

# UMA UTOPIA BANTO CHAMADA UMBANDA

*Brígida Carla Malandrino*

**Resumo:**

*A umbanda, enquanto religião constituída, forma-se no pós-abolição e após a proclamação da República. Além disso, suas formação se dá basicamente no Sudeste, Rio de Janeiro e São Paulo, o que sugere a presença de grupos bantos na sua origem. Baseado nos conceitos de ressignificação cultural e de marxismo humanista, cabe perguntar se a religião umbandista pode ser vista como uma utopia de grupos de ex-escravos, no caso os bantos, que chegaram às cidades com a abolição da escravatura. Esta é a tese de Malandrino que trabalha também com a idéia de que a umbanda significou esta utopia, uma vez que ela representou uma tentativa de este grupo explorar novas possibilidades e novos anseios humanos, frente à nova realidade que se apresentou, sendo vista como algo pelo qual valia a pena lutar, no caso, a tentativa de manutenção de sua cultura-religião através de processos de ressignificações.*

**Palavras-chave:**

*Umbanda; Cultura banto; Ressignificação cultural; Marxismo humanista.*

**Abstract:**

*Umbanda as a religion had its historical source at a very precise moment in the Brazilian history, ie after the Abolitionism and the Republic Proclamation, in the second half of the XIX century and the first decades of the XX. As it's origin place was the Brazilian Southwest — São Paulo and Rio de Janeiro — this suggests the Bantu ground as start cultural realm of Umbanda. Malandrino, having as tool some concepts like*

... ao passo que houve um retraimento do catolicismo para o espaço social, produziu-se um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente. Assim, no processo mesmo de constituição do Estado brasileiro como esfera separada da Igreja Católica, manifestações variadas de feitiçaria, curandeirismos e batuques só puderam ser descriminalizadas quando, em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.<sup>4</sup>

Tal processo fez com que a magia, existente na época do regime escravocrata, não fosse erradicada, mas lida de uma nova maneira; como religião, o que resultou na produção de novas formas de expressão e de instituições religiosas. A macumba e a umbanda, enquanto religiões originárias no meio urbano e com o fim da escravidão, podem ser entendidas como uma invenção da modernidade, no sentido de que a nova estrutura social, advinda com a República e a separação do Estado da Igreja, permitiu a constituição destas novas formas religiosas.

Estas novas formas religiosas podem ser consideradas como um novo sistema de símbolos dentro de uma sociedade, que funcionou como um código que permitiu perceber e significar os acontecimentos, ou seja, uma linguagem imaginária e simbólica que possui sua lógica interna:... *um sistema de mitos, símbolos e representações imaginárias que é, na verdade, a linguagem de uma formação social.*<sup>5</sup> No nosso entendimento, este sistema de símbolos — a umbanda — busca doar sentido à realidade de determinado grupo cultural, qual seja, os bantos.

A umbanda, como também o candomblé, a jurema, o tambor de mina, o Santo Daime, é considerada uma religião afro-brasileira, pois possui matrizes africanas. Porém, na formação das religiões afro-brasileiras houve um processo de encontros culturais não só entre as diversas etnias trazidas pelo tráfico negreiro, como também entre os grupos africanos e outras culturas, como a européia e a indígena.

Neste encontro o que se observa são processos de reorganização da tradição cultural, feitos com o intuito de convivência, criando, assim, um denominador comum cultural de cunho sincrético. O processo de criação de um denominador comum ocorre dentro da realidade cotidiana, a partir de processos de apropriação, que são tensos e aflitivos, uma vez que pedem negociações de significados dos processos culturais. No Brasil, o encontro de diversas culturas, africanas ou não, observa-se um lento processo de integração, que se dá através de trocas materiais e simbólicas. Esse processo pode ser chamado de ressignificação cultural, que é feito em contextos, muitas vezes,

<sup>4</sup> Cf. P. MONTERO, *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. NOVOS ESTUDOS*, 74 (2006), p. 50.

<sup>5</sup> Cf. G. LAPASSADE – LUZ, M. A., *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, p. 75.

conflitivos, atravessados por relações de poder, geradas por encontros culturais que possuem assimetrias.

<sup>6</sup> Cf. C. GEERTZ, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

Trabalhamos com o conceito de cultura desenvolvido por Geertz,<sup>6</sup> entendendo-o como um sistema de significados que não é neutro, conferindo sentido/significado às ações e às vivências e construindo cadeias valorativas, representadas através de condições e de produtos. Os indivíduos estão presos a uma teia de significados e, neste sentido, as suas ações são atos simbólicos, que adquirem sentido dentro desta cadeia de significados. Portanto, a dinâmica cultural é entendida como um processo de permanente reorganização de representações religiosas, sociais e políticas.

Podemos perceber que a cultura se atualiza na ação dos sujeitos, podendo ser modificado o sentido dos produtos culturais. A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os sistemas de significação, ao mesmo tempo em que os esquemas culturais são ordenados historicamente. Há uma relação dialética entre as práticas produzidas na história e as matrizes culturais, sendo que o indivíduo é o agente desta relação. Os elementos simbólicos de cada cultura estão em permanente dinamismo, havendo uma atualização constante. A partir da tensão que se dá à criação do novo.

Como ocorre o processo de doação de sentido, quando o encontro entre culturas se dá através de relações desiguais de poder? Cada grupo étnico está amarrado a uma teia de significados que pode ser negociada no encontro cultural. Há momentos de socialização, de conflito, de tensão, de negociação, de domesticação, de resistência. Tal situação gera uma circulação cultural entre grupos distintos, não podendo entendê-los como puros. O que se pode observar é que no processo de encontro cultural, há ou não a apropriação de símbolos constitutivos, que podem ou não ser eficazes na nova produção cultural gerada dentro de uma sociedade conflitiva.

