

Afro-universalista?

Composições de forças e intensidades em um terreiro de Umbanda em Belo Horizonte (Brasil)

Bianca Zacarias França

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa etnográfica de cerca de sete anos com um terreiro de Umbanda Esotérica na cidade de Belo Horizonte. Ser umbandista, nesse contexto, passa pela habilidade de compor com diferentes forças e seres e criar pontes entre saberes exotéricos, com “x”, e, esotéricos com “s”, ou seja, entre ciência, religião, hermetismo, oráculos... Não se é apenas *universalista* no geral nem de modo universalizante ou totalizante, mas *afro-universalista*, sem se esquecer das diferenças relacionais e de seu pertencimento umbandista. Assim, os vínculos são de parentesco ancestral, ativando linhas de força biográfica a cada encontro e mostrando o quanto o terreiro, a mediunidade e corpo são territórios mediadores dessas relações. Essa é uma categoria que emerge e é mobilizada para pensar diferenças como intensidades diversas e nômades.

PALAVRAS-CHAVE: multiplicidade religiosa, religiões de matriz africana, teorias etnográficas do contrassincretismo.

Afro-universalist? Compositions of forces and intensities in an Umbanda temple in Belo Horizonte (Brazil) ♦ The present work is the result of a seven-year ethnographic research with an esoteric Umbanda *terreiro* in the city of Belo Horizonte. Being Umbandist, in this context, goes through the ability to compose with different strengths and beings and create bridges between exoteric knowledge, with “x”, and, esoteric with “s”, in other words, between science, religion, hermeticism, oracles... It is neither universalist in general nor universalizing or totalizing, but afro-universalist, without forgetting the relational differences and its Umbanda belonging. Thus, the bonds are of ancestral kinship, activating biographical strength lines with each meeting and showing how much the *terreiro*, mediumship and body are mediating territories of these relationships. This is a category that emerges and is mobilized to think about differences such as diverse intensities and nomads.

KEYWORDS: religious multiplicity, African matrix religions, ethnographic theories of countersyncretism.

FRANÇA, Bianca Zacarias (biancazfranca@hotmail.com) – Universidade Federal de Minas Gerais. ORCID: 0000-0002-2376-368X. CRediT: concetualização, investigação, metodologia, análise formal, aquisição de financiamento, redação do rascunho original, redação – revisão e edição.

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa como a noção nativa de afro-universalismo, elaborada pelos próprios colaboradores dessa pesquisa de um terreiro de Umbanda esotérica em Belo Horizonte, permite compreender as composições de forças e intensidades religiosas que atravessam suas práticas. Meu objetivo é mostrar como a experiência umbandista não se organiza a partir de uma lógica universalizante ou totalizante, mas por meio de arranjos situados, relacionais e abertos a múltiplos registros de saber – científicos, religiosos, herméticos e oraculares. A etnografia busca, assim, evidenciar como a mediunidade, os terreiros e os corpos funcionam como territórios mediadores dessas relações, atualizando vínculos de parentesco ancestral e ativando linhas de força biográficas em cada encontro.

O trabalho resulta de uma pesquisa etnográfica iniciada em 2014 e desenvolvida junto ao Templo Universalista e Espiritualista Solar – Tués. O artigo, organizado em quatro seções, primeiramente, apresenta o contexto etnográfico do terreiro e discute a forma como a noção de Umbanda esotérica é construída e praticada, situando-a em relação a debates mais amplos em relação às outras linhas e religiosidades que a transversalizam. Em um segundo momento, examino como a mediunidade e os corpos funcionam como territórios de mediação, nos quais ancestralidade, biografia e intensidades espirituais se atualizam. Por fim, analiso a categoria nativa de “afro-universalismo”, transformando-a em categoria analítica e destacando como ela opera como chave para compreender os arranjos plurais de forças e saberes que constituem a vida religiosa do terreiro. Com isso, pretende-se contribuir para os estudos da religião, ao propor uma reflexão sobre universais e particularismos a partir da experiência da Umbanda, tendo em vista perspectivas contrassincréticas.

CONTEXTUALIZANDO OS CAMINHOS DA PESQUISA

A vivência prolongada de campo junto ao Tués foi basilar para a realização de minha dissertação de mestrado em Antropologia, cuja escrita inspirou a elaboração de um livro (França 2023) e deste artigo. Ao longo de sete anos, o terreiro apresentou-se como afro-universalista. Aprendi que, ao contrário do que o termo universalismo comumente pode suscitar em uma cientista social, essa filosofia de composição de forças apontava em outra direção neste contexto religioso.

O Tués foi fundado na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil, no dia 13 de maio de 2009, pelo sacerdote Luís Gustavo, o mestre Aratanan. Desde então, o terreiro apresentou um estilo confluyente (Santos 2015), no qual nem tudo que se junta se mistura, unindo religiosidades orientais, cabala, cristianismo, ocultismo, ifá, astrologia, oráculos, sociedades antiquíssimas

como a Atlântida e Lemúria e a teosofia de Helena Petrova Blavatsky. A russa Helena Petrova Blavatsky (1831-1891) é a fundadora da teosofia, um dos grandes nomes fundamentais para o esoterismo ocidental e grande influência também para o precursor da Umbanda esotérica, Woodrow Wilson da Matta e Silva (Cordovil e Castro 2018) e para outras personalidades, tais como Albert Einstein, Mahatma Gandhi, Thomas Alva Edison e Fernando Pessoa – tradutor de *A Voz do Silêncio*, obra de Blavatsky (Cranston 1997; Gandhi 1982). Foi Blavatsky quem difundiu a ideia de universalismo com o intento de ter, sob uma ética comum, verdades eternas que permeariam as diferentes religiosidades.

O intento, então, é compreender um movimento de modulações de axé, que pode ser chamado de politeísmo intensivo (Neto 2012) ou pluralismo religioso de princípio (Serra 1995), que não é exclusivo da Umbanda esotérica, mas que abarca a história da Umbanda e também compõe outras linhas de religiões de matriz africana. Para termos um olhar mais macro sobre a multiplicidade religiosa, que fortalece a etnografia e a teoria etnográfica, comentaremos sobre as diferentes origens da Umbanda na perspectiva desses praticantes e sobre o conceito de linha de força biográfica, como um movimento que também tece a multiplicidade religiosa através das histórias de vida das pessoas, de seus guias e do próprio terreiro. Em outras palavras, o corpo umbandista está em participação com diferentes forças e trajetórias que se presentificam nesse território heterotópico (o corpo) que acolhe muitos outros territórios, para nos valermos de Foucault (2013). O corpo é um lugar cheio de lugares, forças e seres, além de ser também mapa, conformando e emergindo uma cartografia de relações, encontros, limiares, fronteiras e limites. O sincretismo (longe de seu uso superficial de fusão e equivalência) está no corpo e poderia ser pensado nos termos de um contrassincretismo. São linhas que se atravessam e não um encontro entre indivíduos e religiões totais e fechadas hermeticamente em si mesmas. Apesar de a Umbanda se entender como potencialmente para todos, ela não se pretende como universalizante, ensinando uma lição sobre a soma de diferenças que não são nem fusão nem indiferença.

