

Do Brasil para o Uruguai, do Uruguai para a Espanha: a Umbanda como Xamanismo Sincrético em Barcelona

Amurabi Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i41.59715>

Resumo: A diáspora das religiões brasileiras tem sido um tema que tem chamado a atenção de diversos pesquisadores nos últimos anos, considerando não apenas a dispersão espacial destas, como também suas transformações. No caso da Umbanda observamos não apenas sua difusão nos países do Cone Sul – processo iniciado nos anos de 1960 – como também em outras regiões, como África, Europa e Estados Unidos. Partindo do caso particular de um templo de Umbanda situado em Barcelona, Espanha, fundado por um pai de santo uruguaio, buscamos analisar as transformações das religiões brasileiras em contexto diaspórico. Ressalta-se nesse trabalho a forte articulação entre Umbanda e a Nova Era, que produz novas configurações afro-religiosas, e novas formas de legitimidade social.

Palavras-Chave: Umbanda, Nova Era, Diáspora, Religiões Afro-Brasileiras.

From Brazil to Uruguay, from Uruguay to Spain: Umbanda as Syncretic Shamanism in Barcelona

Abstract: The diaspora of Brazilian religions has been a theme that has drawn the attention of several researchers in recent years, considering not only their spatial dispersion, but also their transformations. In the case of Umbanda, we observe not only its diffusion in the countries of the Southern Cone – a process that began in the 1960s – but also in other regions, such as Africa, Europe and the United States. Starting from the particular case of an Umbanda temple located in Barcelona, Spain, founded by a Uruguayan pai de santo, we seek to analyze the transformations of Brazilian religions in a diasporic context. This work emphasizes the strong articulation between Umbanda and

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com estágio pós-doutoral pela Universidade Autônoma de Barcelona (UAB). Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Pesquisador do CNPq. E-mail: amurabi1986@gmail.com

the New Age, which produces new Afro-religious configurations, and new forms of social legitimacy.

Keyword: banda, New Era, Diaspora, Afro-Brazilian Religions.

De Brasil a Uruguai, de Uruguai a Espanha: Umbanda como chamanismo sincrético em Barcelona

Resumen: La diáspora de las religiones brasileñas ha sido un tema que ha llamado la atención de varios investigadores en los últimos años, considerando no solo su dispersión espacial, sino también sus transformaciones. En el caso de la Umbanda, observamos no solo su difusión en los países del Cono Sur -proceso que se inició en la década de 1960- sino también en otras regiones, como África, Europa y Estados Unidos. Partiendo del caso particular de un templo de Umbanda ubicado en Barcelona, España, fundado por un pai de santo uruguayo, buscamos analizar las transformaciones de las religiones brasileñas en un contexto diaspórico. Este trabajo enfatiza la fuerte articulación entre Umbanda y la Nueva Era, que produce nuevas configuraciones afro-religiosas y nuevas formas de legitimidad social.

Palabras Clave: Umbanda, Nueva Era, Diáspora, Religiones Afrobrasileñas.

Recebido em 17/07/2021 - Aprovado em 30/07/2021

Introdução

Nos últimos anos um dos fenômenos que tem chamado a atenção de inúmeros pesquisadores no campo das ciências sociais da religião tem sido a questão das diásporas religiosas, especificamente no caso brasileiro, isso tem assumido contornos expressivos, marcados pela pluralidade de práticas que ganha espaço tanto junto à comunidade de brasileiros que vivem no exterior, quanto a novos públicos.

Como bem destacam Rocha e Vásquez (2014), apesar do papel central que os migrantes brasileiros tiveram nas diásporas dessas religiões, principalmente entre as décadas de 1980 e 1990 - período marcado por crises econômicas no Brasil, e consequente migração de brasileiros para outros países -, os autores reconhecem que há uma busca efetiva de públicos diversos pelas práticas espirituais originárias do Brasil. Ainda segundo os autores:

Notadamente a diáspora das religiões brasileiras não é apenas o produto de brasileiros deixando o Brasil e levando suas religiões com eles. Atraídos pelas religiões e tradições

espirituais do Sul Global, buscadores espirituais também desempenham um papel importante neste processo. Frequentemente eles encontram religiões brasileiras no seu próprio país e posteriormente vão ao Brasil como turistas espirituais. (ROCHA e VÁSQUEZ, 2014, p. 18).

Uma rota de difusão das religiões brasileiras, principalmente as afro-brasileiras, tem sido o Rio do Prata, considerando a intensa proliferação de centros de Umbanda e Candomblé na Argentina e no Uruguai nos últimos anos (Oro, 1999; Frigerio, 2013; Frigerio, Lamborghini, 2009). Todavia, essa difusão por tal região pode ser em muitos casos apenas um ponto de partida, a partir do qual se subverte o sentido centro/periferia no processo de circulação religiosa.

Este artigo analisa a dinâmica de uma casa de culto de religião afro-brasileira fundada por um pai de santo uruguaio em Barcelona, que se apresenta para o público mais amplo como um espaço de “xamanismo sincrético”². Tomo como fio condutor a narrativa do pai de santo, buscando com isso compreender os sentidos atribuídos à ideia de xamanismo sincrético, inserindo-o no debate mais amplo sobre as transformações e as diásporas das religiões afro-brasileiras.

Para uma melhor organização de meus argumentos eu apresentarei o texto a partir das seguintes seções: a) na primeira explorarei as transformações das religiões afro-brasileiras, principalmente em sua articulação com os elementos do New Age; b) na segunda, realizarei breves apontamentos sobre as religiões afro-brasileiras no contexto do Rio do Prata, considerando sua difusão na Argentina e no Uruguai, e as características que assume nesse processo; c) por fim, exploro a ideia de xamanismo sincrético, e de como ele opera por meio de distintas sínteses realizadas com a Umbanda, que dialogam com diferentes públicos.

