

UMA NOÇÃO COMPLEXA DE IDENTIDADE E CIDADANIA A PARTIR DE UMA VIVÊNCIA UMBANDISTA

Bruno Faria Rohde¹

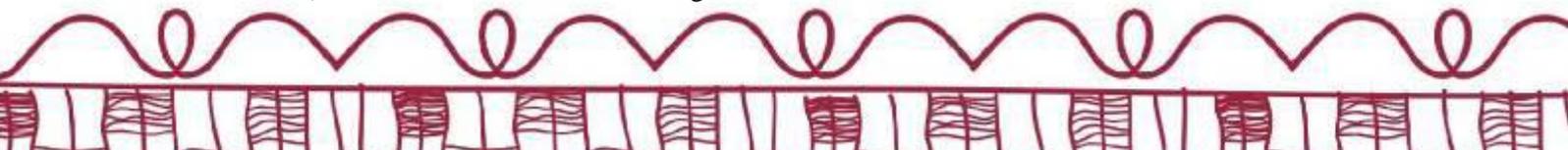
Resumo: No que diz respeito à história e características da umbanda, é comum a confusão entre sua institucionalização e burocratização, realizadas por um grupo com interesses específicos, e o processo complexo de constituição das condições sociais, culturais e espirituais de emergência desse universo religioso, no qual são determinantes as matrizes culturais-espirituais negra e indígena. O reconhecimento do caráter arbitrário da fragmentação que separa radicalmente a umbanda das religiões negras e indígenas anteriores e contemporâneas a ela passa pela percepção das lógicas racista e elitista que ainda hoje atuam no universo umbandista. Defendo, então, uma mudança de perspectiva entre adeptos e estudiosos da religião em nome do reconhecimento sócio-cultural-histórico, da cidadania de todos os indivíduos que compõem esse universo.

Palavras-chave: umbanda; processo de constituição; identidade; cidadania.

Tratar atualmente do fenômeno da *identidade* no campo dos estudos da cultura implica quase automaticamente a referência a uma *noção discursiva*, por assim dizer, desse termo. Isso parece ser decorrência da importância sócio-política que grupos unidos por laços culturais, e não por estratificações sociais de classe ou alinhamentos ideológicos, assumiram sobretudo a partir do fim da Segunda Guerra Mundial. A identidade (cultural) tornou-se o alicerce de reivindicações individuais e coletivas as mais variadas, e por isso o termo vem sendo associado comumente a uma lógica de conflito e estratégia, de distinção e afirmação (Silva, 2000; Woodward, 2000). Ora, quando falamos de disputas sociais e políticas, lutas por direito ao reconhecimento, à integridade cultural dos indivíduos e grupos como fator central da cidadania imediata, contextual, e também planetária, humana, estamos falando em grande medida dos discursos que são mobilizados pelos interessados nessas negociações.

Para ilustrar essa postura teórica contemporânea de associação direta de *identidade* a *discurso*, tomemos as palavras de Stuart Hall, um dos principais intelectuais da corrente de pensamento denominada *estudos culturais* – um conjunto amplo e multiforme de teorizações, métodos e objetos que emergiu a partir da segunda metade do século XX, acompanhando o processo histórico que alçou as culturas e as

¹ Mestrando do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) - UFBA. E-mail: brunorohde@gmail.com



identidades, e a própria discussão sobre esses termos, ao centro das arenas políticas globais e locais. Vejamos o que diz o autor:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (Hall, 1995) [sic]. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou “fixação” do sujeito ao fluxo do discurso [...] (Hall, 2000, p. 111).

Embora seja fundamental, não creio que essa já bem desenvolvida abordagem discursiva dos fenômenos identitários possa ser tomada como única via de entendimento de processos que estão aquém e além das lógicas de distinção e afirmação social. A prática hoje comum da abordagem de qualquer *questão de identidade* – tipo de preocupação relativamente recente – tomando como única referência os processos sociais de construção dos discursos identitários e os processos individuais de adesão a esses discursos precisa ser questionada, na medida que acarreta em muitos casos erros metodológicos e injustiças históricas importantes, como no exemplo que discuto neste texto: a possibilidade de diferentes compreensões do processo de constituição da umbanda e suas respectivas conseqüências sócio-político-culturais-espirituais.