No Tués, Exu e o tempo teciam linhas de força biográfica do terreiro, dos médiuns, dos guias, da cidade, do mundo que, no lime, é um grande terreiro-território. Apontam que há uma arte, na qual entidades e médiuns têm maestria, unem diferenças sem deixarem de ser quem são, umbandistas. Essa é uma política cósmica entre mundos múltiplos, divergentes e, por vezes, perigosos. Assim, pensando junto com Banaggia (2013), entendo que essas religiosidades apresentam uma matriz transformacional que compõe um contínuo heterogêneo que se aproxima da matriz matemática como séries diferenciais promovidas por adições, subtrações, multiplicações. Assim, há o distanciamento de uma ideia de origem única ou ponto de partida unitário. Seres intraterrenos e extraterrenos, exus, caboclos, pretos velhos e erês estavam em contínuo

movimento de diferenciação em relação a si próprios, modificando e criando sua própria jornada de existência, ainda assim, em algum nível, sendo coetâneos a nós quando se relacionam conosco. Essa perspectiva cosmológica afeta a arquitetura, composição de forças, organização ritual, compreensão sobre a pessoa umbandista e teorias locais, emergindo uma epistemologia umbandista que não é apenas “boa para pensar”, mas é reflexiva e compõe uma filosofia própria.

O universalismo, como nos alertaram diversos estudos feministas, pode ser sinônimo daquilo que se pretende objetivo, racional, masculino, falocentrado, neutro, científico, geral, não racializado, cis, que tem o poder de ver sem ser visto e representar sem ser representado. É o que Haraway (1995: 19) chama de o “truque de Deus” e “olhar canibal”, ou seja, um perverso operador de distanciamento e objetificação que foi e é a base do militarismo, do capitalismo, do colonialismo e da supremacia masculina. Entretanto, aqui esse conceito é ocupado por uma perspectiva cosmológica que pode ser aproximada ao que José Carlos dos Anjos (2006) chama de encruzilhada. Assim, afastando-se do que superficialmente se possa pensar sobre sincretismo e mistura de religiosidades diferentes, é uma forma de pensar diferenças sem apagá-las ou enfraquecê-las, algo que será pormenorizado ao longo de todo o artigo.

Minha trajetória no Tués foi marcada por um duplo movimento de iniciação: na Antropologia e na Umbanda, já que, além de pesquisadora, tornei-me médium da casa desde 2014. Essa posição me colocou, como sugere Bastide (2001), em um aprendizado progressivo, tanto no campo acadêmico quanto no religioso, onde ser “médium” significava também ser meio de mediação etnográfica, no sentido latouriano, de tradução, transformação e criação parcial. Atuando como pesquisadora-cambona (Simas e Rufino 2018), estive implicada nas práticas cotidianas do terreiro, auxiliando entidades, consulentes e a dinâmica ritual, de modo que minha pesquisa se constituiu a partir da experiência vivida e transversalizada pelo axé. Assim, exus, pombagiras, caboclos e erês não aparecem como simples símbolos ou representações, mas como agentes com os quais a comunidade estabelece relações de parentesco e amizade, em consonância com Birman (2005), que defende uma abordagem analítica que reconheça os santos e entidades como agentes para seus praticantes.

PARA TODA BANDA DE UMBANDA E SEUS ENGAJAMENTOS DIVERSOS

A temática sobre as origens da Umbanda foi algo bastante debatido e importante para a literatura umbandista em seus primórdios, e relacionar essa origem às sociedades antiquíssimas de Atlântida e Lemúria é algo que transversalizou suas diversas linhas, não estando restrita a modalidade esotérica. A partir de 1960, mais de 400 textos sobre essa temática foram publicados, fazendo

com que a Umbanda passasse a ser a “religião do livro”, diferenciando-se das “religiões da palavra” compostas por outras tradições afro-indígenas (Morais 2010; Queiroz 1989). Sobre isso, no 1.º Congresso de Espiritismo de Umbanda, afirmaram que a Umbanda nasce do contato do povo africano com povos hindus e que é detentora das grandes verdades do mundo.

Aquelas linhas, como a Umbanda esotérica, que têm afinidade com o controverso fundador da Umbanda, Zélio Fernandino de Moraes, afirmavam existir um vínculo entre a Umbanda e o ocultismo, a numerologia egípcia, os vedas, rosacruz, o hinduísmo e o hermetismo (Peixoto 2015: 41). Para Zélio, o nome correto da religião seria Alabanda (banda/lado de Alá/Deus) e um de seus principais guias era o orixá Mallet de origem malaia e muçulmana. Muitos líderes da chamada linha branca de Umbanda, a exemplo de Diamantino Coelho Fernandes – dirigente da Tenda Espírita Mirim –, inspiravam-se em obras como *Bhagavad Gita* e *As Doutrinas Esotéricas das Filosofias e Religiões da Índia*, de Yogi Ramacharaka (Peixoto 2015: 42-44). Em 1941, durante o 1.º Congresso de Espiritismo de Umbanda, Diamantino Fernandes (1942), defendeu que a palavra “Umbanda” ou “Aum-Bandhã” teria origem no sânscrito, seria pronúncia de “Om-Banda” e significaria o ser em nome de Deus. Esses sacerdotes também eram ávidos leitores de autores esotéricos e herméticos, tais como Helena Blavatsky e Anne Besant (Ortiz 1978), buscando unir religião e provas científicas acerca de fenômenos paranormais.

Para Serra (2014), o que é tido como a origem da Umbanda e o advento de Zélio é na verdade uma reforma desafricanizante dessa religião, uma vez que a Umbanda tem originalmente uma raiz inegavelmente africana. O autor considera que se afasta dessa raiz afro em detrimento da defesa da Umbanda como uma religião brasileira e que se insere em um discurso de construção de uma identidade nacional (ainda que a Umbanda tenha sido perseguida inclusive pelo aparato estatal). O 15 de novembro, como Dia Nacional da Umbanda, também é a data em que se comemora a Proclamação da República no Brasil, que aconteceu no ano de 1889. Outro discurso que transversaliza a Umbanda em muitos contextos é o de relacioná-la à democracia racial, na qual negros (pretos velhos e pretas velhas), indígenas (caboclos) e brancos europeus (crianças ou alguns exus e pombagiras) comporiam em harmonia a Umbanda, que espelharia de alguma forma a própria nação brasileira. Ou seja, uma versão de uma dimensão espiritual da controversa teoria da democracia racial de Gilberto Freyre.

Fazendo frente ao discurso da linha branca da Umbanda, Assis Junior (1994) apresenta a palavra “Umbánda” do quimbundo como arte ou maneira de curar e Barbosa (2008) apresenta o termo banto “Nbandla” como a congregação mais antiga. Com isso, o território ancestral da Umbanda é reivindicado por movimentos de afirmação bantu como sendo a África Central. Nesse sentido, muitos outros pioneiros da prática afrorreligiosa seriam anteriores ao

Zélio. Esse é o caso da calundzeira Luzia Pinta, negra nascida em Luanda no século XVIII e convertida ao catolicismo, que viveu na região de Sabará (MG) e foi condenada pelo Santo Ofício em Lisboa por suas práticas de calundu, ligadas à cura e à espiritualidade (Souza 2002). Se para Ortiz (1978), em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, o movimento de branqueamento da Umbanda é uma transformação histórica, evolucionista e irreversível, para Serra (2014) existe um embate entre a reafricanização e desafricanização, que são forças que atuam mutuamente nesse contexto.