As religiões em movimento: do afro ao New Age

O debate acerca de uma suposta “pureza” nas religiões afro-brasileiras sempre esteve presente no campo acadêmico, apontando para uma visão que tenderia a privilegiar a análise das permanências dessas religiões, mais que suas dinâmicas. Trabalhos

²Apesar de reconhecermos as críticas que vêm sendo realizadas ao conceito de sincretismo, especialmente no âmbito transnacional (Argyriadis e Capone, 2011; Argyriadis et al, 2012), esta categoria surge como categoria nativa, utilizada recursivamente pelos sujeitos de pesquisa. Assim sendo, apesar de reconhecermos a relevância de outros conceitos, como hibridização, tradução etc, priorizaremos neste trabalho o diálogo mais direto com as categorias nativas, e que refletem ao mesmo tempo o próprio contato de tais agentes com determinada literatura antropológica.

clássicos como os de Carneiro (1981) e Bastide (1958, 1985), tendem a privilegiar essa esfera, o que foi passível de uma série de críticas pelas gerações seguintes, como nos trabalhos de Monteiro (1978), Fry (1982), Motta (1996). Por outro lado, autores como Camargo (1961) e Ortiz (1999), tenderam a privilegiar as transformações que essas religiões sofreram principalmente no espaço urbano, destacando-se o caso da Umbanda. Longe de buscar realizar uma ampla revisão de literatura sobre o tema, interessa-me destacar as mudanças na abordagem dos estudos sobre religiões afro-brasileiras.

Neste cenário, ganha destaque a análise acerca das transformações étnicas das religiões-afro brasileiras, com a crescente presença de adeptos e elementos brancos nos cultos. Para alguns, ocorreria na Umbanda um processo de “desetnização”. Segundo Motta (2001, p. 182-183) esse processo seria

A partir do momento em que se obscurece a ligação direta com a comunidade, a religião tomando-se um artigo abstrato, destinado a um mercado igualmente abstrato, vai surgindo a necessidade de uma padronização, isto é, de uma regulamentação que, de certo modo, implica um esforço de eclesificação. Formada a princípio de grupos que admitiam, apesar de suas especificidades, a primazia do catolicismo, praticando por conseguinte um culto radicalmente sincrético, a religião afro-brasileira cada vez se transforma em igreja, ou melhor em igrejas por direito próprio, com suas teologias mais ou menos sistematizadas, seus códigos rituais, seus sacerdocios iniciados ou ordenados segundo regras precisas de reconhecimento e transmissão do carisma.

Este aspecto também é destacado por Prandi (2004) que aponta para a perda do caráter étnico da Umbanda e do candomblé e sua transformação em religiões universais. A perda de determinadas características implica, por outro lado, na incorporação de outros repertórios simbólicos que são utilizados recursivamente. Neste sentido, reconhece-se o caráter não estático das religiões afro-brasileiras, e sua plasticidade em termos de rituais e liturgia.

Conflui na mesma direção o difuso universo New Age, marcado pela pluralidade de referências e práticas, e pela utilização performática e recursiva de um amplo repertório cultural (Amaral, 2000; Magnani, 2000; Oliveira, 2015). Como afirma De La Torre (2014, p. 56-57):

(...) los agentes nodales newagers son polinizadores de una conciencia global y una espiritualidad cósmica, en la medida en que van creando analogías holísticas al practicar rituales e incorporar símbolos y conocimientos de distintas culturas: celtas, indígenas, budistas, sufís, mayas e incas, paganas, sincréticas y esotéricas. Además articulan dichos saberes y sensibilidades espirituales con los saberes tradicionales propios de algunos pueblos y comunidades étnicas. Algunos elementos de dichas tradiciones étnicas hoy ocupan un lugar en las estanterías de los circuitos alternativos, donde comparten usos comunes con objetos y rituales provenientes de tradiciones diferentes como son: astrología, medicina holística ou alternativa, las psicologías transpersonales, las espiritualidades alternativas y e incluso diversas técnicas que promueven el desarrollo corporal.

Este parece ser um ponto importante a ser destacado, pois, no campo religioso brasileiro a eficácia das “práticas mágicas” das religiões afro-brasileiras é amplamente reconhecida. Desse modo, não é incomum no Brasil que lojas de produtos esotéricos coloquem juntos imagens de duendes junto com Iemanjá, ou revistas e sites que se proponham a apontar “seu orixá de acordo com seu signo”, abrindo um amplo leque de configurações possíveis.

No que diz respeito às religiões afro-brasileiras propriamente ditas, pode-se afirmar que o fenômeno da Umbanda Esotérica não é algo novo no Brasil, o que aponta para a plasticidade que essa religião assume no Brasil, todavia, isso não é o mesmo que dizer que toda Umbanda Esotérica dialoga necessariamente com o New Age (Carneiro, Carneiro, 2017). Há uma ampla gama de variações dentro da Umbanda, de modo que podemos observar distintas aproximações com outras tradições místicas e religiosas, sendo o New Age uma delas (Oliveira, 2014, 2016). Ademais, como bem pondera Engler (2020), o esoterismo é central na própria construção do kardecismo, que constitui um dos principais eixos constitutivos da Umbanda, ou seja, por meio do kardecismo o elemento esotérico está presente desde a gênese da Umbanda.

Deve-se assumir, todavia, que há casas de culto de Umbanda que dialogam abertamente com o New Age, chegando mesmo a se denominar de Umbanda Nova Era. Essa observação é importante, por considerarmos que tanto há movimentos na Nova Era que se aproximam das religiões afro-brasileiras, como também o contrário, sendo

relevante, portanto, perceber como que os sujeitos classificam suas próprias práticas (Oliveira, 2018).

Num classificação simplificadora - que reduz a diversidade de práticas a dois polos, para melhor pensar esse fenômeno analiticamente - poderíamos pensar, por um lado a Umbanda Esotérica, marcada pela manutenção da identidade afro, num contexto de incorporação de um repertório simbólico do (neo) esoterismo; por outro lado, o que denominamos de Esoterismo Umbandista, marcado pela ausência, ou mesmo negação da identidade afro, no processo de incorporação de elementos simbólicos dessas religiões em um novo contexto (Oliveira, 2014).