É importante termos em mente que esta análise da umbanda sob o ponto de vista dos fenômenos identitários, ou melhor, da teorização acadêmica a respeito da identidade, será necessariamente retroativa, pois o processo de constituição ao qual se refere – o de um universo espiritual-religioso complexo que contém, entre outras etapas e aspectos, a história da institucionalização da umbanda – é anterior às suas interpretações científicas, mesmo sendo também sincrônico em relação a estas. Isso quer dizer que a história da emergência do conceito de identidade na interpretação dos fenômenos sociais, além da história das ciências sociais e humanas no mundo e no Brasil, tem muito a dizer da maneira como a umbanda vem sendo entendida e vivenciada pelos seus adeptos e estudiosos; aqui, este tema será apresentado de modo simplificado, apenas para dar o tom das hipóteses levantadas no trabalho que desenvolvo atualmente.

Os diversos modos de compreensão da religião fizeram e fazem a religião, e por isso mesmo não podemos determinar a partir de nossas intenções explicativas quais desses modos são os verdadeiros definidores do universo observado. Nem apenas as interpretações que a ciência pode oferecer, pelo viés de quaisquer disciplinas, nem apenas aquilo que chamamos hoje de discursos identitários, nem apenas as práticas, sentimentos, objetos e memórias cotidianas dos umbandistas, nem apenas seu panteão

espiritual, nem tampouco qualquer outro aspecto tomado isoladamente pode determinar os contornos relativamente seguros desse universo espiritual-religioso no tempo e no espaço físicos e simbólicos. Por isso somente uma noção complexa de identidade pode servir como base para pensarmos sobre as causas e conseqüências culturais, sociais, políticas e espirituais das compreensões adotadas no passado e no presente a respeito da umbanda, e também daquelas que serão possíveis no futuro.

Complexidade e processo de constituição são os dois principais parâmetros que guiam esta minha reflexão acadêmica sobre a identidade na/da umbanda, além de meu entendimento sobre a espiritualidade, que aqui ficará relativamente implícito. Essas duas sensibilidades, duas lógicas de raciocínio complementares, são o eixo central da análise sobre aquilo que entendo como um reducionismo interpretativo no universo da umbanda, que se manifesta em diferentes momentos e de diferentes formas na história dessa vertente espiritual-religiosa.

A noção de complexidade deriva basicamente do contato com as formulações de Edgar Morin, que defende, sobretudo em sua multifacetada obra *O Método*, o que chama de *pensamento complexo*:

O pensamento complexo tenta religar o que o pensamento disciplinar e o compartimentado separou e parcelarizou. Ele religa não apenas domínios separados do conhecimento, como também – dialogicamente – conceitos antagônicos como ordem e desordem, certeza e incerteza, a lógica e a transgressão da lógica. É um pensamento da solidariedade entre tudo que constitui nossa realidade; que tenta dar conta do que significa originariamente o termo *complexus*: “o que tece em conjunto”, e responde ao apelo do verbo latino *complexere*: “abraçar”. O pensamento complexo é um pensamento que pratica o abraço. Ele se prolonga na ética da solidariedade (Morin, 2002, p. 07).

Isso que Morin chama de pensamento complexo não é um sistema de pensamento já pronto e bem articulado, precisamente conceitualizado e universalmente aplicável, um modelo de explicação padrão, uma metateoria acabada. Como ele mesmo afirma: “não posso eliminar a incerteza sobre a minha própria verdade, nem sobre o destino de toda verdade. Só posso fazer e assumir a minha aposta” (Morin, 2005, p.126). Já eu me sinto convidado a uma brincadeira, e eu gosto dela.

