elungu, sem ter a separação da ordem prática e do princípio e com a dimensão sagrado e profano.

Severino Ngoenha (1994) traz a reflexão da primeira natureza e segunda natureza (cultura) no livro, *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico*. É próprio do homem afastar-se do domínio natural, pois o homem tem uma relação simbólica com o mundo, diferente dos animais, afirma Ngoenha. O distanciamento do homem da primeira natureza se dá de várias maneiras. Algumas culturas vão hierarquizar a partir da razão o movimento de codificar a primeira natureza, e outras, em que sacralizada a primeira natureza, ao adentrar na segunda natureza (cultura). De acordo com Ngoenha (1994):

Se na primeira natureza o Homem é idêntico aos outros seres naturais, na segunda afasta-se deles, ao mesmo tempo que se diferencia dos outros homens através de uma cultura específica.

A este nível, poderíamos interrogar-nos quanto à atitude das culturas (segunda natureza) em relação às outras culturas (segundas naturezas). Contudo, interrogamo-nos prioritariamente sobre as diferentes atitudes das “segundas naturezas” (culturas) para com a “primeira natureza”.

Existem “segundas naturezas” (culturas), como é o caso da cultura indiana, que de tal maneira sacraliza a natureza, que não come carne de vaca, não bebe o seu leite, nem sequer utiliza os seus derivados, tais como o iogurte. Além disso, a sacralidade da vaca impede que ela seja tocada, lavada, o que faz dela um meio importante de transmissão de doenças. (NGOENHA, 1994, Pag. 14).

A reflexão entre a primeira natureza com a segunda natureza (cultura) é um debate constante, tanto nas ditas sociedades “avançadas” (industrializadas) quanto nas tradicionais. A dimensão do pensamento mítico e do pensamento instrumental tem que estar em equilíbrio na interpretação do real. A produção simbólica sobre o que existe é uma condição da pessoa humana. A interpretação da perspectiva mítica e do pensamento instrumental é uma condição inalienável na experiência do negro tradicional. Na experiência da vida dos povos Bantus, como diz Elungu (2014), não é possível a distinção da religião com a metafísica e da religião com a magia.

A atitude das comunidades tradicionais frente a natureza não é conceitual, mas de uma vivência, é a experiência que produz sentidos. E a interpretação do real tem como finalidade “prolongar e completar a vida” (ELUNGU, 2014, pag. 57). As culturas africanas tradicionais têm como característica serem co-naturais. Isto quer dizer: a vida que é originada de forma natural se desenvolve; e a relação biológica (natural) que movimenta a vida é a mesma que transforma a sociedade.

A natureza é fundamento da vida. Utilizando os termos de Ngoenha (1994), primeira natureza (vida) e segunda natureza (cultura), pode-se dizer que é em função da vida que se constitui sociedade que se faz cultura. Neste caso, a política teria o destino de “completar e prolongar a natureza, ou seja, a própria a vida”. (ELUNGU, 2014, pag. 58). Tanto a primeira natureza quanto a segunda natureza (cultura) teriam o destino de trazer felicidade e bem estar na comunidade.

A relação cultura e natureza para ser compreendida, na tradição africana, se faz necessário uma imersão no mistério. A natureza não tem como ser controlada apenas pela dimensão do pensamento instrumental. O oculto, aquele que está visível, mas não

revelado, é a natureza. O mistério é o lugar de interpretação da fonte da existência. A natureza é a condição para a existência. Como dito, anteriormente, a natureza é o fundamento da vida. Por sua vez Oliveira (OLIVEIRA, 2007), pg. 220), ao apresentar a *Filosofia da Ancestralidade* como um pensamento negro-africano-brasileiro, afirma:

A natureza, ainda não modelada pela linguagem da cultura, mas como fonte de existência, é a experiência pré-existente mais importante. Ela não apenas dá a materialidade aos seres futuros, como dá o sentido das divindades- que de tudo prescindem, menos a natureza. Assim, o mar existe concomitantemente a Olodumare. O Ovo Primordial, apesar de ser um espaço escuro, tem seu núcleo de luz, ar e água. É da combinação desses elementos naturais que toda a existência será possível. É o corpo da natureza que dará corpo à vida. Os orixás, divindades do panteão yorubano, são corpos naturais: Ogun é o corpo ferro; Xangô é o corpo pedra; Oxossi o corpo mata; Ossaim o corpo erva, Yansã o corpo fogo; Oxalá é o corpo ar; Oxum o corpo água; Yemanjá o corpo mar.