Giumbelli (2002: 195) coloca que a origem da Umbanda defendida durante o 1.º Congresso de Umbanda estava intimamente relacionada às tradições místicas orientais, mas que no segundo congresso essa tese hegemônica foi deslocada para África. Tata Tancredo, o Tancredo da Silva Pinto, compunha essa segunda perspectiva e defendia a origem africana da religião, sendo considerado o Papa Negro da Umbanda e o fundador do Omolocô. Este fundou, em 1950, a Confederação Espírita Umbandista do Brasil e afirmava que terreiro de Umbanda que não utilizava tambor, não cantava pontos em língua africana e não oferecia o sacrifício de animais em seus fundamentos não era terreiro de Umbanda verdadeiramente (Giumbelli 2002). Ainda assim, o sacerdote, em alguma medida, também foi influenciado pelas correntes esotéricas em alguns livros que escreveu, como pode ser percebido em sua obra *Cabala Umbandista*, de 1971. Nesse livro, Tata Tancredo afirma a influência de práticas remotas, científicas, de astrografia/astrologia, geométricas, numerológicas e cabalísticas sobre a Umbanda. Tancredo define as práticas cabalísticas como uma força que nos rege dentro do planeta Terra, está relacionada ao ocultismo tradicional dos israelitas e foi introduzida nos cultos afro por Moisés. O Tata Ti Inkice também faz um levantamento cabalístico do vocábulo “Umbanda”, relacionando-o com a astrologia, alquimia, filósofos gregos, Hermes Trismegisto, o Velho Testamento, budismo. No capítulo “Tecnologia ocultista da Umbanda” (Pinto 1971: 61), o sacerdote conclui que:

“A Umbanda Científica Cabalística vem buscar na ciência moderna o seu tema com propósito de aumentar cada vez mais os conhecimentos iniciáticos dos Cultos Afro-Brasileiros e mostrando o princípio cabalístico da obra de Zambi [...]”

Com isso, quero dizer que muitas das influências (ou melhor, intensidades) e características percebidas na Umbanda esotérica não são exclusivas dessa linha, e mesmo o esoterismo aparece como um lado, uma passagem ou linha transversal que compõe a multiplicidade da Umbanda, ainda que os terreiros de matriz afro possam se reconhecer como mais esotérico, mais afro, indígena, cigano... Tomo aqui emprestado de Banaggia (2013: 3-4) a ideia de matriz como uma perspectiva transformacional, considerando que as diferenças

existentes podem ser pensadas enquanto transformações umas das outras, sugerindo que todas podem fazer parte de um contínuo heterogêneo.

Em outras palavras, a matriz também pode ser entendida como uma relação ecológica, como um meio que permite que diferentes coletivos se encontrem e se conectem por meio de atualizações e transformações. Nesse sentido, sigo aqui um pouco do que pensa Anne Marie Losonczy em sua obra *La Trama Interétnica* (Losonczy 2006), ao estudar a dinâmica entre os indígenas Emberá e os negros colombianos em Chocó. Para a autora, de alguma maneira, o que está entre, no interétnico, está implicado em uma relação interior aos termos que ela conecta, ou seja, seria intraétnica. A análise da autora não passa por pensar o africano, o indígena ou o europeu, mas considera uma lógica própria e original. Para além de uma perspectiva bastidiana, que considera a Umbanda e candomblé banto como mais vulneráveis e expostos à história por serem mais abertos para o externo, Losonczy vê as comunidades com as quais estudou como dotadas de organizações próprias. Com isso, o sincretismo seria uma forma de composição de mundos e seria indecível dizer se algo é católico, cristão ou negro, por exemplo. Não cai nem na fusão nem na indiferença.

Dessa maneira, podemos pensar matriz como uma forma de transformar vinda desde dentro e pensar o que é próprio e original na Umbanda (talvez sua própria forma de se relacionar, produzir encontros e transformar). Retomando aqui também a ideia de multiplicidade da Umbanda não apenas como “umbandas” no plural, mas, como nos ensinam Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980), como linhas que se mantêm lado a lado sem hierarquia e sem totalização. Menos o uno, menos o todo, em composições heterogêneas.

Nesse sentido, existem, tais como o Tués, outras experiências afrorreligiosas que permanecem enquanto tais mesmo que, para um olhar externo, haja engajamentos “desde fora” desse campo, como a presença de elementos orientais, esotéricos, astrológicos, cabalísticos. Esse é o caso da Morada da Paz, comunidade *kilombola*, titulada pela Fundação Palmares, universalista, espiritualista afro-budígena (inspirada nas matrizes indiana, africana e tupinambá), formada majoritariamente por mulheres negras na região metropolitana de Porto Alegre e que tem vínculos rituais com mestres ascensionados (tais como Baba Afra – um dos principais mestres da comunidade que faz a guardiania de ritualísticas africanas e traz a força dos povos do Oriente), Fraternidade Branca Universal, encantados, orixás, guias da Umbanda (Flores 2018).

Esse também é o caso da comunidade quilombola Namastê, em Ubá, Minas Gerais, que foi certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Palmares, possui vínculos religiosos como a Umbanda por meio do Terreiro Caboclo Pena Branca e é liderada por Maria Luiza Marcelino – ativista negra, sacerdotisa, guardiã da memória e defensora da comunidade (Silva 2020). Maria Luiza conta ao pesquisador Leonardo Bittencourt Silva que Namastê

era uma palavra falada todas as manhãs por seu avô Antenor aos seus netos e filhos e significava “o Deus que está em mim está em você”.

Dana Rush (2013), em seu livro *Vodun in Coastal Benin: Unfinished, Open-Ended, Global*, comenta sobre práticas religiosas e artísticas contemporâneas da África Ocidental. A autora aponta que nessa região xangô, Jesus e Buda são todos deuses do Vodun, coexistindo no que ela chama de afro-hinduísmo. Em confluência, no livro *Águas do Rei*, Ordep Serra (1995) descreve a visita de um empresário paulista ao Ilê Axé Casa Branca, em Salvador. Ele havia passado por uma situação difícil na Índia e, seguindo o conselho de um amigo local, realizou uma oferenda em um templo, o que lhe trouxe êxito. De volta ao Brasil, desejando agradecer à entidade que o ajudara, buscou um espaço religioso para repetir o gesto, mas não encontrou templos ligados a ela em São Paulo. Ao saber do terreiro baiano, decidiu procurar auxílio. A sacerdotisa, diante do pedido inusitado, determinou que o ogã levasse a oferenda à Casa de Exu e, em nome da entidade indiana, a entregasse a ele. Serra interpreta a cena como reveladora da lógica própria do Candomblé: Exu, por ser o mensageiro e viajante entre mundos, “troca língua” como deseja e pode levar oferendas a qualquer divindade, inclusive estrangeira. Assim, a mãe de santo reconheceu a coerência do pedido sem precisar conhecer os detalhes da tradição indiana ou ensinar sobre a sua própria, mostrando como o Candomblé opera arranjos de mediação que acolhem diferentes cosmologias.