Embora nem sempre tratada a partir desse termo, a complexidade é tema de preocupação e método de pensamento de inúmeros indivíduos, intelectuais acadêmicos ou não, e pode ser formulada das mais diversas maneiras, pois comporta a multiplicidade e os contrastes. Outra postura de resgate intelectual da complexidade analítica-interpretativa tomada aqui como referência para pensar a umbanda é a proposição de Renato da Silveira de uma *metodologia de abordagem dos contextos*, observando seus *processos de constituição*. Sobre seu livro *O candomblé da*

Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto (2006[a]), o autor afirma:

Este estudo foi inspirado pela problemática marxiana do processo de constituição, que aborda o movimento das instituições, sua história, os sucessivos contextos onde elas surgiram, se desenvolveram, adaptaram-se, mudaram de forma e função. Como a constituição se processa no movimento do contexto social, sua problemática exige mais do que uma abordagem simultaneamente histórica e antropológica, melhor seria falar de uma abordagem multifacetada, que observa o movimento de todos os ângulos possíveis, na sincronia como na diacronia (Silveira, 2006[a], p. 21).

Uma metodologia de abordagem dos contextos, para Silveira (2006[b]), supõe uma radicalização na compreensão dos múltiplos aspectos envolvidos no processo de constituição de uma situação particular. Aspectos como, por exemplo, as múltiplas polaridades que operam em toda cultura; a lógica das instituições no contexto; os mecanismos de legitimação e delegação/designação do poder; as mentalidades, que perduram por muito tempo, e estão ligadas a valores, crenças, fés; os valores, o imaginário, o simbolismo, individuais e coletivos; os mecanismos de credibilidade, de legitimidade, de prestígio; a presença dos intelectuais e artistas no contexto, sua importância, se são reconhecidos ou não, favorecidos ou desprezados, marginalizados; os órgãos de repressão e punição, o policiamento; o(s) clero(s), os curandeiros, o âmbito religioso e seus profissionais; as modalidades de consenso, os pensamentos comuns, aceitos em cada grupo; a hegemonia, os mecanismos de veiculação do poder, as mídias de estabelecimento de comportamentos hegemônicos, de consentimento; a tecnologia e a dinâmica dos espetáculos em geral, as exposições de poder, desfiles, procissões, momentos de agrupamento direcionados a um fim específico, normalmente político; os locais de exaltação do prestígio; as doutrinas, ideologias; a ordem jurídica, se institucionalizada ou não, se obedecida ou não; a fiscalização; as lideranças, carismas, os fatores de liderança, as lideranças alternativas; as ações clandestinas e *semiclandestinas*; os excluídos, a marginalidade, que tem possibilidade de tornar-se oficialidade; as contra-hegemonias, hegemonias à margem da oficial; os rebeldes; as lacunas, descontinuidades, fragilidades de todos os tipos de ordem; entre outros possíveis.

Quando formos tratar das hegemonias discursivas que permeiam o universo umbandista a noção de processo de constituição será fundamental, pois um de seus principais efeitos é por em questão dois dos pilares de sustentação de discursos identitários que aspiram à hegemonia em certo grupo, que são o estabelecimento do marco inicial e das fronteiras distintivas do fenômeno social em questão. E veremos

como estes dois pilares aparentemente fundamentam também o discurso científico dominante a respeito da umbanda.

As possibilidades de interpretação dos incontáveis aspectos implicados nas noções de *complexidade* e *processo de constituição* dizem respeito às mais diversas áreas do conhecimento, e pode parecer absurdo assumir a tarefa de observar uma realidade qualquer a partir desse tipo de meta-ponto de vista. Contudo, o que está em questão não é a utilização desses aspectos como uma lista obrigatória de estudos e observações a realizar. O que importa, a meu ver, é a consciência que podemos desenvolver sobre a radical complexidade dos processos de constituição dos contextos, e a partir disso, nos esforçarmos para adequar nossos modos de compreensão, de construção do conhecimento, a essa realidade. Isso implica, inicialmente, assumir nossos limites da razão, e reconhecer que o conhecimento é também pleno sentimento.