As diversidades de elementos naturais são encerradas em Exu, na tradição nagô. Enquanto Olodumare é o princípio ativo, Exu é o movimento. Nesse sentido, a natureza como movimento e substância pode ser vista na cosmovisão africana desde Exu. Como afirma Eduardo Oliveira (2007), [...] “todos os elementos são de Exu, na tradição nagô. Olodumare é o princípio passivo da vida, na medida que ele é pura potência. Exu é o princípio ativo da vida, na medida em que ele é puro movimento”. (pg. 220). Potência e movimento, nos elementos de criação do mundo, Olodumare e Exu. A natureza como fundamento da vida precisa do movimento para a criação.

A relação da pessoa com a natureza, na tradição yorubá, tem a pretensão de adentrar no mistério da natureza, não de explicá-la, “penetrar no seu mistério e dali nutrir-se de sua seiva, saborear de seus frutos [...]”. (OLIVEIRA, 2007, 221). E ao penetrar no “mistério do mundo” transformar natureza em cultura, como nos diz José Flávio Pessoa de Barros (2014), no livro *A floresta sagrada de Ossaim, o segredo das folhas*, “Uma nova floresta de símbolos surgia tanto na África quanto no Brasil, fruto do esforço contínuo de apropriação do mundo natural, transformando natureza em cultura”. (BARROS, 2014, pag. 37).

A transformação da natureza em cultura parte na tradição africana de uma estreita relação da produção de sentidos desde a produção política, religiosa e filosófica. Nesta experiência de transformação de natureza em cultura se dá dentro do jogo de

⁶ Alusão ao poema de Fernando Pessoa.

sedução. Há que ser seduzido para adentrar no revestimento que a cultura produz, e a partir da sedução, por conta de uma “verdade seduzida”⁷, se adentra ao mistério.

A lógica do sentido, na dinâmica civilizatória africana, compreende a verdade produzida desde a relação entre natural, sobrenatural e busca compreender a natureza, os seus segredos, recorrendo aos mitos. O pensamento mítico sacraliza o real, a natureza é sagrada na dinâmica africana.

A dimensão religiosa da relação entre a pessoa com a natureza se dá desde a dimensão do sagrado e do profano, sem dicotomia. A natureza é um elemento vivo. A relação com a folha, como retrata Barros (2014), descreve a unidade, cultura-natureza:

Além do procedimento formal de coletar os vegetais de maneira adequada, o horário é também de fundamental importância. As folhas devem ser colhidas pela manhã, bem cedo. Caso a necessidade obrigue a coleta noturna, “será necessário ‘acordar a folha’, que será colocada na palma da mão, uma por uma, dando três tapinhas e dizendo três vezes ‘acorda’.” Há, ainda, considerando-se a hora do dia, outro aspecto a ser respeitado, qual seja, a troca de pertença, isto é, a espécie muda de “senhor”: “algumas folhas de Ogum, quando coletadas após o meio-dia, passam a ser de Exu”. (BARROS, 2014, pag. 41).

A visão de mundo apresentada seja na experiência Bantu ou nas religiões afro-brasileiras, aqui relatadas, são narrativas que apresentam uma visão de mundo integrada, onde não há dicotomias entre o homem e a natureza, como forjado pelo modelo de ciência instrumental. A vida é um todo, não existe grau de hierarquia entre o fato (natureza) e o artefato (cultura).