Neste sentido, cabe perguntar se a religião umbandista pode ser vista como uma utopia de grupos de ex-escravos, no caso os bantos, que chegaram às cidades com a abolição da escravatura. Trabalhamos com a idéia de que a umbanda significou esta utopia, uma vez que ela representou uma tentativa deste grupo de explorar novas possibilidades e novos desejos humanos, frente à nova realidade que se apresentou, sendo algo pelo qual vale a pena lutar, no caso, a tentativa de manutenção de sua religião através de processos de ressignificações. Portanto, este ensaio, e que fique bem claro que é apenas uma primeira aproximação do assunto, não tendo a intenção de chegar a algo conclusivo, é uma maneira de compreender a formação

da umbanda, a partir de uma leitura marxista, ou melhor, do marxismo utópico ou do humanismo marxista.

## GRUPOS BANTOS E A FORMAÇÃO DA UMBANDA

Quando se aborda a formação da umbanda, mesmo que de maneira sucinta, fala-se da influência africana, principalmente quando se leva em conta o fato disso ter ocorrido logo após a abolição da escravidão. Normalmente, esta influência é dividida em dois grupos africanos — bantos e iorubas. Nosso trabalho se foca na influência banto e, quanto a isto, é possível observar duas posições, de certa maneira, antagônicas, quando se fala da origem da umbanda. Uma delas entende que a umbanda nasceu de influências africanas, em especial a banto;<sup>7</sup> enquanto outras entendem a umbanda como derivada, em boa medida, do candomblé, com influência do espiritismo e do catolicismo popular, organizando-se por obra de um grupo de médiuns dissidentes do kardecismo, que começam a trabalhar com espíritos, chamados de inferiores, mais eficazes para resolver as aflições humanas.<sup>8</sup>

Ortiz parece responder a essa dicotomia existente na origem da umbanda, afirmando que o seu surgimento congrega um movimento dialético e, porque não dizer, ambíguo, conseguindo juntar as posições divergentes.<sup>9</sup> A umbanda é entendida como fruto das mudanças sociais que se efetuaram na direção da consolidação de uma sociedade urbano-industrial, mostrada através do seu universo religioso. A síntese umbandista conserva as tradições afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que as reinterpreta, normatiza e codifica. Há uma reconstrução das antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade.

Para ele, o nascimento da religião umbandista carrega em si um duplo movimento dinâmico: o embranquecimento (para subir individualmente na estrutura social, o negro precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco, correspondendo a um complexo de inferioridade do negro diante do branco) das tradições afro-brasileiras e o empretecimento (movimento da camada social branca em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras, uma aceitação do fato social negro e não uma valorização das tradições negras) de certas práticas espíritas e kardecistas.

Há de se levar em consideração as diferenças que encontram suas raízes no ritmo do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção da formação social. Talvez não seja por acaso que a umbanda se inicia no Rio de

<sup>7</sup> Cf. M. H. VILLAS BOAS CONCONTE, *Umbanda: Uma religião brasileira*. São Paulo, USP/CER, 1987; L. TRINDADE, *Conflitos sociais e magia*. São Paulo, Hucitec/Terceira Margem, 2000.

<sup>8</sup> Cf. F. G. BRUMANA – MARTINEZ, E. G., *Marginália Sagrada*. Campinas, UNICAMP, 1991.

<sup>9</sup> Cf. R. ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1999.

Janeiro e se desenvolve e legitima na cidade de São Paulo. Ortiz estuda como se realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional, esclarecendo como os valores afro-brasileiros se transformam para compor uma nova religião – a umbanda:

*... o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira.*<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Cf. R. ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, op. cit., p. 15.

A sociedade global aparece como modelo de valores e da própria estrutura religiosa umbandista. As transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizam em conformidade com os valores legítimos da sociedade global. A religião umbandista se legitima na medida em que ela integra os valores propostos pela sociedade global, uma vez que há uma relação, quase visceral, entre as representações religiosas e as classes sociais. A partir da macumba, assiste-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve em toda a nação brasileira. A umbanda aparece como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação, não se encontra mais frente a um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, uma religião endógena.

A umbanda surge, portanto, como uma resposta simbólica das populações afro-brasileiras, que migraram para os centros urbanos no início do século XX, como forma de lidarem com a nova realidade que se apresentava. Constituiu-se em um instrumento religioso e simbólico de leitura de mundo, que manteve as tradições africanas (mesmo que transformadas), ao mesmo tempo em que permitiu, através da absorção de outras religiões, a sua legitimação e a sua aceitação social:

*... não se trata de degradação mágica mas de construção mítica (Pretos Velhos, Caboclos, Exus nela foram elaborados), nem da atuação de feiticeiros individuais sobre uma clientela fragmentada, mas grupos religiosos constituídos como reação ao contexto social anômico, possivelmente ancorados em princípios e concepções de origem banto.*<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Cf. L. N. NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, op. cit., p. 37.

No nosso entender, em concordância com Negrão, fica difícil não se pensar na influência banto na formação da umbanda, pois a cultura negra não foi a mesma formada em São Paulo e em outros estados do país, já que os grupos que foram designados para cada lugar foram diferentes, o que imprimiu uma forma de culto também diferente. Os grupos bantos chegaram muito precocemente ao Brasil, sendo que vários aspectos de

sua cultura formam assimilados, ressignificados e *naturalizados* dentro da cultura brasileira. A cultura banto possui uma lógica popular, mas que traz em si algumas especificidades.