Vamos agora a algumas considerações breves sobre a emergência histórica da umbanda. Apesar de ser resultado – não linear, mas continuamente atualizado – de um processo de constituição relativamente longo, que acompanha quase paralelamente o surgimento e consolidação da nação brasileira, a umbanda é bastante recente enquanto uma religião representada institucionalmente e reconhecida social e politicamente. Para a maioria dos adeptos, sua *fundação* data de 1908, quando uma *entidade* autodenominada Caboclo das Sete Encruzilhadas teria *baixado* em um centro espírita do Rio de Janeiro para estabelecer a nova religião e ditar suas características e as normas básicas de conduta para os médiuns umbandistas. É o que tem se chamado na literatura especializada de *mito de origem*, ou *de fundação*, da umbanda (Brown, 1985, p.10). Assim, hoje a umbanda estaria completando apenas um século de existência, tempo mínimo se comparado a outras religiões, muitas delas milenares. Mesmo que suas raízes históricas remontem aos primeiros contatos culturais/religiosos entre brancos europeus e indígenas sul-americanos, é a partir do fim do século XIX e início do século XX que emerge gradualmente um grupo religioso relativamente coeso autodenominado *umbandista*. Nesse contexto torna-se possível destacar o papel fundamental dos discursos identitários.

Para compreendermos um pouco a visão de mundo e de existência, as características e componentes presentes nas várias formas de apresentação da religião ao longo do tempo, devemos lançar um rápido olhar antropológico sobre os primeiros vetores demográfico-culturais que se fundiram em solo brasileiro, fornecendo a matéria-prima de constituição da umbanda. A aproximação entre negros africanos e indígenas

sul-americanos no período colonial possivelmente foi facilitada pelas características semelhantes em suas tradições espirituais. Os modos variados de culto e de relacionamento com as forças da natureza, com divindades e com espíritos ancestrais, comuns nos dois lados do Atlântico-Sul, originaram juntamente com a influência branco-européia – tanto do cristianismo oficial quanto de práticas mágicas *pagãs* – sínteses religiosas fundamentais para a emergência da cosmovisão e instituição umbandistas, que carregam até hoje fortes traços desses primeiros amálgamas (Silveira, 2006[a]).

Dessa forma, a meu ver muito da bagagem cultural, espiritual, mitológica e identitária da umbanda vinha já estabelecida ou ao menos em formação desde o período colonial, sendo portanto anterior ao *mito de fundação* da religião em 1908 e ao seu discurso identitário organizado. Mas é na virada do século XIX para o século XX, após a abolição da escravatura e a Proclamação da República, momento de grandes transformações para o Brasil, que ocorre uma transição, uma reviravolta, uma catalisação de vários elementos, mentalidades, interesses e influências espirituais que teve como resultado a institucionalização da umbanda. Pelo que consta nos estudos aos quais já tive acesso, é entre as décadas de 1910 e 1930 que são criados os primeiros centros de *Espiritismo de Umbanda*, como se auto-denominavam (Brown, 1985; Ortiz, 1999).

A partir daí são claramente perceptíveis as dinâmicas de construção de uma *identidade* de coesão e representação pública da religião, iniciativas normalmente tomadas por determinados grupos centrais, principalmente de intelectuais e outros indivíduos brancos de classe média, com o objetivo de unificar as diversas formas de manifestação da religião umbandista sob as características que eles determinavam. Inclusive, é na década de 1930 que começa a se delimitar o Brasil enquanto nação moderna, e o movimento umbandista não ingenuamente passa a acompanhar o tipo de discurso nacionalista-identitário vigente de exaltação da ordem, do progresso, do positivismo, do cientificismo. O que não quer dizer que a umbanda tenha recebido do Estado ou da sociedade como um todo apoio ou garantia mínima de seus direitos de manifestação religiosa; bem pelo contrário (Oliveira, 2008; Ortiz, 1999).