O sincretismo, palavra tão desgastada e por vezes usada como categoria de acusação sobre a Umbanda, pode ter um sentido para além do branco como mediador e da violência colonial, como nos diz Abdias Nascimento (2016) ao questionar o uso exclusivo do vocábulo “sincretismo” para se referir à relação entre religiões negras e o catolicismo. Para ele, outros encontros também podem ter o predicado de “sincréticos”, como o encontro negro e indígena sem a mediação europeia. Com isso, podemos entender, nesse contexto, o sincretismo como uma política afro-brasileira para a composição de mundos comuns cujo elemento-chave de mediações e limite entre estas é a manutenção do fundamento (Oro e Anjos 2009). A sobreposição de territórios se constitui como um intensificador de forças cósmicas mais potentes do que a mera diluição deles. Com essa sobreposição de territórios e deslizamento de um meio sobre o outro, abre-se lugar para as cosmopolíticas, se territorializando também por outras vias cósmicas além daquelas trazidas pelo cristianismo (Oro e Anjos 2009).

LINHAS DE FORÇA BIOGRÁFICA

Na rede de linhas e biografias, o terreiro está em participação com tudo que está fora e, ao mesmo tempo, dentro dele (Neto 2012). É o movimento no qual as pessoas, entidades e outros não humanos estão inseridos, pensando as

histórias de vida não como uma trajetória linear já dada e datada, mas como uma linha de força biográfica que conflui com os caminhos dos guias, dos territórios e do Tués, em algum ponto mais ou menos permanente/intenso, compondo fluxos que se atravessam. É comum encontrar a expressão polissêmica “linha” nos terreiros de matriz afro e afro-indígena e em pesquisas antropológicas sobre esses contextos. Essa ideia nos permite pensar sobre encontros, coexistências e entrecruzamentos.

Podemos considerar que essa grande teia de encontros ou trama na qual correm mil fios, como nos disse Bastide (2001: 147), é regida por Exu, senhor dos caminhos, da arte do cruzo e do encruzilhamento do corpo e da vida. O terreiro, como uma grande encruzilhada, parece ser o ponto atrator de encontros de fluxos biográficos tão múltiplos quanto ele próprio. Dessa forma, no entendimento de muitas pessoas que compunham o Tués, não era por acaso que nasceram no Brasil, em Minas Gerais, em Belo Horizonte, e que se reuniram na mesma casa de Umbanda. Suas trajetórias e encarnações pretéritas estão enredadas com esses locais em níveis também históricos e coletivos.

Esse é o caso de Ot., jovem médium, iniciado, na época da pesquisa, no quarto grau de sete previstos pelo sistema iniciático da Umbanda esotérica, e que conhecia Luís Gustavo desde a infância devido ao fato de suas famílias serem vizinhas. De acordo com o iniciado em uma entrevista, ele frequentou o templo desde sua inauguração, quando aos 11 anos de idade já “cambonava”¹ as entidades do chefe do terreiro, sendo informado e instruído acerca de sua missão com a mediunidade de mecânica de incorporação. Em sua percepção, existia uma relação espiritual entre a casa e cada um de seus membros, revelando vínculos de amizade, inimizade e parentesco espiritual. De acordo com o médium havia uma corrente que não era, para a comunidade, algo apenas metafórico, mas que existia de forma concreta. Não por acaso, também era chamada de corpo mediúnico, por onde, por meio do corpo de cada médium, como um elo da corrente, flui a energia espiritual, o ectoplasma necessário à manifestação das entidades. Nas palavras de Ot., “cada pessoa é um órgão, uma célula desse órgão vivo... todas as pessoas da casa constituem o Templo e estão inteiramente ligadas”. A missão de Ot. como possível sucessor de Luís Gustavo na direção futura do Tués, estava intimamente relacionada ao seu vínculo espiritual com o sacerdote, que já havia sido seu pai em outras vidas. Suas famílias já se conheciam, tinham afetos e desavenças desde a colonização do Brasil quando viveram como escravizados.

1 O cambono atua como um intermediário e mediador. Ele auxilia as entidades manifestadas (caboclos, pretos-velhos, exus, etc.), atendendo às suas necessidades materiais, como providenciar fumo ou bebida, e ajudando na comunicação com os consulentes, muitas vezes interpretando a fala da entidade para o público.

Essa dimensão relacional também pode acontecer entre médiuns e seus guias, como é o caso de Mn., seu caboclo Apoema de Oxóssi e seu esposo, que, da mesma forma, eram membros do templo. De acordo com Mn., foi por meio da busca por explicações acerca de sua aracnofobia, que ela carregava desde a infância, que esse vínculo trino se revelou. Ao questionar Apoema sobre o trauma e pedir-lhe auxílio para se curar, a médium recebeu sua resposta por meio de um sonho, no qual foi levada pelo caboclo a um local com três indígenas debaixo de uma árvore e, por já saber a fisionomia do guia, ela o reconheceu como um dos personagens da cena e, posteriormente, descobriu que ela e seu esposo eram os outros dois. Dessa forma, a médium pôde ver que, em uma vida passada, na qual vivia como indígena, morreu devido à picada de uma grande aranha, e saber disso, para ela, foi o início de seu processo de cura. No dia seguinte à noite reveladora, Apoema se apresentou na casa de Mn. e explicou a ela e seu marido que aqueles três indígenas do sonho eram eles. Em uma encarnação anterior à que vivem hoje; Apoema era casado com Mn., era irmão do marido da médium e juntos faziam parte da etnia Awá-guajá. Segundo a médium,

“[...] ele [Apoema] nos chama pelo nosso apelido... ele chama o P. de ‘aimê’, que, segundo ele, na língua Awá-guajá, a etnia de que fazíamos parte, ‘aimê’ significava irmão... então, toda vez que ele chega e vê o P. o chama assim e, conseqüentemente, o P. também chama o Apoema assim... Apoema me explicou como foi nossa vivência juntos. Ele não soube me falar qual ano que era, mas me informou que essa tinha sido nossa última encarnação... Eu faleci por conta dessa picada de aranha e, logo depois, um ano depois da minha morte... Apoema e P. também morreram durante um ataque de uma onça nebulosa. Os dois saíram para caçar e foram atacados.” [Mn., Tués, março de 2021]

O sonho, como nos ensinou o sacerdote, “é o mundo real” e um mediador da espiritualidade e das entidades com seus/suas médiuns. Algo parecido com o que os Ojibwa ensinaram para Hallowell (1960): o mundo onírico e o da vigília seria o mesmo; entretanto, no primeiro ganhamos outras perspectivas sobre a existência, como um animal em outro meio, a exemplo do ar e da água, o que nos torna mais sábios do que antes (Damasceno 2017: 18). Estar dormindo é estar, no sentido mais amplo da palavra, acordado, consciente e com acesso a toda a potencialidade do espírito e das memórias de todas as suas vidas que ele traz consigo. Existe o sonho comum, no qual o corpo realiza seus processamentos orgânicos, e existe o desdobramento, no qual o espírito pode se afastar do corpo para viver no mundo espiritual. Esse processo diário de afastamento do próprio corpo, que também ocorre na incorporação, segundo o líder espiritual, é algo próximo à morte. Nesse território povoado podemos

cumprir missões mediúnicas junto aos guias, incorporar, visitar outros lugares, estudar, receber mensagens, ensinamentos, treinamentos, e até a própria iniciação é realizada primeiramente no plano astral, o que pode ocorrer anos antes do ritual material.