Neste sentido, é importante lembrar que durante a escravidão, entre 1690-1850, os portos angolanos e os portos da *Costa de Mina* foram os fornecedores de escravos para o Brasil. Segundo Souza: *...chegaram mais escravos de origem sudanesa ao Nordeste e mais escravos bantos ao Sudeste, redistribuídos a partir desses dois portos.*<sup>12</sup> Ainda para ela: *A influência banto é a mais antiga e a mais disseminada por todo o Brasil, (...) as manifestações culturais de influência banto são resultado de misturas mais antigas, incorporando elementos das culturas indígena, portuguesa e iorubá.*<sup>13</sup>

Ainda, segundo Prandi, os bantos contribuíram com o *candomblé de caboclo* e o *candomblé de inquices*, que se juntaram num complexo afro-índio-brasileiro, dando origem a matriz formadora da *umbanda*. É através dos grupos bantos que os elementos indígenas passam a fazer parte das religiões afro-brasileiras:

[Os bantos] *... eram contraditoriamente brasileiros e africanos ao mesmo tempo. Como africanos meridionais quer eram, suas tradições remanescentes os orientavam no sentido de cultuar os antepassados, que, na África banta, estavam fixados na terra, de modo que cada aldeia tinha seus próprios ancestrais como parte integrante de daquele território geográfico cujo culto não se transferia para outros lugares. Como brasileiros que também eram, tinham consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira, o índio. Da necessidade de cultuar o antepassado e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram uma religião que veio a ser chamada de gira de caboclo ou candomblé de caboclo, que celebrava espíritos dos índios ancestrais.*<sup>14</sup>

A *umbanda* constitui, portanto, uma espécie de *bricolagem*, na qual cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova construção, conserva algo das estruturas de sua origem, que possuem uma matriz banto. Sendo assim, o conjunto sofre a influência maior de determinado pedaço, segundo o lugar e a importância que ocupe na nova estrutura. É possível perceber no ritual e no ambiente *umbandista* a presença de elementos diversos de várias religiões. Segundo Magnani,<sup>15</sup> ela não se configura como uma degeneração dos cultos africanos ou do *kardecismo*, mas é o produto histórico de uma reelaboração de ritos, mitos e símbolos, que dentro de uma nova estrutura são ressignificados:

<sup>12</sup> Cf. M. de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano*. São Paulo, Ática, 2006, p. 83.

<sup>13</sup> Idem, p. 87.

<sup>14</sup> Cf. R. PRANDI, *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo, Cia das Letras, 2005, pp. 123-124.

<sup>15</sup> Cf. J. G. C. MAGNANI, *Umbanda*. São Paulo, Ática, 1986.

*Portanto, ao falarmos de umbanda, não estamos falando de uma somatória de aspectos de várias religiões, sem que haja uma lógica e uma ligação entre eles. A umbanda surgiu para responder às necessidades de um grupo de indivíduos que chegaram as metrópoles em formação. Além disso, podemos pensar que dentro desta nova estrutura religiosa foram criados símbolos e rituais, provenientes do inconsciente, que buscaram responder às necessidades psíquicas daqueles indivíduos. Portanto, símbolos e rituais de outras tradições acabam por serem ressignificados.*<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Cf. B. C. MALANDRINO, *Umbanda: mudanças e permanência. Uma análise simbólica.* São Paulo, EDUC/FAPESP, 2006, p. 96.

<sup>17</sup> Cf. V. de C. CAVALCANTI, *Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. RELIGIÃO E SOCIEDADE.* 13 (1986), 2, pp. 84-101.

A heterogeneidade presente na umbanda desde os seus primórdios não é abolida com passar do tempo, pois, segundo Cavalcanti, a umbanda não é uma religião em busca de forma, mas uma religião que tem uma forma particular, que conta como uma de suas características marcantes a heterogeneidade e a fluidez, que são compatíveis com o sistema simbólico e ritual estruturado.<sup>17</sup> Além disso, os bantos possuem como característica a tendência à ampliação e à flexibilização.

Portanto, quando se fala em umbanda, é importante destacar que ela reivindica para si o título de religião brasileira, uma vez que congrega as várias tradições culturais constituintes da formação do povo brasileiro — tradições africanas, indígenas e portuguesas —, e que com o tempo vai incorporando no seu repertório ritual e dogmático, as novas tradições que chegam ao Brasil, como as tradições kardecista e as orientais. Porém, ser considerada brasileira não exclui o fato de possuir uma matriz banto, que possui características peculiares, além de estar presente principalmente no Sudeste. Cabe perguntar: em que medida, a umbanda pode ser considerada como uma utopia para os grupos bantos?

## A UTOPIA MARXISTA

Para falarmos a respeito do marxismo humanista, inicialmente, apresentaremos, em linhas gerais e resumidamente, algumas idéias de Marx sobre religião, para, em seguida, mostrarmos outras leituras da obra de Marx e Engels, leituras estas que percebem aspectos dialéticos da religião. De maneira geral, segundo Assman e Mate, Marx afirma que o homem (o mundo, o Estado e a sociedade) fabrica a religião, isto é, a religião é uma imagem invertida da sua própria consciência porque o mundo também está invertido, refletindo o mundo concreto.

Durante a sua época jovem, Marx não se preocupa em contestar a existência de Deus, mas entende que a existência de Deus é a existência que é proporcionada pelas conveniências

dos homens. A idéia de Deus tem influência real na vida dos homens, criando esta imagem por imposição à miséria. A religião é a expressão da uma consciência desgarrada, de uma consciência que não se pode ter totalmente. Já entre os anos de 1841-1843, Marx afirma que a religião é a causa da *não-emancipação (humana) do estado burguês (emancipação política)*. A religião é a expressão de uma deficiência do homem e as causas não devem ser buscadas na expressão religiosa, mas nos condicionamentos reais do homem. No mundo concreto, o Estado e a sociedade que produzem a religião, uma consciência invertida, pois o mundo está falseado. A luta contra a religião é a luta contra o mundo. O único sujeito da história é o homem, o homem é o agente de mudança, o ponto de referência sobre aquela direção de transformação. A partir de 1844, Marx não aborda a crítica à religião de maneira direta. Segue entendendo que há uma oposição irreduzível entre religião e emancipação, Deus e homem. O homem religioso é um ser dependente, sem auto-consciência. É preciso transformar as condições reais que dão origem à religião. Analisar o fetichismo da mercadoria é a forma que nos leva à crítica da religião.<sup>18</sup>

O fetichismo consiste num valor de intercâmbio que vela a essência real do valor e mostra o contrário, isto é, a mercadoria projeta para os homens o caráter social do trabalho, como se este fosse um caráter material dos próprios produtos de trabalho. Para Marx, religião é fetiche.