No nível empírico podemos observar algumas questões que chamam a atenção em alguns terreiros que realizam essa síntese:

Essas características permitem-nos perceber um movimento de aproximação e distanciamento em relação à tradição, que em duplo movimento mostra que ambos os templos estão inseridos na tradição afro-brasileira, mas ao mesmo tempo marca a diferenciação social que produz uma nova estética e uma nova ética mundial. Mesmo nas consultas mediúnicas a conversa com as entidades assume um aspecto profundamente psicológico, algo bastante característico das terapias da Nova Era, em que as respostas dadas pelas entidades apontam para um processo de auto-conhecimento.

Aliado a isso, no templo número 1, devidamente decorado com mandalas coloridas, encontramos intensa atividade nos cursos oferecidos, tanto de umbanda quanto de terapias alternativas como o reiki. A imagem desse terreiro específico se assemelha a centros holísticos comuns no movimento New Age, marcados por uma variedade de *workshops* alternativos.

Em um dos cursos oferecidos por esse templo, denominado “Despertar da Consciência”, a dirigente do centro se apresentou como terapeuta holística com formação em

Teologia de Umbanda, ocupando o papel de “facilitadora” do curso. (Oliveira, Boin, 2018, p. 228).³

Recorrentemente há também em alguns desses templos uma forte negação do sacrifício animal, e uma forte apologia ao vegetarianismo. Elaborar-se uma nova leitura sobre o Axé, distanciando-se de uma leitura mais ortodoxa presente no campo das religiões afro-brasileiras, que situa o sacrifício e o sangue como centrais (Motta, Siuda-Ambroziak, 2018), ressignificando-o como energia, e, portanto, permutável por outros elementos (Oliveira, 2016). Mais que isso, a questão do vegetarianismo e do veganismo tem assumido certo protagonismo em determinados contextos das religiões afro-brasileiras, especialmente no caso de templos situados na Europa (Bahia, 2020).⁴

Não é a intenção esgotar o tema nesta seção, mas sim apontar para alguns elementos relevantes para a compreensão da dinâmica das religiões afro-brasileiras, e seu diálogo com o New Age. Visibilizando-se que essa articulação, apesar de não ser predominante, não é excepcional, sendo constitutiva do campo dessas religiões.

As religiões afro-brasileiras no Rio do Prata: alguns elementos para a discussão

Como já indicado anteriormente, a região do Rio do Prata tem sido um importante espaço de difusão das religiões afro-brasileiras, ganhando destaque a centralidade que a Umbanda uruguaia tem nesse contexto. Segundo Frigerio (2013, p. 168-169):

³Tradução de “Those characteristics allow us to perceive a movement of approximation and distance in relation to tradition, which in a double movement shows that both temples are included in the Afro-Brazilian tradition, but at the same time marks the social differentiation that produces a new aesthetics and a new world ethic. Even at the medium consultations the talk with the entities assumes a deeply psychological aspect, something quite characteristic of the New Age therapies, in which the answers given by the entities point to a process of self-knowledge. Combined with that, in temple number 1, properly decorated with coloured mandalas, we found intense activity in the courses being offered, concerning Umbanda as well as alternative therapies like reiki. The image of this specific terreiro looks like holistic centres common in the New Age movement that are marked with a variety of alternative workshops. In one of the courses offered by this temple, called “Consciousness Awakening,” the leader of the centre presented herself as a holistic therapist with an education in Umbanda theology, occupying the role of the “facilitator” of the course.”

⁴É importante mencionar que a legislação em vigor na União Europeia permite o sacrifício animal, ainda que o grande debate neste momento é se esse sacrifício deve seguir as normativas de bem-estar animal. Há países (como a Espanha) que abre exceções para cultos religiosos, considerando-se principalmente a demanda de comunidades judaicas e muçulmanas, outros, proíbem que o sacrifício seja realizado sem o devido acompanhamento veterinário para garantir os direitos de bem-estar animal.

As religiões afro-brasileiras chegaram à Argentina na segunda metade da década de 1960, principalmente por meio de praticantes argentinos, que foram iniciados na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, e por uruguaios que foram iniciados em Montevidéu (onde essas religiões tiveram está presente desde o final dos anos 1950) (Frigerio 1998a; Hugarte 1998; Oro 1999). Esta dupla origem da religião na Argentina deu origem ao que chamo de "escola brasileira" e uma "escola uruguaia" de praticantes religiosos (ver Frigerio 1998a para um relato detalhado). Aqueles inseridos na primeira têm como Meca Porto Alegre, enquanto para os inseridos na escola uruguaia é a cidade de Montevidéu. Embora todos concordem que a religião se originou no Sul do Brasil, os fundadores, pioneiros e templos tidos como as principais referências contemporâneas para suas práticas religiosas diferem de acordo com a linhagem religiosa reivindicada. Líderes como João de Bará (de Porto Alegre) e mãe Teta (do Livramento) que iniciaram a conhecida e lembrada primeira geração dos pais de santo uruguaios são considerados os fundadores da religião no Uruguai, mas pouco significam para os iniciados em Porto Alegre. Para eles, um grupo diferente e mais diversificado de lideranças brasileiras é a principal referência. O fato de que o período de iniciação parece ser mais curto na escola uruguaia ajudou a estender sua influência muito na última década - junto com a difícil situação econômica que tornou as viagens ao Brasil mais caras. Assim, se na década de 1980 existia um centro de gravidade principal para os templos de religiões afro-brasileiras em Buenos Aires e se localizava em Porto Alegre, hoje parecem haver dois, sendo o outro Montevidéu.⁵

⁵ Tradução de "Afro-Brazilian religions arrived to Argentina in the second half of the 1960s, mostly via Argentine practitioners, who were initiated in and around the city of Porto Alegre in the South of Brazil, and by Uruguayans who were initiated in Montevideo (where these religions had been present since the late 1950s) (Frigerio 1998a; Hugarte 1998; Oro 1999). This double origin of the religion in Argentina has given rise to what I call a 'Brazilian school' and a 'Uruguayan school' of religious practitioners (see Frigerio 1998a for a detailed account). Those enrolled in the first have

Esta breve síntese pode nos ajudar a compreender que longe de apenas reproduzir tal e qual as práticas existentes no Brasil, as religiões afro-brasileiras elaboraram novas sínteses em seu contexto diaspórico, formando “novas escolas”. Isso não significa, todavia, um processo de ruptura no qual há uma negação dos vínculos com o Brasil na autonomização desse campo, uma vez que a proximidade com as práticas existentes neste país parecem continuar a ser relevantes no processo de legitimação dessas religiões.