A presença dos espíritos traz consigo ecos de outras presenças, de suas passagens e memórias (Soares 2014; Cardoso 2004). “Nesse sentido, o aparelho incorpora não apenas o espírito, mas a história de pessoas, de coisas, de tempos e de lugares do passado” (Soares 2014: 32). Os espíritos são veículos de memória e não apenas imagens congeladas (Soares 2014: 33; Lambek 1996). Ligados ao passado, presente e futuro, os guias também são, acima de tudo, coetâneos a nós, e quem me ensinou isso foi o Preto Velho de Moçambique de minha irmã Co. durante um rito de Pai Velho, no dia 21 de maio de 2019.

Naquela noite, as consultas já estavam prestes a começar, e o Preto Velho de Co. ainda não estava em terra. Ela segurou nas mãos de Pai Joaquim, mentor de Cl., e, por um longo tempo, ficou sentada no banquinho de madeira, o qual era utilizado pelos pretos velhos durante as consultas. Quando o Vovô de Co. chegou, pediu-me que trouxesse um copo de água e uma vela, que ele, ao recebê-la, esfregou entre as mãos, cantando o seu ponto de invocação:

“Olha o pilão de Moçambique (2×)

Moçambique olé olá

O Sol vai e a Lua vem para com Deus te alumiar (2×)”

Na sequência, colocou a vela e o copo com água no chão, energizando o líquido por meio da imposição de suas mãos sobre o recipiente. Mergulhou os dedos no copo, deixou que algumas gotas de água pingassem em volta da vela, segurou a minha mão direita com a sua mão direita e perguntou como eu estava. Em seguida à minha resposta, questionei ao guia qual era seu nome e ele disse: “Preto Velho de Moçambique”. Então, eu lhe perguntei se ele era de África, como o nome parecia indicar, ele consentiu. Após uma conversa, ele me recomendou que eu fizesse a oração do perdão da Seicho-No-Ie – religião japonesa fundada em 1930 por Masaharu Taniguchi (1893-1985) e que se popularizou no Brasil, a partir de 1952, com a imigração japonesa no país (Guerriero 2006). O emblema da Seicho-No-Ie traz os símbolos do Sol, da Lua e de uma estrela, fazendo referência ao xintoísmo, ao budismo e ao cristianismo, respetivamente, e tendo como princípio a ideia de que todas as religiões emanam de um Deus universal e de que existe uma unicidade na essência dos ensinamentos religiosos.² Tendo em vista isso, comentei com o Preto Velho de Moçambique que era interessante ver um preto velho receitando uma oração

2 Ver: <https://sni.org.br/seicho-no-ie/institucional/o-que-e-a-seicho-no-ie/> (última consulta em fevereiro de 2026).

da Seicho-No-Ie, e ele retrucou: “[e]u ando pelo mundo todo, muitos lugares... a gente também evolui”, disse concluindo que as entidades não ficam paradas no tempo como muita gente poderia pensar. Ou seja, eles também estão vivendo, aprendendo e se modificando, assim como nós (não utilizando aqui a palavra evolução em seu sentido evolucionista).

Isso evidencia que, como nos disse Lambek (1996), a relação entre espíritos e humanos nos mostra novos pontos de vista e faz surgir novas narrativas (Soares 2014: 33). Fabian (2013) e Preto Velho de Moçambique nos advertem muito bem do perigo de negarmos a coetaneidade ao Outro (com “o” maiúsculo), ainda que este seja uma entidade espiritual. Se considerarmos que estamos “aqui e agora” e elas “lá e então”, em um tempo diferente dessa produtora do discurso antropológico, podemos acabar soando funcionalistas, produzindo distâncias, objetos e objetividades. Para Fabian (2013), a relação pressupõe um tempo intersubjetivo, ou seja, compartilhado. Como etnógrafa não estava livre para conceder ou negar a coetaneidade a meus interlocutores. Esta, por outro lado, era uma condição da relação, e me permiti ser invadida por esse tempo do Outro, como me aconselharam o autor e o guia. As entidades, assim como os/as médiuns, têm suas próprias trajetórias que permeiam a história “oficial” do Brasil, de Minas Gerais, de Belo Horizonte, e são ligadas às suas vidas, aos seus nomes, aos seus pontos. São “histórias que se atualizam sem precisar haver comunicação verbal. Atualizadas apenas com a presença destes seres” (Soares 2014: 38). Como numa cartografia espiritual, a paisagem da cidade, das ruas, da mata é reconhecida em seu povoamento pelas energias particulares (Soares 2014; Cardoso 2004).

Assim, as linhas de força biográfica de alguma forma se ligam, emaranham-se e revelam o enredo confluyente, que vai além do tempo presente, entre terceiro, médiuns, lugares, entidades, informando uma dimensão do parentesco, que se cruza com a consanguinidade, mas vai além dela, como nos mostra Strathern (2006) e Flaksman (2014, 2018). O templo é constituído por diversos núcleos familiares consanguíneos e ancestrais sejam diretos ou indiretos, como no caso de Ot. e Luís Gustavo, e também Apoema de Oxóssi, Mn. e seu esposo, ressaltando que, “em teoria, qualquer um pode ser chamado a fazer parte do corpo de membros de um terreiro, mas, na prática, poucos o são” (Flaksman 2018: 126).

No caso desse terreiro, como também ocorreu no contexto estudado por Flaksman (2014), as famílias de “sangue” e “santo” se misturam. Há um entendimento de que a mediunidade possui um caráter hereditário e, como me disseram, se existir um médium na família, certamente outros parentes também o são, mesmo que não sigam a denominação religiosa umbandista. A mediunidade, então, seria um fenômeno universal e natural humano, mas ser umbandista é uma condição de nascimento que pressupõe uma série de adaptações físicas, corpóreas e energéticas. Estas são atualizadas durante a vida

para suportar a missão mediúnica com as entidades e os enfrentamentos com o baixo astral, ou seja, seres trevosos que também podem ter fluxos biográficos, relações com médiuns e buscar fazer com que desistam do caminho espiritual. O médium umbandista assumiria sua missão ainda antes de reencarnar e, por lidar com energias tão densas, essa condição espiritual – que não se estende a todas as pessoas – seria uma forma de diminuir seu carma.