Segundo Berman:

*A função do fetichismo, e da religião em geral, é livrar o fiel da responsabilidade por suas ações. Não é ele quem está agindo, é Deus (ou o demônio) quem age dentro e por intermédio dele; ele não pode nem criticar, nem modificar, nem transformar o mundo; ele, como o próprio mundo, é apenas o veículo de uma Vontade que não é a sua.*<sup>19</sup>

O fetichismo das mercadorias pode ser visto como um mito construído, tendo como objetivo a conservação da ordem vigente, cooptando as pessoas para que entendam que no local onde vivem não há uma forma diferente de agir. Os homens, a partir do momento em que crêem que não possuem liberdade, tornam-se homens sem liberdade. Tornam-se impotentes. Para Marx, tanto o capitalismo quanto a religião compartilham do mesmo princípio: a estrutura mental fetichista.

A crítica de Marx da religião tenta romper com o quadro da religião como forma ideológica de uma alienação econômica. Na crítica econômica da produção capitalista, a crítica da religião toma um lugar central. A mercadoria é essencialmente fetichista, religiosa. A sociedade burguesa montada no modo capitalista de produção tem no fetichismo da mercadoria a expressão de sua

<sup>18</sup> Cf. H. ASSMANN – MATE, R., *Sobre la religión*. Salamanca, Sígueme, 1974.

<sup>19</sup> Cf. M. BERMAN, *Aventuras no marxismo*. São Paulo, Cia das Letras, 2002, p. 60.



religiosidade, por isso sua essência é mascarada e falsa. A crítica à religião só pode ser resolvida se as condições de trabalho e de vida prática apresentada ao homem forem transparentes e racionais com seus semelhantes e com a natureza.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Cf. H. ASSMANN – MATE, R., *Sobre la religión*, op. cit.

<sup>21</sup> Cf. M. LÖWY, Marx e Engels como sociólogos da religião. *IDÉIAS*, 3 (1996), 2, p. 6.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

Com esta visão da teoria de Marx sobre a religião, compartilhada por outros autores, vincula-se a Marx, tal qual um lema, a frase: *A religião é o ópio do povo*.<sup>21</sup> Porém, outros autores, ao rerelem Marx e Engels, conseguem compreender a sua idéia a respeito da religião de uma maneira diferente e, porque não dizer, dialética. Löwy afirma que mesmo rejeitando a religião, mas vendo-a como realidade social e histórica, Marx percebe o seu duplo caráter, isto é, ao mesmo tempo em que é expressão da aflição do povo, ela também é um protesto contra esta aflição.<sup>22</sup> *Mas ela não era menos dialética, pois apreendia o caráter contraditório da aflição religiosa: às vezes legitimação da sociedade existente, às vezes protesto contra ela*.<sup>23</sup>

Este movimento dialético da religião nos remete ao conceito de religiosidade popular que nos diz que nela, suas fronteiras tanto internas (éticas e culturais) quanto externas (sociais) não são facilmente definíveis, porque ela não é algo simples, mas pelo contrário, um fenômeno complexo, construído socialmente, que carrega em si uma extrema variedade, vista não somente na formação das inúmeras culturas populares, mas também nas suas expressões.

Porém, apesar de diversa, a religiosidade popular carrega em si alguns pontos em comum, que servem de base para uma aproximação e, mais do que isso, trazem em si a sua força vital:

1) Tem na sua base culturas que se produziram sob o estigma da dominação, tais como a cultura indígena, negra, cabocla, escrava, (i)migrante, dentre outras;

<sup>24</sup> Cf. R. ORTIZ, *A Consciência fragmentada*: Ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, pp. 67-89.

2) Possui uma forma própria de estar no mundo, um tipo de consciência específica, que é chamada por Ortiz<sup>24</sup> de *consciência fragmentada*, que lhe confere: a) mobilidade dos elementos que a compõem, isto é, quando eles perdem sua função num determinado setor, encontram espaço nos setores que sobreviveram; b) fragmentariedade e caráter assistemático — não há uma homogeneização, o que possibilita às camadas populares uma certa autonomia. Há ainda uma bricolagem dos fragmentos para atender as mais diversas finalidades, além da característica de juntar necessidades orgânicas e materiais ou sagrado e profano com um jeito próprio de filtrar e se apropriar de informações, fatos e experiências.

3) Contém certa ambigüidade que faz com que, por vezes, haja uma reprodução da ordem estabelecida, enquanto em outros momentos possui um papel crítico, protestante e mesmo

revolucionário, que podemos chamar de resistência. A religiosidade popular aparece ora como fenômeno de reprodução social, ora como elemento de transformação. Isso se dá, na medida em que a religiosidade popular é entendida como elemento social, que se organiza em uma relação de poder, o qual se vincula à própria estruturação da sociedade de classes e em camadas sociais. Exemplo disso é a umbanda, que permanece como produto cultural de criatividade popular espontânea, resistindo e superando a intervenção externa, que tenta modificá-la, já que através do processo de produção e de reprodução do saber, ela mantém vivas e sólidas formas e questões importantes, resistindo à cooptação feita pela classe dominante.

É possível dizer, então, que a religiosidade popular, além de sua função contestatória e revolucionária também possui uma função utópica? Mas o que podemos entender como utopia? Segundo Sousa Santos:

*A utopia é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece a pena lutar. A utopia é, assim, duplamente relativa. Por um lado, é uma chamada de atenção para o que não existe como (contra) parte integrante, mas silenciada, do que existe. Pertence à época pelo modo como se aparta dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, na medida em que a imaginação do novo é composta em parte por novas combinações e novas escalas do que existe. Uma compreensão profunda da realidade é assim essencial ao exercício da utopia, condição para que a radicalidade da imaginação não colida com o seu realismo.*<sup>25</sup>

A utopia pode, então, ser entendida como uma tentativa de reinvenção do futuro, uma abertura de novos horizontes de possibilidades. Ao mesmo tempo em não fecha o horizonte de expectativas e possibilidades, criando alternativas, recusa a subjetividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas. Berman recupera em Marx a possibilidade dos homens inventarem novos mundos e recriarem relações entre si.<sup>26</sup>

A sociedade moderna capitalista ao mesmo tempo em que aliena as pessoas de si mesmas, também traz a possibilidade de desenvolvimento e de aprofundamento destes indivíduos, dando-lhes a capacidade de criar perspectivas totalmente novas e, porque não dizer, uma sociedade nova. A auto-realização existe como uma necessidade interna. O ser humano é visto em um contexto abrangente, numa transformação criativa, e experienciando a falta de mudança como algo opressivo,

<sup>25</sup> Cf. B. de SOUSA SANTOS, *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez, 1997, p. 323.