Interessante perceber, que para Frigerio (2003) as religiões afro-brasileiras passam por três diferentes momentos de formação de identidades coletivas em Buenos Aires: a) religiosa (1985-1989); cultural (1990-1997); civil (1998-2003). Essas diferentes fases representam também distintas formas dessas religiões serem representadas no espaço público, e de dialogarem com a sociedade civil. No caso uruguaio isso parece ter uma relevância ainda mais significativa, considerando-se a centralidade da laicidade nesse país.

Diferentemente do que acontece nos demais países da América Latina, que se auto representam como católicos, ou cristãos, com fortes implicações na arena política, o Uruguai possui uma forte autorrepresentação vinculada à laicidade⁶. Sendo assim, para além dos dilemas que envolvem a visibilidade das religiões de matriz africana num país cuja composição étnica é majoritariamente branca, lança-se como um duplo desafio visibilizar-se num contexto no qual há certo afastamento entre a religião e o espaço público no caso uruguaio (Guigou, 2003).

Apesar desse contexto ocorreu em período recente um processo de dinamização do campo religioso uruguaio, marcado principalmente por uma maior visibilidade de práticas não hegemônicas, pertencentes a religiões não tradicionais.

Porto Alegre as their Mecca, while for those who partake of the Uruguayan school, it is the city of Montevideo. While everybody agrees that the religion originated in Southern Brazil, the founding fathers, pioneers and temples taken to be the main contemporary references for their religious practices differ according to the religious lineage vindicated. Leaders like Joao de Bará (from Porto Alegre) and *mãe* Teta (from Livramento) who initiated the well-known and remembered first generation of Uruguayan *pais de santo* are considered the founding fathers of the religion in Uruguay but mean little to those who were initiated in Porto Alegre. For them, a different and more diverse group of Brazilian leaders is their main reference. The fact that the initiation period seems to be shorter in the Uruguayan school has helped its influence extend greatly in the last decade – coupled with the stringent economic situation that made travel to Brazil more costly. Thus, if in the 1980s there was one main center of gravity for temples of Afro-Brazilian religions in Buenos Aires and it was situated in Porto Alegre, nowadays there seem to be two, the other being Montevideo.”

⁶ Para uma melhor análise sobre a questão da laicidade no Uruguai vide Da Costa (2009) e Giumbelli (2016).

Segundo Apud (2013), apesar de ter havido no Uruguai um intenso afastamento dos elementos religiosos do espaço público, no contexto de redemocratização houve uma ressignificação desse processo, abrindo o espaço público às religiões. O autor cita dois exemplos emblemáticos: a Cruz do Papa, instalada em uma das avenidas mais importantes de Montevidéu, e a estátua de Iemanjá, situada em uma das praias mais frequentadas da capital uruguaia. Segundo Scuro (2018:50-51):

Tabaré Vázquez, antes de ser presidente de la República, fue intendente de Montevideo, (1990–1994). En el último año de su mandato, la Junta Departamental de Montevideo aprobó la instalación de una estatua en honor a Iemanjá, solicitud iniciada por agrupaciones afro-umbandistas lideradas por el pai Armando Ayala. Siete años después de haber quedado definitivamente instalada la “cruz del papa” en la intersección de importantes avenidas de la zona céntrica de Montevideo, Iemanjá encontraba su lugar en otro valorado espacio de la ciudad: la Rambla de Parque Rodó. Tanto Tabaré Vázquez y el Frente Amplio como los practicantes de las religiones de matriz africana necesitaban apoyos recíprocos, ambos en constante incremento de legitimidades y adhesiones. De forma paulatina, las celebraciones públicas de cada 2 de febrero en honor a Iemanjá fueron ganando visibilidad y concurrencia, principalmente en la Playa Ramírez, donde está ubicada la estatua a Iemanjá. La celebración fue ganando legitimidad y atracción de curiosos de forma permanente, en buena medida impulsado por los esfuerzos del pai Julio Kronberg y su esposa, mãe Susana Andrade, fundadores del grupo Atabaque en 1997, de la Institución Federada Afroumbandista del Uruguay (IFA), en 1999 y de reconocida trayectoria religiosa y política desde el Frente Amplio. Kronberg es, desde 2006, Director de Atención a la Diversidad Cultural de la Intendencia de Montevideo.

Esse acontecimento não ocorreu sem resistências, considerando a crítica de que o apoio do Estado à celebração de uma religião específica feriria diretamente a ideia

de laicidade. Entretanto, deve-se enfatizar que em particular a estátua de Iemanjá não gerou os mesmos debates que a Cruz do Papa. Como enfatiza Da Costa (2011, p. 217):

Este comportamiento claramente diferente para cada uno de los dos casos, siendo que en ambos se trató de la instalación de un símbolo religioso en la esfera pública, indica que el asunto tiene al menos dos vectores: por un lado, lo religioso en lo público y, por otro, el actor religioso involucrado. Parece no ser lo mismo si el símbolo es propuesto o identificado con la Iglesia Católica que si es propuesto o identificado con los cultos afrobrasileños

Ao que parece, os cultos afro-brasileiros gozam de um status singular no contexto uruguaio, na medida em que são reconhecidos como práticas religiosas com bastante visibilidade, mas também não são situados no debate público na mesma lógica com a qual se pensam as religiões hegemônicas, principalmente no caso da Igreja Católica.

Interessa-me nesta seção situar as religiões afro-brasileiras no contexto uruguaio, a fim de compreender sua visibilidade e relevância. Acredito que o Uruguai ocupa um lugar central principalmente no processo de difusão das religiões afro-brasileiras nos países hispanófonos, o que se inicia com sua difusão pela Argentina, mas que aparentemente não se limita ao país vizinho.