Todas essas relações iniciáticas e encontros têm o corpo do médium não como um intermediário, que transporta certo conteúdo sem o alterar, mas como um mediador que participa ele mesmo da construção da mediunidade, produzindo traduções, transformações e deslocamentos. Nesse sentido, Goldman (2005: 109) reafirma a multiplicidade como constituinte da pessoa nas religiões de matriz afro:

“A pessoa é múltipla, composta por uma série de elementos materiais e imateriais, que incluem o orixá principal à qual ela pertence (de quem é “filho”, como se diz), um número variável de orixás secundários, espíritos de antepassados, anjo da guarda, alma e assim por diante.” (Goldman 2005: 109)

Esse emaranhado corporificado, que está em constante movimento e é feito de vínculos energéticos, fluidos, linhas de força biográfica tanto de espíritos quanto de humanos, cria uma interação entidade-médium, que também possibilita ao cavalo³ experimentar mudanças corporais no ato da incorporação. Como me ensinou a iniciada A. P., nossos uniformes de trabalho eram feitos de uma calça com elástico na cintura e camisa larga de manga comprida de linho branco, porque, na incorporação, o nosso corpo cresce literalmente. Expande-se, ganhando o ambiente do terreiro, e consigo também se ampliam nossos sentidos. Em suas palavras, “eu me sinto do tamanho do terreiro e o guia pede silêncio, porque eu consigo ouvir uma conversa que está acontecendo lá no corredor e atrapalha na consulta”. Esse tipo de relato de um corpo que aumenta de tamanho pelo contato com entidades sobrenaturais se encontra paralelo na etnografia. Boyer (1993), em seu material, apresenta a descrição feita por uma filha de santo acerca da aproximação de seu caboclo:

“Eu sinto quando os caboclos chegam para me pegar. Minha carne treme toda [...]. Os meus pés tornam-se grandes e minhas mãos também. Eu não entendo o que as pessoas dizem. Estou maior. Eu me sinto grande. Isso é ainda mais forte quando se trata de um caboclo homem, aí eu me torno imensa.” (Boyer 1993: 137)

3 Na Umbanda, “cavalo” é o termo usado para se referir ao médium.

Assim, a pessoa umbandista, como um devir, tem um corpo em movimento, poroso, permeável, que se expande e se contrai e está em permanente mudança a depender da composição de forças ocasionadas pela relação com o conhecimento, com suas entidades e orixás, com suas histórias, com vínculos cármicos, com a iniciação.

AFRO-UNIVERSALISMO, UM ENCRUZILHAMENTO

Em uma aula no terreiro do dia 30 de abril de 2016, o sacerdote afirmou: “a Umbanda não é apenas afro-brasileira. Ela é afro-universal, com a presença de diversas religiosidades”. E, de fato, em sua cosmologia, esse terreiro abarca o budismo, a cabala, o hinduísmo, o hermetismo, o cristianismo, o ocultismo, o ifá, a astrologia, oráculos – como tarô, quirologia e oponi-fá –, sociedades antiquíssimas, como a Atlântida e Lemúria. Uma percepção que, de acordo com Cordovil e Castro (2018), tem íntima relação com o universalismo da teosofia de Helena Petrovna Blavatsky, que também foi uma importante referência nas obras de Pai Matta e Silva, precursor da Umbanda esotérica e importante nome nas práticas do Tués.

Ser afro-universal, nesse sentido, é, nas palavras do líder do terreiro em uma entrevista de julho de 2017, perceber que

“[...] as regras são criadas por nós aqui humanos. Isso sempre me atraiu muito: o que o espírito que segue na umbanda vai falar, vai dizer, vai apontar. E tive algumas experiências que eu perguntava para os espíritos se eles eram umbandistas e eles sempre respondiam: ‘*Também! Também sou umbandista*’.” [Luís Gustavo, Tués, julho de 2017, grifo nosso]

A espiritualidade é, assim, entendida de forma universal, mas não universalizante (indo na contramão do que essa palavra normalmente evoca), manifestando-se de maneira singular em cada contexto e permanecendo com sua heterogeneidade. A geologia filosófico-política de Deleuze e Guattari nos chama a não unificação/totalização e a uma subtração do único, como na fórmula $n-1$. Menos o uno, menos o todo. Ou seja, se trata de composições heterogêneas. Como me alertou o zelador da casa, “precisamos de uma identidade. O universalismo é a soma das diferenças e não a fusão de várias crenças”.

Nesse sentido, Souleymane Bachir Diagne, filósofo senegalês, e Jean-Loup Amselle, antropólogo francês, na obra *In Search of Africa(s): Universalism and Decolonial Thought*, nos invitam a pensar o que acontece com o universal no momento pós-colonial: o pós-colonial é a primeira fase de um novo universal, que seria verdadeiramente universal (porque seria inclusivo), ou é, pelo contrário, a negação de todo universalismo, o triunfo do particular e da fragmentação? (Diagne e Amselle 2020: 4-5). Em outras palavras, os autores pensam

a possibilidade de um “universal” que seria, como afirmou Aimé Césaire, “rico em todos os particulares”. O universalismo ocidental arrogante é justamente criticado, de acordo com Diagne e Amselle (2020), em seu aspeto que tange a conquista e colonização de regiões como a África, as Américas e a Ásia em nome da erradicação da dita barbárie pela escravatura ou até pela imposição unilateral dos direitos humanos. Opondo-se, então, a esse eurocentrismo – um “particular” que se opõe a outros “particulares” e que reduz o múltiplo a um (um e muitos; natureza e cultura e outros binarismos) –, pensam um universal que não seria a redução do plural ou do múltiplo ao um. Diagne e Amselle (2020) acionam Maurice Merleau-Ponty para pensar que no mundo pós-moderno não caberia mais um universal abrangente (vindo de cima), mas um universal horizontal (fruto da negociação entre diferentes línguas e culturas múltiplas, o que seria próximo da ética de tradução em que as línguas mudariam o próprio encontro, longe de uma transparência universal e perto da incompreensão e até do intraduzível). O convite dos autores é por entenderem o universal como canteiro de obras, descentrando o excecionalismo do universalismo do Logos. Em confluência com esse pensamento, Diagne e Amselle (2020) citam Hannah Arendt quando declara que alguém, ao ser atacado como judeu, deve defender-se como judeu e não como alemão, como cidadão do mundo, ou mesmo em nome dos direitos humanos. O mundo diz “você” e você só pode responder “nós”. Diante disso os autores reafirmam que o universal não é dado e é vivenciado em lutas diferentes com objetivo de uma emancipação partilhada.