<sup>26</sup> Cf. L. C. FRIDMAN, Por uma vida menos ordinária. *JORNAL DO BRASIL*, 9/2/2002, p. 6.

visando à conquista de mais autonomia. Enquanto sofre, o povo pode ser transbordado por idéias, sendo estimulado em sua subjetividade.

O desenvolvimento desta subjetividade pode ser caracterizado, por um lado, como um processo interno, subjetivo, de integração, ou seja, o indivíduo conhece outros lados em si mesmo e entra em contato com eles, liga-os à imagem de si próprio. Por outro lado, o desenvolvimento da subjetividade é um processo interpessoal, intersubjetivo, relacional, pois é ao mesmo tempo uma relação com o próximo, já que ninguém se vincula com o outro se antes não se vincular consigo mesmo. O indivíduo que não se liga ao outro não possui totalidade alguma, pois ela não pode existir sem o seu outro lado, que se encontra no *tu*.

O desenvolvimento da subjetividade é o tornar-se um consigo mesmo e ao mesmo tempo com a humanidade, em que também nos incluímos, isto é, não há apenas o desenvolvimento de autonomia, este sempre ocorre concomitante ao desenvolvimento da capacidade de se relacionar. *Cada indivíduo teria, aberta diante de si, a possibilidade de novamente afirmar-se como indivíduo, contra a comunidade ilusória que o reduz e o aprisiona.*<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Cf. M. BERMAN, *Aventuras no marxismo*, op. cit., p. 70.

Ser livre implica a consciência de que se é livre, expressando-se como uma disposição para avaliar possibilidades, investigar alternativas, pesar considerações, escolher o que se vai fazer, ou seja, ter uma atitude que podemos chamar de utópica. Dentro do quadro que se apresenta, não seria a umbanda, dentro da perspectiva banto, uma forma de formular projetos e planos para a vida, modificando-os à luz da experiência e insistindo para que eles se realizem plenamente? Não seria a umbanda uma expressão da ambigüidade da cultura banto, entendida como popular? Não seria a umbanda uma possibilidade de desenvolvimento de autonomia?

## RESSIGNIFICAÇÃO BANTO, UTOPIA UMBANDISTA

Ao compreender a relação entre umbanda e cultura banto temos a possibilidade de entender de que maneira as diversas culturas que aqui chegaram foram se encontrando e formando novas práticas culturais e/ou religiosas, como forma de dar sentido à realidade de destes grupos e de permitir que estas culturas sobrevivam, através da bricolagem e da fragmentação. A partir da experiência da diáspora, grupos que chegaram ao Brasil não tiveram disponível certos produtos culturais, tendo a necessidade de ressignificá-los dentro de um certo tempo e espaço, dentro de um novo momento histórico.

A diáspora africana — escravidão — é caracterizada pela desordem e pela falta de significação, o que traz a necessidade de novos arranjos, que procuram uma reordenação e uma resignificação. Para tanto, é necessário que essas vivências sejam articuladas a um todo, a um sistema de significações, pois o indivíduo encontra-se frente a um conjunto de fatos que não faz sentido. É preciso construir uma linguagem socialmente aceita, por meio da qual ele possa pensar, compreender e experimentar essas vivências. O que observamos, após um processo de diáspora, é a resignificação de sistemas simbólicos, entendendo-se aí, os processos de hibridismo e a formação de novas práticas religiosas, como elementos a serem ressignificados e como forma de adaptação a essa nova realidade.

Neste sentido, a escravidão é entendida como um processo histórico de transformação cultural, que traz especificidades diferentes para cada conjuntura vivida. Ao mesmo tempo em que essas especificidades históricas não podem ser engolidas por categorias, que nos remetam a uma dimensão atemporal. A religião é entendida como uma forma cultural, que se transforma ao longo da história em um espaço simbólico, constituído por forças antagônicas, neste caso, religião erudita e religiosidade popular, que são atravessadas pelos conflitos sociais.

Quando pensamos, portanto, nos grupos bantos, cabe destacar três processos de resignificação, conseqüência da diáspora: o navio negreiro, a chegada ao Brasil e a ida às grades cidades. Cada mudança histórica destas condições sociais acarretou modificações das concepções e representações desta população e, conseqüentemente, de suas representações religiosas. Portanto, o que observamos, no caso dos bantos, é um refazer constante de suas representações religiosas, que se tornam diferentes dadas às condições vividas por eles. Com isso, é possível afirmar que a umbanda, como um destes momentos e dentro de uma perspectiva bem específica, pode ser considerada uma utopia para os grupos bantos.

Como não existia uma via de emancipação, a umbanda, com todos os seus elementos, podia oferecer aos bantos uma perspectiva comum, um sonho comum; uma tentativa de libertação da escravidão (dominação) e da miséria, uma vez que ela trazia consigo a possibilidade de ascensão social. Enquanto dimensão utópica, mais do que apenas reproduzir os valores dominantes, a umbanda, para os grupos bantos, representou a possibilidade de continuidade de determinada cultura, de determinada tradição, mesmo que de maneira ressignificada; mais do que ruptura, a umbanda é uma tentativa utópica de continuidade de uma tradição cultural, que há muito tempo tentava sobreviver.

<sup>28</sup> Cf. B. de SOUSA SANTOS, *Pela mão de Alice*, op. cit., p. 316.