A Umbanda e suas Dinâmicas

Nas trilhas das religiões afrobrasileiras encontramos a Umbanda, caracterizando-se como um modo de compreensão da realidade que assegura modos de viver, sentir e pensar, produzindo um modo de existência que assegura novas perspectivas de entendimento do mundo.

A Umbanda se constitui como uma religião afrobrasileira que teve influência dos cultos de entidades africanas, do catolicismo popular, da religiosidade indígena e do espiritismo Kardecista, caracterizando-se como uma religião resultante da

⁷ Referência ao livro *A verdade seduzida por um conceito de cultura no Brasil*, de Muniz Sodré (1983).

bricolagem de diversos elementos religiosos que assegura no seu panteão espíritos de Caboclos, Boiadeiros, Pretos-velhos, Êres, Pombagiras, Orixás e outras divindades.

Para Luz (2011), a Umbanda pauta-se na idéia do contato com o mundo espiritual a partir da crença da existência de dois mundos, o visível e o invisível, na presença dos espíritos ancestrais que são cultuados e invocados para intervir no mundo dos vivos e na forte crença de forças cósmicas que sustentam e dinamizam a existência do universo.

Um das características marcantes da Umbanda é o culto aos mortos, pois parte significativa da sua ritualística é dedicada aos antepassados; essa seria uma forte influência das religiões Bantos, nos cultos umbandistas. “[...] Entre as etnias bantos, os mortos são entendidos como energias vivas espalhadas entre nós”. (LIGIERO, 1998, p. 129).

O filósofo do Congo, Fu-kiau, à luz da leitura de Ligiero (1998) nos traz elementos significativos para pensarmos sobre a presença dos ancestrais no mundo.

O indivíduo acredita que ele é feito de dois elementos: a matéria (ma), a qual é a substância do seu corpo (ntu), é a energia (ngolo), a qual é uma parte individualizada da energia viva eterna, o todo. Quando alguém morre, seu corpo (ma) torna-se parte da terra, enquanto sua energia (ngolo), ou a divina presença da energia viva individualizada nele/nela, deixa o corpo para juntar-se ao todo universal da energia viva (ngolo zavumuna). Dessa forma, nossos ancestrais, como energia viva estão vivos entre nós. (FU-KIAU citado por LIGIERO, p.129, 1998)

Na Umbanda, os processos ritualísticos são povoados de entidades espirituais que viveram no mundo material, nele construíram trajetórias experienciais e após romperem com essa condição e acessarem o mundo espiritual, retornam para auxiliar e proteger os que deles precisam.

Na Umbanda os grupos socialmente inferiorizados ganham, por meio da inversão simbólica, um poder mágico inigualável, pois na sua prática religiosa atua com figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla. Conforme nos afirma Maggie (2001, p.118): “Esses modelos sociais expressos nos exus, pretos-velhos, pomba-giras e caboclos, figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla transforma-se, no ritual, não só em figuras de prestígio, mas em Deuses, e entres eles os que mais atuam”.

No panteão umbandista esses modelos sociais são divinizados e se tornam a base central de seu culto. Como afirma Birman (1985), podemos dizer que o poder religioso

na umbanda decorre de uma inversão simbólica em que os considerados inferiores na ordem social são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.

Em seus estudos sobre a Umbanda (MAGGIE; COTINS,1980) consideram que esta religião constrói um modo de vida que organiza o mundo de seus adeptos, recriando relações sociais, relações afetivas, relações econômicas e ideológicas a partir dos centros ou terreiros onde se dão suas práticas.

Nesse sentido, compreende-se que o modo de vida gerado na Umbanda se constitui como uma forma de interpretar o mundo, produzindo sentidos que alicerçam a criação de novos modos de existência, para seus adeptos a partir da experiência do sagrado. O sagrado é entendido como um plano primordial para o entendimento e significação das coisas do mundo. Como afirma Mircea Eliade (2010, p. 99), em sua obra *“O sagrado e o profano.”*

[...], a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos deuses, como é o caso, por exemplo, de um lugar ou um objeto consagrado por uma presença divina. Os deuses fizeram mais: manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo e dos fenômenos cósmicos. O mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser.