O Xamanismo Sincrético em Barcelona

O trabalho aqui apresentado baseia-se nos achados referentes em um centro de Umbanda localizado em Barcelona (Espanha). Nos meus primeiros dias em Barcelona eu procurei pela internet por centros de Umbanda ou candomblé na cidade, porém as informações eram bastante vagas. Filtrando as informações chegamos a um site de um centro que se apresentava como um centro de xamanismo sincrético, mas que fazia referência a diferentes elementos das religiões afro-brasileiras. Em seu website havia a seguinte descrição:

Utilizando el *tarot* y/o el *oráculo de caracolas* como método de diagnóstico, podrás saber claramente como alcanzar tus metas. También como resolver o salir de estados complicados. Nuestro sistema combina la consulta al *Oráculo* donde se ven las causas, razones o “fallos” que

te han colocado en la situación actual. También las técnicas y **herramientas** del chamanismo sincrético con las que se pueden resolver dichos fallos para salir de este estado. Las técnicas ancestrales del **chamanismo** tienen insuperables **resultados**. Por ello hoy en día aún se continúan utilizando. A pesar de los avances científicos y tecnológicos, la parte **espiritual** aun no se puede tratar con estos métodos. Entonces es cuando recurrimos al **tarot**, al chamán o al vidente⁷.

Através dessa breve descrição é possível perceber a utilização recursiva de diferentes elementos culturais, que fazem menção ao xamanismo, ao tarot, e ao uso do jogo de búzios, que é central nos processos divinatórios das religiões afro-brasileiras. Há ainda a indicação da oferta do serviço de “coaching espiritual”, terapia transpessoal e terapia bioenergética. Entre os cursos oferecidos há os seguintes: terapias holísticas, xamanismo, xamanismo sincrético, tarot.

Xamanismo neste contexto parece assumir não um conceito fechado e claramente delimitado, mas sim uma categoria plástica, aberta e porosa que potencialmente pode incorporar diferentes discursos e práticas. Sua distinção do conceito mais “tradicional” de xamanismo se dá mais pela negação, indicando-se que o que se pratica naquele espaço não é “aquele xamanismo siberiano”, nas palavras do pai de santo. A preocupação em apresentar uma concepção preestabelecida de xamanismo parece ser secundária entre os agentes deste campo, visibilizando-se assim mais as fronteiras borradas e a inclusão, que a delimitação conceitual ou mesmo a diferenciação, pois o próprio “xamanismo tradicional” poderia ser acionado recursivamente e incorporado neste xamanismo sincrético. Ainda que não fique claro em seu discurso sobre o que seria o “xamanismo tradicional”, a imagem do “xamanismo siberiano” por ele evocada remete a ideia de um certo imaginário coletivo sobre as práticas desta região, ao mesmo tempo que reivindica a possibilidade de um deslocamento do tempo e do espaço de tais práticas, tal como é recorrente no universo da Nova Era.

Em princípio as informações encontradas dão a entender que se trata de um centro essencialmente New Age, guardando as características apontadas por Amaral (2000) e Magnani (2000), que destacam a pluralidade de experiências que são oferecidas num mesmo espaço, possibilitando diferentes combinações. Essa heterogênea combinação poderia remeter facilmente à ideia de New Age, ou de Esoterismo

⁷ Disponível em <http://www.eloraculobarcelona.com/>

Umbandista (Oliveira, 2014), considerando a combinação criativa com os elementos oriundos das religiões afro-brasileiras. Entre os livros indicados no website destaca-se um denominado *Chamanismo Umbanda* (Xamanismo Umbanda), que transporece o principal arranjo simbólico elaborado naquele espaço, no qual amplia-se semanticamente o sentido de xamanismo incluindo a Umbanda nele.

Considerando-se a centralidade desse conceito para este centro no qual a pesquisa foi realizada, é importante compreender também como o (neo) xamanismo passa a assumir diferentes significados nas sociedades contemporâneas. Para Apdu (2013, p. 67-68):

Se trata de una nueva práctica religioso-espiritual, producto del encuentro entre un occidente ávido de *numen* y comunidades tradicionales con sus propias concepciones y cosmogonías. Si bien el contacto de ambos mundos estuvo en principio relacionado con las travesías de científicos y viajeros y su contacto con especialistas de lo sagrado –como en el caso de los Wasson– posteriormente las prácticas ceremoniales migraron hacia la ciudad –de allí el nombre de “chamanismo urbano”–, rediseñando su *setting* en la articulación con una demanda necesitada de contacto con lo sagrado.

La práctica neochamánica se sitúa en el marco cultural de lo que ha sido denominado como modernidad tardía, alta modernidad, o posmodernidad, relacionada con: 1) la caída de la hegemonía de las religiones tradicionales, en tanto instituciones totales que regían y daban sentido al *habitus* de sus seguidores; 2) la crisis de la modernidad y sus proyectos emancipatorios colectivos, sea en su ala derecha (estado de bienestar), izquierda (emancipación revolucionaria), o en su concepción científica general (progreso tecnológico y social); 3) la búsqueda individual de nuevos modelos de bienestar, a través de la centralidad de lo “terapéutico” o la “sanación”, que sustituye a los anteriores paradigmas éticos y emancipatorios. El neochamanismo se enmarca entonces en este contexto socio-cultural, donde se ofrece una diversidad de opciones espirituales y religiosas en un mercado proclive a la búsqueda de salvación, curación y

sentido trascendental, frente a la crisis de las instituciones tradicionales.

Neste sentido, a articulação entre Umbanda e xamanismo parece fazer sentido intuitivamente, uma vez que as características descritas acima são encontradas nas práticas dessa religião. Ademais, a ideia de “energia” parece ser uma chave importante que possibilita o diálogo entre as religiões afro-brasileiras e outras práticas de caráter místico-esotérico, ainda que essa articulação possa não ser evidente num primeiro momento (Oliveira, 2016). Soma-se a isso as transformações vivenciadas pelas religiões afro-brasileiras, que passaram paulatinamente a serem compreendidas como religiões universais (Prandi, 2004), de modo que seus bens de salvação passaram a estar disponíveis “a todos”.