É utópica porque almeja a manutenção da cultura. Segundo Sousa Santos, é importante que:... *as massas populares voltem a revalorizar e a recriar identidades ancestrais que afinal asseguraram a sobrevivência e a dignidade colectivas durante séculos, as comunidades humanas, naturais e imediatas.*<sup>28</sup> Ser utópico, dentro de uma sociedade de classes, na qual tudo se encontra vinculado ao dinheiro e à produção em série, é tentar manter-se ligado à própria tradição, mesmo que com vários rearranjos, pois os bantos:

*Não sabe viver à margem da sua comunidade. Nas grandes cidades, agrupa-se com os indivíduos da sua família, clã ou tribo, e nunca se atreve a romper os laços sagrados que o ligam à comunidade, que permanece no interior. Fora da vida comunitária, a sua personalidade desorienta-se, marginaliza-se com facilidade, traumatizando-se e dissolve-se no caos religioso e moral. Tem que viver amparado e amparado. Sabe que a sua vida não é exclusiva. Se ele se separa da comunidade, pode ser amaldiçoado, caem sobre ele as mais graves acusações. O ódio dos antepassados despeitados será implacável e a vingança dos vivos possível. A comunidade toma represálias contra transgressores, profanadores e anárquicos.*<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Cf. J. B. MUNGUELE KIYUNGU, *Dinamismo cultural bantu e religião: o resgate das estruturas simbólicas bantu*. Dissertação Mestrado, PUC/SP, p. 69-70.

Esta utopia banto, representada pela umbanda, é uma tentativa de resgate das estruturas de comunidade e de contato com os antepassados e aponta para a continuidade e a historicidade da identidade, que são questionadas pela imediatez e pela intensidade das confrontações culturais globais.

Jean Bastide Munguele Kiyungu elabora uma boa síntese das dimensões religiosas banto. *A união-vital ou a participação vital* representa a solidariedade das comunidades, sendo uma relação de ser e vida de cada indivíduo com seus descendentes, com sua família, com seu clã, com sua ascendência e com Deus, além de uma relação com o seu patrimônio, seu haver, com aquilo que contém ou produz, com tudo aquilo que cresce e vive. A vida une os vivos entre si e estes com seus antepassados, pois comungam de uma mesma realidade constitutiva. O indivíduo possui uma relação interdependente e interativa com todos os membros da sociedade, havendo influências e interações de uns sobre os outros. Essa participação gera atitudes éticas ou morais, que ditam o comportamento do dia-a-dia dos bantos, sendo expressa pela preocupação que cada membro tem em preservar o processo que gera a vida. *Pois os bantos não duvidam de que os seres podem modificar-se pela interação e chegar a ser de forma nova, diferente, para o bem ou para o mal.* A união vital é o princípio fundamental da cultura banto, da qual derivam as instituições políticas, sociais, econômicas,

a religião tradicional, os preceitos morais e o comportamento solidário individual e social. Já *o ser humano* é chamado de *muntu*. Possui uma vida imanente que o distingue de outros, tendo na sua personalidade um núcleo ativo e dinâmico do eu. Cada homem possui um grau diferente de vida, capaz de **aumentar ou diminuir**, sendo uma força individualizante que o faz diferente dos outros. Na essência do ser humano há um princípio substancial, a personalidade humana, a força da vida, dando ao ser humano a transcendência, algo superior a si mesmo, uma força que o livra da aniquilação. O *muntu* é dinâmico. O ser humano nunca é concebido como matéria, limitado na vida terrena, mas nele existe a presença e a eficácia do elemento espiritual, isto é, a vida humana está sempre relacionada com a vida do além. O ser humano é força viva, causado, mantido e desenvolvido pela influência de Deus, tendo a função de sustentar e aumentar a vida das forças que se encontram debaixo de sua hierarquia, depositário de uma partícula do poder divino, destinado a governar homens, animais e coisas para salvaguardar o equilíbrio universal. A força de um ser humano pode aumentar ou diminuir, por isso ele deve saber manejar e apropriar-se de outras forças ou se deixar manejar. A religião e a magia servem para ordenar o equilíbrio do dinamismo vital. A *religião tradicional bantu* pode ser considerada um conjunto cultural de idéias, sentimentos e ritos baseados em crença de dois mundos: visível e invisível. A crença em um caráter comunitário e hierárquico desses dois mundos; interação entre os dois mundos. Existe uma finalidade exclusivamente pragmática, faz com que os bantos procurem conseguir uma vida com bens materiais, fecundidade, saúde, colheita abundante, tranqüilidade no modo de vida. Tal situação íntegra, unifica e reconcilia o *muntu*, pois assegura a unidade da visão global da existência do *muntu*. Na lógica do mundo banto, não há distinção entre profano e sagrado, secular e religioso. É uma religião sem igreja.<sup>30</sup>

*Nessa reconstrução das tradições africanas, preserva-se a temática central da cultura negra: o culto aos ancestrais e a concepção de forças vitais como ordenadora dos símbolos e das formas comportamentais, fornecendo sentido ao mundo social.*<sup>31</sup> Os confortos da tradição são desafiados pela necessidade de se forjar uma nova auto-interpretação, baseada nas responsabilidades da tradução cultural, podendo ocorrer a produção de novas identidades:

*Os cultos africanos não são apenas formas de resistências cultural e social dos negros na sociedade dos brancos, mas processos cognitivos fornecedores de sentido para as suas experiências sociais. O conhecimento religioso mítico*

<sup>30</sup> Cf. Jean Bastide MUNGUELE KITYUNGU, *Dinamismo cultural bantu e religião*, op. cit. P. 18 et passim.

<sup>31</sup> Cf. L. TRINDADE, *Conflito social e magia*, op. cit., p. 150.

*constrói a individualidade do negro e a sua compreensão de ser no mundo ante o risco de 'não ser', ou seja, de sua reificação ou massificação. (...) Contra este sistema social em transição, que, após ter reificado o negro como instrumento de produção escravocrata, marginaliza-o no novo sistema emergente, surgem as comunidades negras dos quilombos e dos cultos africanos como construtores da individualidade e da identificação social dos negros.*<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Cf. L. TRINDADE, *Construções míticas e história: Estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do Século XVIII à atualidade*. Tese de Livre Docência/USP, 1991, p. 79.