Na Umbanda, o mundo é sagrado, porém a sacralidade do mundo encontra-se na condição de potência, ou seja, a passagem da condição profana para o sagrado é acessada a partir da ritualística que seus adeptos mobilizam através dos seus cultos. Nesse sentido, uma pedra, uma imagem, as guias, ou até mesmo um amuleto podem emanar as forças potenciais para proteger seus devotos de qualquer tipo de sortilégio.

As questões cotidianas vividas pelos adeptos da Umbanda são compreendidas a partir dos seus elementos míticos e ritualísticos, assim, as características de personalidade dos adeptos são associadas aos arquétipos de seus guias, os infortúnios que perpassam em suas vidas encontram ordem explicativa no jogo de adivinhação, nas folhas para cura de uma doença que advém da inspiração de uma farmacopéia ancestral, ou seja, todo o sistema de significação se dá a partir dessa ordem sagrada. No seu estudo sobre os encantados na Umbanda, Martins (2011, p. 33) afirma sobre a importância das forças sobrenaturais na vida dos participantes do culto: “[...] as

entidades não são importantes apenas nos rituais, elas fazem parte da vida dos adeptos de um modo geral, organizando a maneira como interpretam e lidam com os fatos, construindo comportamentos e atitudes.”

A presença dos guias orientadores na vida diária dos frequentadores dos centros é algo que se faz presente na Umbanda, seja nos encaminhamentos dos eventos ordinários dos médiuns/filhos, nas exigências de condutas compatíveis com os valores éticos aprendidos no culto, ou mesmo, nas resoluções dos problemas cotidianos que afligem suas vidas.

As estruturas físicas dos espaços religiosos da Umbanda quase sempre estão localizados dentro das próprias residências domiciliares de seus adeptos, ou em algum espaço improvisado do mesmo; isso nos faz pensar nas relações sagrado-profano a partir das dinâmicas intrínsecas entre o espaço da residência e o espaço do culto.

Quanto a isso refletem Brumana e Martínez (1991, p. 119):

Quase nunca o terreiro é um edifício construído específico e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou o aproveitamento de um espaço na casa do pai ou da mãe de santo: uma construção no jardim, a ampliação de uma garagem, a adaptação de um quarto. O terreiro é pois, em geral a casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro mas porque transformou sua casa em terreiro. Isto faz com que os espaços profanos e sagrados não estejam nunca totalmente delimitados. Assim como as partes profanas da moradia são usadas religiosamente.

Nos Centros e Terreiros de Umbanda os adeptos convivem com uma série de elementos que asseguram a condição do sagrado no espaço do culto, os cantos, as rezas, velas, as obrigações, os elementos representativos das entidades protetoras em seus altares, porém, não é difícil encontrar nos espaços de convivência privada dos seus adeptos pequenos santuários domiciliares que, alocados em lugares improvisados da residência, acabam sendo o lócus para que seus adeptos recebam suas entidades, façam suas orações e ofereçam suas obrigações.

Os adeptos da Umbanda não negligenciam as implicações das esferas cotidianas em suas vidas, sejam elas sociais, políticas, ou mesmo econômicas, porém, acreditam que elas estão sempre suscetíveis às intervenções das entidades que permeiam o panteão umbandista. Segundo Bergo, “as dimensões sobrenaturais não se opõem e não se separam da vida cotidiana. (2011, p.181).

Na Umbanda o sagrado é a chave de entendimento para as coisas do mundo, o universo é potencialmente sagrado, não há dicotomias; o mundo e seus eventos se constituem como campo de sentidos que tem como vetor principal o sagrado. Vale ressaltar que, o sagrado umbandista, está para além das moralidades cristãs, pois o modo de vida produzido pela Umbanda escarnece, as próprias contradições da existência: malandros, mulheres, não letrados, culturas silenciadas e não silenciadas constituem seu território.