Templo e Tenda Esotérica

Além do website a casa possui um canal uma comunidade no facebook, e um canal no youtube, no qual são debatidos temas diversos que possuem um caráter bastante informativo para o público mais amplo, tais como: santería cubana, pomba-gira, kardecismo, jurema, santo daime, oráculo de Delfos. Observa-se à predominância de temas relacionados às religiões afro-brasileiras, porém a diversidade de tópicos transparece a composição caleidoscópica que é elaborada.

Contactei via internet o pai-de-santo responsável pela casa para verificar a disponibilidade de realizar uma entrevista e conhecer melhor o lugar, e ele se mostrou bastante solícito. Marcamos o dia e horário, e a entrevista seria realizada no próprio espaço onde ele realiza seus atendimentos. A entrada é bastante discreta, porém situada em uma região mais central de Barcelona, de modo que parece ser de fácil acesso para aqueles que desejam ter acesso aos serviços espirituais oferecidos.

O espaço é pequeno, porém não apertado, e rapidamente identifiquei alguns elementos naquele local. A primeira parte do ambiente há elementos de identificação mais difusa, com algumas velas coloridas à venda, uma estética que lembra em muitos aspectos uma loja de produtos esotéricos. Há uma divisória que leva a outra pequena sala, estando à direita algumas imagens de caboclos, e à esquerda de orixás. Há ainda ao menos mais dois espaços os quais não acessei, uma pequena sala atrás das imagens dos orixás, e outra mais ao fundo, acredito que esta é a moradia do pai de santo e sua família, pois em algum momento sua esposa nos trouxe um bolo dessa sala.

Apesar do pouco sotaque uruguaio - ele vive na Espanha há mais de 18 anos - o pai de santo mantém um hábito bastante típico da região: toda a entrevista foi acompanhada por uma cuia com mate. Sua trajetória segue uma trajetória similar a outros

país de santo uruguaio, tendo se iniciado em seu país. Ele fez referência à sua linhagem de santo, indicando que vinha pela “mão de pai João”, possivelmente referindo-se pai João de Bará (João Correia Lima), que teve um papel relevante para o processo de expansão das religiões afro-brasileiras no Uruguai. Segundo ele:

Eu segui sempre a mesma linha, nós viemos da mão de pai João, que é de Porto Alegre. Pai João teve uma filha de religião na fronteira, no Chuí, e essa gente trouxe pai João para Montevideú. Meu pai de santo era filho de pai João, mas logo mudei para outro pai de santo, que era filho de pai João.

Retomando a discussão sobre a difusão das religiões afro-brasileiras na região do Rio do Prata, Bem (2008, p. 34) realiza os seguintes apontamentos sobre a rede que se estabelece nesta região:

- a) esta começou em Santana do Livramento-Rivera e lá ficou territorializada por um certo tempo, um nó atraindo participantes de outros lugares;
- b) esta aproximou, pela religião, João, residente em Porto Alegre, Teta, residente em Santana, Sérgio Tobias, Adão, gaúchos – cidade não definida –, Victor, originário de Montevideú, Mara e Pocho, originários de Buenos Aires, entre outros, instaurando para todos um território identitário compartilhado;
- c) ela ampliou-se pela ligação com Montevideú e Buenos Aires – através dos terreiros dos filhos-de-santo retornados a estas cidades –, bem como, com Porto Alegre – local do terreiro do pai-de-santo maior desta comunidade, que trouxe o batuque como inovação ritual – transformando-as todas em nós dessa rede;
- d) esta possibilitou a execução dos projetos individuais destes atores e as suas articulações – localizados nos vários nós ou cidades – criando a tessitura dessa rede.

O pai de santo entrevistado afirma ter crescido num lar essencialmente católico, tendo tido o primeiro contato com as religiões afro-brasileiras por meio de uma

senhora que veio a cuidar dele e de seu irmão num período em que sua mãe viajou a trabalho. Apesar de ter encontrado resistência inicialmente por parte de sua mãe, que só o autorizou a seguir a nova identidade religiosa quando se tornasse maior de idade (naquele momento ele tinha 16 anos), sua mãe também veio a se converter para as religiões afro-brasileiras, de modo que os três, ele, sua mãe e seu irmão, passaram a pertencer ao mesmo terreno.

Ele se tornou pai de santo ainda em Montevidéu, tendo filho de santo nessa cidade. Todavia, na busca por melhores condições de vida ele se mudou para a Espanha, porém ele indica que não tinha a intenção de fundar uma nova casa na Espanha. Ainda segundo seu relato:

Entrevistador: Você já tinha a ideia de fundar uma casa quando veio para a Espanha?

Entrevistado: Quando eu vim não, mas quando a conheci (sua esposa), surgiu que ela estava se iniciando na religião, mas não incorporava e nada. E eu já tinha tempo de religião quando eu vim, então eu já tinha uns 13 ou 14 anos de religião, já havia tido meu templo no Uruguai. Eu cheguei aqui e perguntei a ela se participava de sessões, ela me disse que não. Eu já tinha filhos de religião no Uruguai que estavam aqui, e uma vez ao ano chamamos alguma entidade. Então ela tinha uma tenda esotérica, e assim nos conhecemos. E em sua tenda já começamos a realizar sessões, e assim começou a se formar a casa.

É interessante perceber essa relação entre a tenda esotérica e a Umbanda, de modo que não parece haver uma ruptura entre as duas práticas. Ao mesmo tempo é indicado que a articulação entre tenda esotérica e templo de Umbanda apresenta-se como uma forma de adaptação à realidade encontrada na Europa.