Assim, quando essa comunidade de terreiro se afirmava como afro-universal, o que estava em jogo era o encontro. As giras podem ser entendidas como caminho para o encontro entre pessoas, guias, mentores, enfim, um encontro com a própria ancestralidade e uma ancestralidade que pode ir além do “encontro das três raças”. Pude entender isso em um rito de preto velho no dia 1 de dezembro de 2020, quando Sr. Arruda puxou um ponto do divino Espírito Santo e da bandeira do divino ao passar pela assistência para “dar uma olhada naqueles caboclinhos”, nas palavras do guia. Ele passou cumprimentando e brincando com as pessoas até parar próximo à Sf., então frequentadora assídua do terreiro, que após essa conversa com o Velho passou a ser médium da casa. Sr. Arruda olhou para ela e disse: “*Salamaleico*”, e ela, sem saber o que dizer, apenas riu. Sr. Arruda, então, continuou: “você não é de lá (do Oriente)? Quem da sua família é de lá?”. Sf., dessa forma, respondeu “meus bisavós”, e Arruda retrucou: “você não conviveu com eles, né? O que quer dizer *salamaleico*? Alguém sabe?”. Diante do silêncio, o Preto Velho afirmou, apontando para o coração, a boca e a cabeça, respetivamente, que o termo árabe significava “meu coração, minhas palavras e meus pensamentos são seus”. Na sequência, ensinou que, em resposta, deveríamos dizer “*Aalaikum As-Salaam*”, apontando para a cabeça, boca e coração, nessa ordem, o que significaria

afirmar “meus pensamentos, minhas palavras e meu coração também são seus”. Se voltando novamente para Sf., ele falou que ela já devia estar se desenvolvendo para o trabalho mediúnico há muito tempo, mas, se fosse do seu desejo, aquele terreiro a receberia, assim como a sua ancestralidade e os guias que ela trazia consigo.

Esse encontro entre Sf. e Pai Arruda nos mostra que aquilo que é orgânico, circular, politeísta, horizontal, próprio das religiões de matriz afro-indígena, como nos ensina Santos (2015), apresenta a possibilidade da confluência, que é:

“[...] a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas.” (Santos 2015: 89)

Um encontro, na perspectiva de Stengers (2018), exige como pré-requisito a não existência de uma hierarquia. Existe, assim, a possibilidade de coaprendizagem recíproca que não inclui obrigatoriamente a coincidência. Como um acontecimento cósmico, esse encontro é capaz de se dar entre forças divergentes, não sendo necessário suspender essa heterogeneidade. É esse mesmo entendimento que permite ao Preto Velho de Moçambique de minha amiga Co. me receitar uma oração da Seicho-No-Ie. É isso também que possibilita ao Sr. Exu Corcunda, como ele nos contou em um rito interno em abril de 2019, ir depois da gira no Tués para um outro terreiro de Umbanda, em Botucatu, no estado de São Paulo, e lá ser chamado por outro nome, Tranca-Ruas das Almas, que, segundo ele nos disse, é de fato uma outra qualidade sua. Com seu outro médium, ele afirmou se comportar de forma bastante diferente de quando está no Tués: vestia uma capa, dançava com as pombagiras, e a ele era oferecido sacrifício de sangue. Além disso, em um rito público de exu no dia 8 de abril de 2019, Sr. Corcunda nos confidenciou que já havia sido guardião de um pastor evangélico, que muitos evangélicos e católicos são médiuns e que, durante as pregações, estão acompanhados de preto velho, exu, caboclo, criança e não percebem.

A Umbanda seria uma só (subtração do único, como na fórmula $n-1$). “Da autonomia das casas não resulta, portanto, uma paisagem atomística de unidades rituais sem nenhuma conexão entre si” (Neto 2012: 39). O que significa dizer que não se abandona a unidade. Ao invés disso, cada casa contém virtualmente a outra e pode atualizar-se para diferentes direções. Como argumenta Neto (2012) em sua tese, ao pensar que “cada casa é um caso” é o caso de todos os terreiros, o estilo politeísta concerne a pluralidade, diversidade e multiplicidade desses espaços religiosos e que também pode se aplicar à Umbanda

e ao Tués. Cada casa, de acordo com o autor, é um cruzamento da história ritual dos chefes dos terreiros, da vida pessoal de cada um e da agência dos seres sobrenaturais.

“Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade.” (Neto 2012: 23)

Serra (1995: 14) coloca a Umbanda como um exemplo de ecletismo religioso, ou seja, uma “espécie de doutrina que é expressamente elaborada com o propósito de realizar a síntese de várias, senão de todas as religiões”. Mesmo possuindo de fato essa característica sintética, acredito que a Umbanda também possa abarcar o que o autor chama de “pluralismo religioso de princípio”: há um reconhecimento da legitimidade religiosa de outras doutrinas, sem que se perca a singularidade ritual, “descrevendo a dedicação ao mesmo como uma necessidade imposta a determinadas pessoas (ou grupos) por Deus, pelos orixás, pelo destino” (Serra 1995: 15). Mesmo possuindo um caráter universalista em sua cosmologia, este não é universalizante, pois:

“[...] o destino que leva alguns, e só alguns, a iniciar-se nos terreiros, assim mesmo os distingue. De um lado, uma postulação amplamente inclusiva; de outro, um princípio de determinação exclusiva (a separar iniciados e profanos). Mas eles se equilibram e se complementam.” (Serra 1995: 19)

Para Cunha (1987), não basta que o Deus de uma religião seja universal para que esta também seja considerada dessa forma. A autora caracteriza duas formas de religião: uma baseada em um deus exclusivo que não discrimina os fiéis e outra simétrica na qual o grupo de culto é exclusivo, “pois seu deus é bem seu, mas por isso mesmo não exclui a possibilidade de outros deuses, tão específicos quanto ele próprio. Sua Igreja é coextensiva ao grupo social” (Serra 1995: 27).

Considerando isso, uma das frases que mais ouvi o sacerdote dizendo no terreiro, durante a pesquisa, foi: “a Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda”. Essa frase também é dita em outros contextos, como no Candomblé e no Santo Daime, nos quais o Candomblé é para todos e nem todos são para o Candomblé, e da mesma forma o Daime é para todos, mas nem todos são para o Daime. Isso pode nos evidenciar, pelo menos na perspectiva desse terreiro, que o que existe são diferentes modulações de axé, como afirma Goldman (2005: 109).

O afro-universalismo, apontado pelo sacerdote do Tués como a capacidade de fazer conexões, mesmo que parciais, na diferença e com algo que não possui uma participação aparentemente óbvia, e que, em alguns contextos, também pode ser entendido como “pluralismo religioso de princípio” (Serra 1995) ou um “politeísmo intensivo” (Neto 2012), é algo constitutivo da Umbanda, que é elaborada pela e na multiplicidade (Goltara 2014), assim como seus adeptos e os seres sobrenaturais que a povoam. Na Umbanda e nas religiões de matriz africana, de forma geral, “a variação é sistêmica e não um efeito de superfície” (Neto 2012: 57), portanto, estamos diante da composição de um universo religioso aberto à pluralidade (Goltara 2014: 20).

De acordo com Anjos (2006), quando falamos em cruzamento de nações no contexto de matriz africana, não estamos dialogando com a ideia prefixada que normalmente se tem do sincretismo. O autor afirma, em consonância com o sacerdote do Tués quando diz que o universalismo é a soma das diferenças e não a fusão de várias crenças, que nessas religiões afro não estamos presupondo uma unidade resultante da mistura de valores de origens diversas. A encruzilhada, em sua lógica rizomática, é uma categoria a partir da qual esses povos pensam as diferenças como filosofia ao invés de dissolvê-la. As diferentes linhas, entidades e deidades “não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos” (Anjos 2006: 22). Dessa maneira, no terreiro, existem percursos nômades e não essencializados que não são nem considerados na arena da identidade nacional (Anjos 2006).