Cabe destacar que nacionalismo e identidade têm uma relação profunda. De acordo com Eneida Cunha (2008), o surgimento da própria idéia de *identidade*, primeiramente como algo que dizia respeito ao indivíduo, só foi possível na modernidade, pois antes não havia nem ao menos palavras para se referir ao subjetivo,

já que a referência transcendental era dominante e os destinos vistos como pré-estabelecidos. Daí a importância da revolução burguesa na França do século XVIII, quando *identidade* passou a ser entendida como a construção de uma *narrativa de si mesmo*, possibilitada pelo rompimento com o determinismo divino. Posteriormente, essa noção moderna – derivada do pensamento iluminista – de identidade individual como algo contínuo, exato, previsível, sofre uma fragmentação com o surgimento da psicanálise, que defende a existência de diferentes níveis de consciência e inconsciência na experiência humana, os quais influenciam nas personalidades e condutas dos indivíduos frente a si mesmos e aos demais indivíduos e grupos. Mas o que mais importa aqui é a ampliação progressiva da questão da identidade, saindo do âmbito do sujeito e passando a estar mais próxima da idéia de *cultura coletiva*, o que só foi possível no processo de afirmação dos Estados nacionais que reivindicavam a *identidade de um povo*.

Então a noção coletiva de identidade está intimamente relacionada à questão da nacionalidade, da tentativa de inocular em um povo o sentimento de uma comunidade imaginada, pois não é uma comunidade efetiva (onde todas as pessoas se conhecem). A nação só tem existência discursiva, não apenas estimulando aquilo que conecta a sociedade, mas sobretudo apagando suas diferenças internas. Essa constatação pode oferecer importantes pontos para uma reflexão sobre a formatação do discurso identitário umbandista hegemônico, já que este teve e ainda mantém profundas ligações com o discurso nacionalista brasileiro. Claro que agora a questão da identidade sofreu alterações intensas, passando a ser considerada principalmente uma estratégia performática de grupos para desmontar a identidade nacional unificadora, estável, de interesses específicos conhecidos. De modo que pensar atualmente sobre esse tema requer uma reflexão de quatro níveis sincrônicos: o individual/subjetivo, o dos grupos, o das nações e o global (Cunha, 2008).

No que diz respeito às religiões, aqui mais especificamente à umbanda, acredito que a teorização sobre identidade, da forma como está desenvolvida atualmente (nos estudos que tive contato e nas idéias que vejo circularem em discussões), tenha falhas bastante significativas. Parece-me que todo o raciocínio sobre identidade está baseado na noção de discurso, todo grupo tem sido avaliado em função dos processos discursivos de sua delimitação e afirmação frente aos demais grupos sócio-culturais e ao Estado, como se apenas os textos (no sentido amplo do termo) fossem responsáveis por fornecer a matéria constitutiva da subjetividade dos indivíduos e da coesão dos grupos.

Mas no caso da umbanda é indispensável levar em conta uma série de fatores: não se trata de uma *religião de texto* (como o Cristianismo, o Islamismo, o Judaísmo, etc.) e sim *de preceitos*, onde as tradições exercidas na vivência cotidiana, as práticas, as receitas e atitudes mágicas tem peso nos comportamentos; nela, as experiências subjetivas e às vezes inconscientes de contato (e até *incorporação*) com entidades, espíritos e energias exercem influência sobre a psicologia, sobre a personalidade dos indivíduos; enfim, a abertura a uma sensibilidade espiritual que traz aprendizados e condutas não derivadas diretamente de fatores sociológico-discursivos tem enorme peso nos processos de subjetivação e identificação grupal das pessoas. Para pensar a umbanda (e também outras religiões) acho necessária uma visão mais complexa de *identidade* que dê conta de pelo menos três aspectos paralelos: um sistema de apelações, designações, discursos; um sistema de atitudes; e uma relação entre as tecnologias (corporais, mágicas, culinárias, etc.) e o simbolismo; todos agindo e retro-agindo na constituição identitária dos indivíduos e grupos.