O que percebemos foi que a melhor forma de adaptar-se ao que é Espanha foi fazer um pouco meio tenda e meio templo, meio casa de religião. É uma forma de ter atendimento ao público, sem que as pessoas achem que é algo muito estranho (...) as pessoas sabem que utilizamos o tarot, que fazemos diferentes tipos de trabalhos energéticos, espirituais. Mas como isso não está claro: que tipo de

trabalhos são. Porque uma tenda esotérica pode ser qualquer tipo de trabalho, como pode ser reike, cromoterapia, ayurveda, xamanismo siberiano, ou alguma outra coisa. Aqui por exemplo, se utiliza muito, nas tendas esotéricas, o culto aos orixás da Santeria Cubana, se utiliza muitíssimo. Com esse formato nós fazemos o mesmo, mas ao invés de nos utilizarmos de santeria cubana, mostrando o que é umbanda, quimbanda e batuque.

Desse modo, as articulações simbólicas realizadas utilizam recursivamente do aspecto difuso que a Nova Era possui, no qual as práticas das religiões afro-brasileiras poderiam ser inseridas. Os elementos da Nova Era aparecem aqui como elementos capazes de legitimar uma imagem pública da casa, enquanto os elementos da Umbanda ganham centralidade em termos de práticas rituais, principalmente para os iniciados nesta religião. De qualquer forma, outras práticas coexistem nesse espaço e constituem parte essencial do que ali se faz, principalmente no atendimento ao público.

Entendo que a Umbanda, em conjunto com outros elementos esotéricos, comporia neste caso um discurso pensado para o diálogo para públicos mais amplos, sintetizado na ideia de uma “casa esotérica”, ainda que exista uma interação interna bastante complexa entre os elementos de Religiões afro-brasileiras e da Nova Era. Para tanto, o conceito de xamanismo é fundamental. Ainda de acordo com o pai de santo da casa:

Entrevistado: Eu pensei vou colocar um nome mais aberto, um conceito que as pessoas da Europa conheçam, então pensei no conceito de xamanismo.

Entrevistador: E qual o seu conceito de xamanismo?

Entrevistado: Pelo que estudei o conceito de xamanismo... não literalmente, não estou falando dos xamãs da Sibéria, se não o conceito de xamanismo mundial que é um médico-bruxo de alguma tribo. Aquele que tem alguma religião relacionada à natureza, aos ancestrais, o mesmo que seria um pai de santo, um sacerdote de umbanda ou de candomblé, ou seja, no sentido global. A prática em si é isso, um curandeiro, uma pessoa que cura, ajuda, guia espiritualmente, que é tudo que engloba o xamã. Por isso resolvi tomar o nome de xamanismo, e sincrético porque o

que mais define ao africanismo, à umbanda, à quimbanda, e ao batuque ou candomblé é o sincretismo. É essa capacidade de mesclar imagens católicas, mesclar coisas dos índios, coisas bantu que já vieram de África, que mesclavam os conhecimentos de outras tribos. (...) Para mim o sincretismo é o eixo central desse culto.

Ele me explicou também que sua casa de culto realiza ao mesmo tempo os trabalhos de Umbanda, Quimbanda e Batuque, ainda que cada uma das atividades ocorra em um determinado espaço e em determinadas datas. Sendo assim, haveria não apenas uma articulação entre elementos das religiões afro-brasileiras e os do New Age, compondo principalmente a “Umbanda”, como também uma articulação interna entre os elementos das religiões afro-brasileiras que comporia principalmente a Umbanda sem aspas, pensada para aqueles que fazem parte da religião e participam das sessões realizadas predominantemente nos finais de semana.

Interessante perceber a visão não ortodoxa do pai de santo em relação à tradição. No começo de nossa conversa me contou que o pai de santo de sua mulher na Argentina estava modificando diversos elementos de sua prática, voltando-se para algo mais “tradicional” e “puro”. Entretanto, em sua opinião isso seria algo de menor relevância (para ele), uma vez que a relação com a religião é uma relação com sua própria ancestralidade, e com as sínteses que são produzidas continuamente.

Outra articulação interessante é a relação entre a noção de Karma e Exu. A compreensão de que há uma íntima relação entre os destinos humanos e Exu traz uma nova interpretação deste orixá, ao menos nestes termos. Novamente encontramos nesta combinação elementos amplamente difundidos no universo do New Age (a ideia de karma) com elementos da tradição afro-brasileira, que novamente são articulados a partir da categoria xamanismo.

Como bem nos indica Silva (2012), ao analisar as diversas facetas que o Exu assume nas religiões afro-brasileiras “No Brasil, devido à escravidão e à conversão obrigatória ao catolicismo, o Exu assumiu várias faces, ora prevalecendo seu aspecto de deus mensageiro e ordeiro, ora seu aspecto de *trickster* e promotor do caos social.” (Silva, 2012, p. 1088). Esse caráter ambíguo do Exu também nos permite ligá-lo a mensagens de outras vidas que se apresentam como cobrança nesta, produzindo assim um diálogo entre essa categoria amplamente difundida no espiritismo kardecista e a mitologia afro-brasileira.

O xamanismo, portanto, não se apresenta como uma categoria estática e ortodoxa aqui, mas sim como uma chave a partir da qual conceitos de diferentes matrizes

culturais são articulados e ganham novos sentidos. É a partir do conceito de xamanismo que, neste caso, a Umbanda realiza um amplo diálogo com outras matrizes culturais.

Por fim, vale destacar que com relação às atividades ritualísticas realizadas para os pertencentes à religião também é indicada a realização de uma série de adaptações, por exemplo, em 2 de fevereiro (dia de Iemanjá) todo o ritual é realizado dentro da casa devido ao frio do inverno europeu, porém as oferendas são levadas até o mar, apesar do frio da água. De forma bastante consciente, aparentemente, esses agentes buscam caminhos para adaptar suas práticas no novo contexto que encontraram na Europa articulando em diferentes níveis os elementos das religiões afro-brasileiras.

Considerações Finais

Os dados trazidos por este breve artigo visam fomentar o debate acerca das transformações nas religiões afro-brasileiras em contexto de diáspora. Destacou-se o fluxo das religiões afro-brasileiras pelo Rio do Prata, que no caso aqui analisado teve implicações para outros espaços, chegando à Espanha por meio de um pai de santo uruguaio iniciado em seu país natal, mas que reafirma sua linhagem com a tradição brasileira.