Neste processo utópico ocorre a troca de conhecimentos, revelados através de reinterpretações de significados culturais fornecidos pelos agentes sociais, tais como valores, interesses, motivações e situações operantes. O processo reinterpretaivo resulta em sínteses que preservam sentidos diferenciados.

Os cultos de tradição banto existiram desde o início do século XX, como forma de reconstrução de heranças africanas no universo social urbano, muitas vezes operando fora da hegemonia branca. *Como culto organizado, a macumba significou a reconstrução das concepções do mundo banto em uma situação urbana, onde tanto os elementos míticos sudaneses, como os componentes da magia européia irão ser reinterpretados consoante as estruturas de significados do pensamento banto.*<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Cf. L. TRINDADE, *Conflito social e magia*, op. cit., p. 177.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Ainda, segundo Trindade,<sup>34</sup> a macumba possui elementos bantos tais como: a incorporação dos antigos *calundus*, onde o espírito fala e dança ao som de atabaques, o fechamento do corpo, a cerimônia de evocação dos espíritos, o culto dos Exus da tradição ioruba, a magia dos nós, o jogo adivinhatório de búzio, o uso de ervas, o sacrifício de animais, as cerimônias sob as árvores. Pode ser vista como um processo de reinterpretação dos significados culturais, um fenômeno sincrético e urbano, que se desenvolve e se projeta como uma forma de cultura afro-brasileira. Reestrutura os cultos bantos tradicionais — *calundu* e *cabula* — preservando as temáticas do culto aos ancestrais e a concepção de forças vitais, como ordenadora dos símbolos e das expressões rituais, fornecendo sentido ao mundo social:

*O culto aos ancestrais, núcleo da visão do mundo africana, norteou a construção simbólica da ancestralidade dos negros escravos. (...)*

*Após o período abolicionista, os negros construíram a categoria de espíritos de pretos-velhos, segundo o conceito banto de espírito, ou seja, as almas de mortos que adquirem acréscimo da força vital, à medida que elas representam uma dada condição social e histórica vivida na memória coletiva dos negros brasileiros.*

*Na cabula, descrita por D. Nery, encontra-se configurada a categoria de caboclos, espíritos da terra brasileira, índios ou mestiços sertanejos, expressando a reverência costumeira*

*que os bantos prestam aos ancestrais da terra estrangeira visitada.*

*Os Exus, Orixás do panteão ioruba e jeje (Elegba) são incorporados aos significados culturais da macumba, de origem banto. Os atributos de Exus, como ser-força, permitem que a concepção filosófica da existência e transmissão da força vital seja exercida nos rituais mágicos de defesa e combate dos inimigos. Nesse contexto, este Orixá, mais do que os outros, traduz a ação mágica ante uma situação de conflitos sociais.*<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Idem, p. 152.

A mesma Trindade afirma que as entidades míticas da umbanda são resultado de um processo de construção simbólica.<sup>36</sup> Os símbolos legitimados pelos cultos esotéricos e pelo kardecismo constituíram-se como núcleos organizatórios dos mitos e dos ritos afro-brasileiros da umbanda. O kardecismo passa a ser um modelo referencial de significado e de valor, que define e codifica os sistemas de crenças e de rituais vividos e concebidos na umbanda.

<sup>36</sup> Cf. L. TRINDADE, *Construções míticas e história*, op. cit.

As interpretações e ações dos indivíduos são construídas por meio de intenções de sentidos míticos e históricos, que formam esquemas significativos para a compreensão e a interpretação das necessidades, dos interesses e das expectativas dos negros em determinado momento.

As crenças e os ritos relacionam-se por meio de um processo, no qual o sincretismo significa a predominância de interpretação de uma forma de conhecimento em relação a outras formas. Os negros, principalmente após a escravidão, vivem em condições de marginalidade social, procurando recursos de adaptação de sua cultura na sociedade urbana. Há uma tentativa de dar significado a um universo social sem significado, interpreta-se e se constrói através de um referencial mítico a resolução dos dramas sociais e humanos vividos pelos negros. O kardecismo fornece o ninho cultural que possibilita a incorporação das divindades africanas através da incorporação: Exus, pretos-velhos e caboclos.

A umbanda promove a reconstrução interpretativa das tradições afro-brasileiras e europeias, realizada em um contexto situacional definido: situação urbana e a industrialização do Sul e Sudeste na segunda década do século XX. A umbanda se apropria da mitologia construída na macumba, fornecendo novos sentidos de dogmatização doutrinária e ideológica. No interior da umbanda atuam forças sociais antagônicas. Por um lado a tradição africana, que reinterpreta os mitos dos pretos-velhos, caboclos e exus, a partir da ancestralidade e de forças vitais, por outro há uma intenção de reproduzir os valores e os conceitos derivados do conhecimento e da ética europeia.



A umbanda é uma tentativa de integração na sociedade de classes e, portanto, o compartilhamento dos valores dominantes. Os discursos oficiais (tradições esotéricas e kardecistas) estão em tensão com o discurso dos pais e mães-de-santo e médiuns (culto à ancestralidade e noção de força vital). A umbanda não é vista como uma religião nova, mas como uma junção de componentes simbólicos, mitológicos e rituais da macumba e o pensamento espírita e esotérico.

As identidades formadas, a partir da construção da umbanda, mostram-se sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença, não sendo unitárias ou puras, girando em torno da tradução. Ao formar a umbanda, emergem identidades culturais que não são fixas, mas que estão em transição entre diferentes posições, retirando seus recursos de diferentes tradições culturais, produto de complexos cruzamentos e misturas culturais:

*Pois há uma outra possibilidade: a da Tradução. Este conceito descreve aquelas formações de identidades que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias casas (e não a uma casa particular). As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural perdida ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente traduzidas.<sup>37</sup>*

Com o fim da sociedade escravocrata, o ponto de encontro dos valores na sociedade passa a ser o dinheiro; dessa forma, só ele aparece como merecedor de crença. Em oposição a isso, é possível afirmar que o aumento do número de brancos dentro da umbanda pode indicar uma tentativa de encontrar valores mais brasileiros, uma vez que a mentalidade moderna, capitalista e globalizante se infiltra e corrompe, lenta e imperceptivelmente hábitos e valores do povo. *O capitalismo é terrível porque fomenta a energia humana, o sentimento espontâneo e o desenvolvimento humano com o único objetivo de esmagá-lo, a*

<sup>37</sup> Cf. S. HALL, *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A. 2005, pp. 88-89.