Além do mais, a visão de identidade apenas pela perspectiva da construção e afirmação discursiva parece-me fundamentada na noção de violência (simbólica, mas que evolui para física em muitos casos), de política da competição, das barreiras entre o que está dentro e o que está fora, das segregações. Certamente esta é uma lógica real, que explica grande parte das questões sócio-político-culturais atuais, mas não é e nem pode ser a única. Existem bons exemplos de coexistência pacífica e colaboração entre grupos vistos na primeira lógica como concorrentes, o que subverte a meu ver uma teorização identitária limitada e limitante. Um exemplo no campo da religião é a existência no Brasil de um movimento de aproximação de diversas tradições religiosas (inclusive com a organização de grandes fóruns e encontros dos quais já pude participar de um) para o debate e ação na construção de uma cultura de paz, que valoriza as singularidades, as diferenças, mas privilegia aquilo que une todos os grupos: o desejo da convivência pacífica, a necessidade de atuação na transformação das desigualdades profundas da sociedade, a atuação fundamental na questão ecológica, e outras questões universais.

Claro que os conflitos identitários continuam existindo e em muitos deles a coesão proporcionada pelo discurso, pelo sentimento de comunidade relativamente *fechada*, é fundamental para a afirmação de direitos e para a resistência a forças de dominação, a interesses políticos e econômicos maiores que inviabilizam a permanência e a expressão das singularidades grupais. A questão não é negar a identidade no sentido

que tem sido comumente vista e teorizada, mas sim incluir outros elementos de análise que permitam compreender fenômenos complexos como os religiosos e que possibilitem a abordagem das questões identitárias por uma lógica que não só a da violência e da competição, mas também da colaboração e da paz.

Entendo que há um problema fundamental na formulação de qualquer conceito acabado, de qualquer explicação universal das questões de *identidade*, que é o fato de existirem em cada contexto diferente no tempo e no espaço diversas maneiras das pessoas entenderem e vivenciarem as muitas coisas que podemos considerar agora como relativas à *identidade* em suas várias formulações. Portanto a idéia de identidade só pode ser útil na compreensão de um dado contexto se for levado em consideração àquilo que na realidade em questão é tido como importante na definição de identidades individuais e coletivas. Ou seja, essa palavra por si só é vazia de humanidade. As noções do que representa identidade devem emergir de seus contextos, e não ser aplicadas pelos observadores forçando a realidade ao modelo explicativo, quando qualquer objetividade do conhecimento pressupõe o contrário.

Um exemplo de formulação mais aberta, digamos assim, de identidade, é a de Leonardo Boff (2002). O autor se refere a quatro inscrições básicas de todo ser humano, e tudo que diz respeito a elas diz também respeito à identidade, coisas que superam em muito a noção discursiva e a compreensão de identidade como lógica de distinção, já que Boff tem uma proposta de entendimento que muito mais conecta, mostra as aproximações intrínsecas a toda humanidade, do que fragmenta a sociedade humana, tendência em que não está sozinho. A quádrupla identidade humana seria composta, assim, por: uma identidade *cósmica*, relativa à nossa inserção no universo; outra *terrenal*, que nos conecta a todas as formas de vida, das quais evoluímos desde os primórdios do planeta Terra; uma *cultural*, que nos insere em nossos contextos humanos; e, por fim, a identidade *pessoal*, composta por tudo aquilo que diz respeito a cada ser humano singular. Não sei se essa é uma formulação definitiva, universal, suficiente. O que importa é que demonstra as inúmeras vinculações, as infinitas possibilidades de constituição de identidades individuais e coletivas por vias que não apenas as discursivas.