A elaboração de uma casa de culto que funciona como tenda e casa ao mesmo tempo possibilita a elaboração de diferentes arranjos simbólicos, que elaboram ao mesmo tempo uma Umbanda com aspas - assentada no conceito de xamanismo sincrético -, voltada para um público mais amplo, e uma Umbanda sem aspas, que se articula com a Quimbanda e o Batuque, voltada para aqueles que já conhecem a religião e participam dela.

O conceito de Xamanismo Sincrético forja um uma elaboração ampla e plástica, a partir da qual a Umbanda se articula em vários níveis. Num primeiro nível há uma intensa articulação entre a Umbanda e os elementos *New Age*, representada principalmente pelas consultas ao Tarot e pelos cursos e terapias oferecidos, e num segundo nível; e num segundo nível a Umbanda se articula com a Quimbanda e com o Batuque, elaborando uma prática que dialoga quase que exclusivamente com as tradições afro-brasileiras.

Sendo assim, os dados apresentados visibilizam a pluralidade de práticas e sínteses possíveis no universo das religiões afro-brasileiras, o que dinamiza com a incorporação de novos léxicos que são ampliados semanticamente, como é o caso do conceito de xamanismo.

Referências

- AMARAL, L.. *Carnaval da alma*: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era, Petrópolis 2000.
- ARGYRIADIS, K; CAPONE, S. La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition. Paris: Hermann, 2011.
- ARGYRIADIS, K; CAPONE, S; DE LA TORRE, R; MARY, A. En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latino-americanas. México: Cies, Aird, L'Hartmann, 2012.
- BAHIA, J. Europa “underground”: enverdecimento do ser, Reforma da Vida, bruxarias e outros modos de pensar o espiritual. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, s/v, n. 48, p. 142-167, 2020.
- APUD, I. El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*, s/v, n. ° 38, p. 57–83, 2013
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 198.
- BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia*: rito nagô. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- BEM, D. F. A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Prata. *Debates do NER*, v. 9, n. 13, 25-46, 2008.
- CAMARGO, C. P. F. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Ed. Pioneira-EDUSP, 1961.
- CARNEIRO, E. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CARNEIRO J., CARNEIRO E., (2017). Umbanda Esotérica não é Esoterismo na Umbanda, *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 10, n. 28, p. 113–124, 2017.
- DA COSTA, N. El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo *Civitas - Revista de Ciencias Sociales*, v. 11, n. 2, p. 207-220, 2011.
- DA COSTA, N. La laicidad uruguaya. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, s/v, n. 146: 137–155, 2009.
- DE LA TORRE, R. Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menú especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião & Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 36-64, 2014.
- ENGLER, S. Umbanda: Africana or Esoteric?, *Open Library of Humanities*, v. 6, n. 1, p. 1-36, 2020.
- FRIGERIO, A. Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas - Revista de Ciencias Sociales*, v. 3, n. 1, p. 35-68, 2003.
- FRIGERIO, A. Umbanda and batuque in the southern cone: transnationalization as cross-border religious flow and as social field. In: ROCHA, C.; VÁSQUEZ, M. A. (Orgs.). *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden: Brill, 2013.
- FRIGERIO, A.; LAMBORGHINI, E. El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad "blanca". *Cuadernos de Antropología Social*, s/v, n. 30, p. 93-118, 2009.
- FRY, P. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GIUMBELLI, E. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciências Sociais e Religião*, v. 18, n. 25, p. 14-37, 2016.

- GUIGOU, L. N. *A nação laica: religião civil e mito-praxis no Uruguai*. Montevideo: La Gotera, 2003.
- MAGNANI, J. G. C. *O Brasil da Nova Era*, Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2000.
- MONTEIRO, D. T. Roger Bastide: religião e Ideologia. *Religião & Sociedade*, s/v, nº 3, p. 11-24, 1978.
- MOTTA, R. (1996). A Invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os Conceitos de Memória e Pureza Nagô. In: LIMA, T. (Org.). *Sincretismo Religioso: o Ritual Afro*. Recife: Massangana/Fundaj, 1996, p. 24-32.
- MOTTA, R. Umbanda, Xangô e Candomblé: crescimento ou decomposição?. *Ciência & Trópico*. v. 29, n.1, p. 175-187, 2001.
- MOTTA, R.; SIUDA-AMBROZIAK, R. The Sacrifice, the Feast and the Power of the Priesthood in the Xangô Cult of Recife. *Studia Religiosa*, v. 51, n. 4, p. 279–296, 2018.
- OLIVEIRA, A. A Nova Era com Axé: umbanda esotérica e esoterismo umbandista no Brasil. *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 11, nº 21, p. 167-184., 2014.
- OLIVEIRA, A. Entre a tradição e a autodenominação: algumas notas metodológicas sobre pesquisas com religião. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 11, nº 31, p. 111-121, 2018.
- OLIVEIRA, A. “É Tudo Energia” - A Nova Era e a Umbanda em diálogo. *REVER*, v. 16, n. 2, p. 92-107, 2016.
- OLIVEIRA, A. New Age Rituals. In: GOOREN, Henri. (Org.). *Encyclopedia of Latin American Religions*. New York: Springer International Publishing, 2015, p. 1-5.
- ORO, A. P. *Axé Mercosul: As religiões Afro-Brasileiras nos países do prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, A.; BOIN, F. New Age Umbanda: Axé and Energy in the Context of the Religious Transformations. *Studia Religiosa*, v. 51, n. 4, p. 219–231, 2018.
- ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, São Paulo, 1999.
- PRANDI, J. R. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estud. av.*, v. 18, nº 52, p. 223-238, 2004.
- ROCHA, C.; VÁSQUEZ, M. A. O Brasil na nova cartografia global da religião. *Religião & Sociedade* v. 34, n. 1, p. 13-37, 2014.
- SILVA, V G. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.
- SCURO, J. Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista. *Horiz. antropol.*, v. 24, n. 52, p. 41-73, 2018.