*não ser nos poucos vencedores que ocupam o topo.*<sup>38</sup> Capitalismo que aliena o ser humano de si mesmo, incutindo-lhe a sensação de que não possui liberdade, também aponta para que aquilo ... *que merece ser sublinhado é sua abertura à possibilidade de um ressurgimento da religião como ideologia e cultura de um movimento anticapitalista revolucionário.*<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Cf. M. BERMAN, *Aventuras no marxismo*, op. cit., p. 24.

<sup>39</sup> Cf. M. LÖWY, *Marx e Engels como sociólogos da religião*, op. cit., p. 22.

Enquanto expressão da religiosidade popular, a umbanda apresenta, então, duplo significado: resguardar e proteger uma cultura e suas tradições, mesmo que de maneira ressignificada; acolher e fortalecer o indivíduo cotidianamente submetido às imposições da cultura dominante, reforçando sua autonomia e seu comprometimento com os outros.

## CONCLUSÃO

Desde os primeiros momentos da constituição da República, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. Havia a necessidade de se separar o que era religião, tendo proteção legal, do que era magia, prática anti-social e anômica a ser combatida. Era necessário demonstrar ao Estado que estas práticas não representam ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que se praticasse danças, curas e batuques, argumentando que era práticas religiosas. As associações que se registravam em cartórios eram consideradas religiosas e ficavam protegidas da repressão, já as práticas de macumba só podiam ser registradas nas delegacias de polícia.

*... o modo como hoje se apresentam as alternativas religiosas resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas no qual médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, os consensos historicamente construídos sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídos ao longo de suas trajetórias de vida e as expectativas do público e dos concorrentes. Configuraram-se assim estilos de culto derivados de determinadas combinações dos códigos culturais disponíveis.*<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Cf. P. MONTERO, *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*, op. cit., p. 56.

No processo de formação do espaço público brasileiro apresentar-se como religião foi a única forma de institucionalização possível para a expressão de práticas que associavam formas híbridas de cura e de rituais centrados no transe. Neste sentido, é interessante observar o movimento que sofreu a umbanda na sua busca por legitimação. Cada vez mais foi associada a ela a prática da caridade em oposição ao feitiço, sendo esta

uma tentativa de tornar-se uma prática pública e abrangente. Há uma combinação das matrizes simbólicas disponíveis de maneira estratégica e contextual, muitas vezes, não existindo uma mudança visceral ou subjetiva daquele grupo que a faz, uma vez que há um *núcleo duro* da cultura que se mantém, apesar das diversas ressignificações culturais.

Como no espiritismo não havia a intenção de dolo e as práticas negras não eram percebidas como religião, mas, sim, como magia, que estavam voltadas para o mal e eram francamente ameaçadoras, essas práticas foram associadas ao crime e duramente combatidas. Os negros bantos observando essa situação começam a transformar a macumba, tornando-a umbanda. Podemos observar dois movimentos: um de resignificação, que permitiria a legitimação das suas práticas religiosas, e um outro de resistência, no sentido de que há uma manutenção de diversos elementos da antiga macumba, mas que aparentemente são explicitados e concebidos de outra maneira, a partir da lógica vigente:... *os terreiros foram pouco a pouco assumindo estatuto de religiões, mas para tanto se abrigaram sob a rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela idéia de magia.*<sup>41</sup> E ainda: *A umbanda pode ser compreendida como uma configuração resultante deste processo, mas o seu reconhecimento como religião independente teve de esperar até os anos 1950-60.*<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Idem, p. 50.

<sup>42</sup> Idem, p. 55.

O nascimento da umbanda possui uma afinidade eletiva com a consolidação da sociedade urbano-industrial, com o fim da escravidão e com a separação do Estado da Igreja, que teve como uma de suas conseqüências a ida de ex-escravos para as cidades em formação. Grande parte destes escravos pertencia aos grupos bantos, que chegaram ao Brasil e que foram trazidos principalmente para o Sudeste. A umbanda, apesar de sua formação sincrética, sofre grande influência banto, o que pode ser percebido pela sua tendência à flexibilização e ampliação; pelo culto aos antepassados, mesmo que na forma de estereótipos; pela continuidade existente entre vivos e mortos; pelo culto baseado em estruturas familiares; pela união vital existente entre aqueles que pertencem a um determinado grupo, que se expressa através de uma corrente, por exemplo.

A religião que pode ser vista como alienação da condição histórica do homem também pode, como a umbanda, carregar, para os bantos, um caráter ambíguo, pois ao mesmo tempo em que reproduz os valores da classe dominante, também contribui potencialmente para a resistência cultural e religiosa, produzindo uma metamorfose religiosa. Através da umbanda é possível o resgate de estruturas simbólicas dos bantos, que

são perdidas com a entrada na sociedade urbano-industrial: a vida comunitária e a religião com a função de organizar e manter coesa a comunidade.

A formação da umbanda coloca os bantos como protagonistas, como fazedores de história, já que aponta para um *dimensão utópica deste grupo cultural*, enquanto uma tentativa de continuidade de sua cultura, mesmo que de maneira ressignificada. Foi uma tentativa de doação de sentido para a nova realidade que se apresentava. Fez-se utópica, uma vez que criou perspectivas novas para os bantos, dando-lhes a oportunidade de conquista de autonomia e de desenvolvimento da subjetividade. Ao resistir culturalmente, ressignificando aspectos da vida social, ela permitiu que o indivíduo banto se desenvolvesse não só individualmente, mas também na relação com o outro, proporcionando a sobrevivência da tradição através da tradução.