O terreiro se torna uma grande encruzilhada, que parece ser o ponto atrativo de encontros de fluxos biográficos tão múltiplos quanto ele próprio. O que leva alguns – não qualquer um – a fazerem parte do Tués é a sua relação ancestral e de parentesco espiritual com forças, entidades, pessoas, lugares, porque a Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda.

BIBLIOGRAFIA

- ANJOS, José Carlos Gomes dos, 2006, *No Território da Linha Cruzada: A Cosmopolítica Afro-Brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural Palmares.
- ASSIS JUNIOR, António de, 1994, *Dicionário Kimbundu-Português: Linguístico, Botânico, Histórico e Corográfico*. Luanda: Nabu Press.
- BANAGGIA, Gabriel, 2013, *As Forças do Jarê: Movimento e Criatividade na Religião de Matriz Africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN.
- BASTIDE, Roger, 2001, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento, 2008, “Da Nbandla à Umbanda: transformações na cultura afro-brasileira Sankofa”, *Revista de História da África e Estudos da Diáspora Africana*. São Paulo, 1 (1): 7-19.
- BIRMAN, Patrícia, 2005, “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”, *Estudos Feministas*, 13 (2): 403-414.
- BOYER, Véronique, 1993, *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan.
- CARDOSO, Vania, 2004, *Working with Spirits: Enigmatic Signs of Black Sociality*. Austin, TX: Texas University, tese de doutorado.
- CORDOVIL, Daniela, e Luis Paulo CASTRO, 2018, “Espíritos de índios na Umbanda esotérica: uma complexa teia de representações”, *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, 9 (1): 167-187.
- CRANSTON, Sylvia, 1997, *Helena Blavatsky: A Vida e a Influência Extraordinária da Fundadora do Movimento Teosófico Moderno*. Brasília: Ed. Teosófica.
- CUNHA, Manoela Carneiro da, 1987, *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, EDUSP.
- DAMASCENO, Luisa Mesquita, 2017, *Linhas, Tramas e Caminhos: Seguindo os Movimentos de Um Candomblé do Recôncavo da Bahia*. Bahia: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, dissertação de mestrado.
- DELEUZE, Gilles, e Félix GUATTARI, 1980, *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, e Jean-Loup AMSELLE, 2020, *In Search of Africa(s): Universalism and Decolonial Thought*. Cambridge: Polity Press.
- FABIAN, Johannes, 2013, *O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece Seu Objeto*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- FERNANDES, Diamantino Coelho, 1942, “O espiritismo de Umbanda na evolução dos povos”, in AA.VV., *1.º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio.
- FLAKSMAN, Clara, 2014, *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Rio de Janeiro: UFRJ, tese de doutorado.
- FLAKSMAN, Clara, 2018, “‘De sangue’ e ‘de santo’: o parentesco no candomblé”. *Mana*, 24 (3): 124-150.
- FLORES, Luiza Dias, 2018, *Ocupar: Composições e Resistências Quilombolas*. Rio de Janeiro: UFRJ, tese de doutorado.
- FOUCAULT, Michel, 2013, *O Corpo Utópico: As Heterotopias*. Tradução de Selma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições.
- FRANÇA, Bianca Zacarias, 2023, *Esotérica com S: Multiplicidade Religiosa, Corpo e Gênero em Um Terreiro de Umbanda*. Curitiba: Appris.

- GANDHI, Mohandas K., 1982, *Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*. Londres: Penguin Books.
- GIUMBELLI, Emerson, 2002, “Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro”, in Vagner Gonçalves da Silva (org.), *Caminhos da Alma*. São Paulo: Selo Negro, 183-217.
- GOLDMAN, Marcio, 2005, “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”, *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120.
- GOLTARA, Diogo Bonadiman, 2014, “*Dá Um S na Corrente*”: *A Rede Esotérico-Umbandista às Margens do Rio Itapemirim*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, tese de doutorado.
- GUERRIERO, Silas, 2006, *Novos Movimentos Religiosos: O Quadro Brasileiro*. São Paulo: Paulinas.
- HALLOWELL, Al, 1960, “Ojibwa ontology, behavior and word views”, in Stanley Diamond, *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- HARAWAY, Donna, 1995, “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”, *Cadernos Pagu*, 5: 7-41.
- LAMBEK, Michael, 1996, “The past imperfect: remembering as moral practice”, in Paul Antze e Michael Lambek (orgs.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. Londres: Routledge, 235-254.
- LOSONCZY, Anne Marie, 2006, *La Trama Interétnica: Ritual, Sociedade y Figuras de Intercambio entre los Grupos Negrís e Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MORAIS, Mariana Ramos, 2010, *Nas Teias do Sagrado: Registros da Religiosidade Afro-Brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Espaço Ampliar.
- NASCIMENTO, Abdias, 2016, *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de Um Racismo Mascado*. São Paulo: Perspectiva.
- NETO, Edgar Rodrigues Barbosa, 2012, *A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: UFRJ, tese de doutorado.
- ORO, Ari Pedro, e José Carlos Gomes dos ANJOS, 2009, *A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC.
- ORTIZ, Renato, 1978, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda, Integração de Uma Religião Numa Sociedade de Classes*. Petrópolis: Editora Vozes.
- PEIXOTO, André de Locke Soares, 2015, *Umbanda Esotérica em Brasília: Notas Iniciais de Um Terreiro*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, trabalho de conclusão de curso.
- PINTO, Tancredo da Silva, 1971, *Cabala Umbandista*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, 1989, “Identidade cultural, identidade nacional no Brasil”. *Revista Tempo Social*, 1 (1). DOI: <https://doi.org/10.1590/ts.v1i1.83318>
- RUSH, Dana, 2013, *Vodun in Coastal Benin: Unfinished, Open-Ended, Global*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- SANTOS, Antônio Bispo dos, 2015, *Colonização, Quilombos: Modos e Significações*. Brasília: CNPq/INCT.
- SERRA, Ordep, 1995, *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
- SERRA, Ordep, 2014, *Os Olhos Negros do Brasil*. Salvador: Ed. UFBA.
- SILVA, Leonardo Bittencourt, 2020, *Lamento de Um Povo Negro: O Trabalho da Memória de Uma Mestre dos Pontos Cantados de Umbanda na Comunidade Quilombola Namastê – Ubá/MG*. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais, dissertação de mestrado.

- SIMAS, Luiz, e Luiz RUFINO, 2018, *Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- SOARES, Bianca Arruda, 2014, *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: UFRJ, tese de doutorado.
- SOUZA, Laura de Mello e, 2002, *Revisitando o Calundu: Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas.
- STENGERS, Isabelle, 2018, “A proposição cosmopolítica”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464.
- STRATHERN, Marilyn, 2006, *O Gênero da Dívida*. Campinas: Ed. Unicamp.

Receção da versão original / Original version

2025/01/14

Aceitação / Accepted

2025/08/09