Tessituras Afrobrasileiras

A tentativa de construir um diálogo entre as Filosofias Africanas e a Umbanda exige de nós um esforço reflexivo, pois, esse exercício nos coloca diante de campos de tensões vividos no âmbito acadêmico. Talvez o primeiro deles seja pensar as Filosofias africanas enquanto possibilidade de entendimento do mundo. Essa escolha nos coloca diante de um campo de pensamento que é negado pelo pensamento hegemônico no campo da filosofia, que se assegura na ideia de um modelo universal e abstrato de produção de sentidos. Uma outra questão é pensar a Umbanda, religião afrobrasileira, pensada pelos primeiros estudiosos das religiões negras no Brasil como uma forma degradada de religião, pois, enquanto culto, fundiu-se com práticas católicas, indígenas e espíritas, tornando-se sincrética, degenerando, assim, a pureza africana. (Ramos, 1934, Carneiro 1981, Bastide 1989, Ortiz 1988). Neste aspecto, as duas perspectivas trabalhadas foram subjugadas pelo epistemicídio e pelo semiocídio culturais.

O exercício de pensar a partir da cultura, desde a lógica do lugar próprio, se contrapõe a um modelo de pensamento hegemônico. O legado da filosofia dita grego-europeia e, por conseguinte, do pensamento científico moderno produziu um saber neutro, sem cultura, sem corpos, pautado em critérios abstratos e universais, negando os outros saberes e discursos e os caracterizando como inferiores, produzindo assim, o combate e a negação dos saberes locais e tradicionais.

Nossa intenção ao propormos tessituras entre o pensamento filosófico africano e a Umbanda tem como objetivo reconhecer os potenciais criadores das outras formas de

⁸ Conceito em diálogo com a obra de Muniz Sodré *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 1988a

conhecer, para além do modelo determinado e considerado legítimo, assumindo uma condição emancipatória aos grupos e classes historicamente marginalizados. Para Quijano, [...] é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos (2005, p. 274).

A filosofia defendida neste texto não recai na cilada da pureza africana, pois os autores partem debatendo sua Filosofia a partir da cultura banto, não de um universalismo sem contexto. As filosofias africanas neste sentido não disputam uma pureza, como afirma Elungu: “Existem muitas civilizações africanas e muitas tradições africanas; poderíamos mesmo dizer que são tantas as tradições, tantas as civilizações tradicionais, quantas as sociedades clânicas” (ELUNGU, 2014, p.13). A multiplicidade é uma das características das filosofias africanas. Elungu dialoga desde as representações culturais banto. É uma filosofia que não tem um universal como defendido pelo discurso da filosofia euroocidental, de um universal abstrato. A filosofia africana é contextualizada. O adjetivo africanos da filosofia sem contexto é um vazio sem significado. Deste modo, pode recair no discurso arbitrário, de ler as experiências de um território à luz das interpretações do território alheio; e “terra alheia não é morada”, já cantavam os caboclos na Umbanda. A crítica à pureza vista na filosofia africana pode ser também encontrada na Umbanda, a crítica à essência e à identidade única, nas produções de sentidos aqui apresentados, ganham contornos de multiplicidade e ecos de diversas vozes.

Um dos diálogos entre as filosofias africanas e a Umbanda se dá nesta crítica da pureza. A Umbanda é marcada pela relação entre diversas cosmovisões que marcam o seu território. Os Centros e/ou terreiros de Umbanda nas suas ritualísticas têm seus princípios definidos pelas entidades orientadoras da casa, na trajetória pessoal do seu responsável e na criatividade dos seus médiuns. Nesse sentido, encontramos uma pluralidade de doutrinas e ritualísticas que se afastam de qualquer tentativa de controle ou pureza. Conforme afirma Maggie “ [...] Cada terreiro é, desse modo, uma igreja, constituída por seus médiuns e sua clientela” (2001, p.111).

Na Filosofia não existe possibilidade de defender uma pureza quando se busca compreender o pensamento africano, pois ele se constitui de filosofias, elas são diversas por conta das territorialidades culturais que constituem o continente africano. Nesse

sentido, quando se fala em filosofias africanas sempre se parte de um lugar, de uma trajetória, que dialoga com o “todo-mundo”⁹. O todo mundo possibilita essa concepção de que o diálogo com a totalidade mundo é possível porque se parte de um lugar e um lugar não aniquila o outro, mas se relaciona, sem perder suas identidades. Esse talvez seja um dos entendimentos para a Umbanda, a cosmovisão banto, cosmovisão nagô, católica, espírita, das religiões indígenas, presentes nestas e se relacionando, mas sem aniquilar a participação da diversidade.

Um das questões a que chegamos ao tecer esse artigo é a ausência da dicotomia entre o pensamento e a vida, pois o sagrado constitui a dimensão social. Na filosofia de Elungu ele destaca que o pensamento não é independente da vida. O negro tradicional tem o todo integrado: natureza, sociedade e Deus. É uma vida vivida, não tem uma realidade apreendida que se desprende de uma abstração.

Tanto as filosofias africanas quanto a Umbanda afirmam um território de produção sentido que no seu fazer desterritorializam o modelo eurocêntrico inaugurando assim, modos de pensar a partir de si mesmo, sem abdicar dos corpos, das culturas, do outro, produzindo diálogos com o todo-mundo. Nesse sentido, inauguram espaços, tempos e corpos a partir de saberes insurgentes.

Referências

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

BERGO, Renata Silva. *Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática*. 2011. f.249 (Tese), Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

BRUMANA, Fernando Giobellina & MARÍNEZ, Elda González. *Marginália Sagrada*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Critica de la razón latino Americana*. 2ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidade Javeriano: Instituto Pensar: CONCIENCIAS, 2011.

⁹ Conceito cunhado pelo filósofo, romancista e ensaísta Édouard Glissant.

- BIRMAM, Patrícia. O que é umbanda. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1985.
- CARNEIRO, Edison. Ladinos e crioulos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- DANDARA, LIGIÉRO, Zeca. Iniciação à Umbanda. Rio de Janeiro: Nova Era: 2000.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano - a essência de religião. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELUNGU, P.E.A. Tradição Africana e Racionalidade Moderna. Portugal: Edições Pedagogo, 2014
- HOUNTONDJI, Paulin. African Philosophy: Myth and reality. Indiana University Press. Bloomington and indianapolis, 1983.
- LIGIÉRIO, Zeca ; DANDARA. Umbanda: paz, liberdade e cura, Rio de Janeiro, Record, Nova Era. 1998
- LIGIÉRIO, Zeca. Malandro divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca. Rio de Janeiro, Record: Nova Era,2004.
- LUZ, Marco Aurélio. Cultura Negra e ideologia do recalque. Salvador: EDUFBA,2011
- MAGGIE, Yvone. Guerra de orixá: um estudo ritual e do conflito. Rio de Janeiro, Jorge Zahar,2001
- MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Marcia. “Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense”. In: VELHO, Gilberto (org.) O desafio da cidade, Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- MARTINS, Julia Ritez. Encantaria na Umbanda. 2011.f.117. Dissertação (Mestrado), Departamento de Psicologia e Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NINA RODRIGUES, Raymundo. Os africanos no Brasil. São Paulo, Ed.Madras, 2008.
- NGOENHA, Severino Elias. O Retorno do Bom Selvagem: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico. Porto: Edições Salesianas, 1994
- OLIVEIRA, Eduardo David. Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Ceará: Universidade Federal do Ceará, 2007.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.).A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 227-278.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção. São Paulo:Ed. Selo negro,2005.
- SODRÉ, Muniz. A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro:

TOWA, Marcien. A ideia de um filosofia negro-africana. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

UNGER, Nancy Mangabeira. O Encantamento do Humano: Ecologia e Espiritualidade. São Paulo: Edições Loyola, 1991.