Como venho argumentando, os discursos identitários, a despeito de toda sua importância social, bastante reconhecida e estimulada atualmente, não podem ser tomados como única referência para se pensar a realidade complexa da umbanda, tanto do ponto de vista dos indivíduos quanto dos grupos. Os recortes sócio-histórico-

culturais que esses discursos estabelecem, no contexto em que está em jogo a distinção e afirmação social da umbanda, são marcados por interesses específicos, datados, e por mentalidades profundamente discriminatórias (Rohde, 2009). Por isso, a manutenção de um relativo consenso entre adeptos da umbanda interessados num discurso identitário hegemônico e estudiosos da religião que corroboram a compreensão do universo umbandista a partir dessas mesmas demarcações tem como consequência a naturalização de uma injustiça histórica e de uma situação que só faz silenciar cada vez mais as vozes plurais daqueles indivíduos e grupos metodicamente discriminados, constrangidos, expropriados ao longo do processo de constituição do universo umbandista: os negros e índios, principalmente, com suas cosmovisões reduzidas a meras *influências* na formação da umbanda, quando no meu entender constituem seu *fundamento*.

Em síntese, creio que precisamos inverter a compreensão da complexidade pela fragmentação para uma compreensão da fragmentação pela complexidade. O universo umbandista, com sua infinita força criativa, de modo algum está contido em um discurso identitário, por mais maleável que este se apresente, mas antes o contrário: todo e qualquer discurso identitário está contido no processo de constituição do universo umbandista. Esta me parece uma inversão urgente, num movimento pela afirmação e garantia de uma cidadania complexa a todos os indivíduos umbandistas.

Quando falo em cidadania complexa, me refiro ao fato de que a noção de cidadania, hoje, não está mais restrita à dimensão de inserção sócio-política em dado contexto. Associada aos direitos humanos, a cidadania agora é entendida como garantia da integralidade da experiência dos indivíduos não só em relação aos seus contextos imediatos, mas também à comunidade humana. Como sugere Boaventura de Souza Santos (2008), precisamos desejar bem mais do que a justiça social: uma cidadania complexa pressupõe também a justiça racial, sexual, cultural, cognitiva e histórica.

Neste mesmo sentido, Marilena Chaui (2006), ao relatar sua experiência no Departamento do Patrimônio Histórico da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, defende como fator fundamental de cidadania o *direito à memória*, ou seja, o direito à construção de outros diversos horizontes historiográficos que não o hegemônico:

Memória contestadora do triunfalismo dos poderes estabelecidos, que desorganizaram o espaço, o tempo e a participação, a história dos vencidos (em contraposição ao que Benjamin chamou de história do vencedor) não é a sacralização e construção de uma história contínua e única, pois isso seria simplesmente transferir para movimentos populares e sociais os mesmos procedimentos de apropriação do passado usados pela história do vencedor. [...] Do que se tratava? De tornar visível a disputa pela memória social, deixando aparecer ações até então

invisíveis, capazes de questionar as significações institucionalizadas com que a sociedade constrói para si mesma seu próprio significado (Chauí, 2006, p. 124).

Guardadas as particularidades do contexto dessas afirmações, já mencionado acima, elas servem muito bem para esclarecer os propósitos da pesquisa que venho realizando: o principal desafio é trabalhar pela *desestabilização*, pela *desnaturalização* de um entendimento da umbanda a partir, exclusivamente, das referências construídas por sua lógica identitária predominante, hegemônica. Como bem nota Chauí, a intenção não é retrair a história da umbanda a partir de outra perspectiva única, mas sim possibilitar que venham à tona os possíveis muitos discursos acerca do processo de constituição dessa religião sem dono e sem fronteiras. Precisamos estar muito atentos às histórias e discursos identitários oficiais, ou melhor, oficialescos, esmagadores. É preciso que sejamos pró-ativos na garantia da liberdade e do reconhecimento dos discursos e experiências alternativas; da diversidade cultural como valor prático, não como ideal.

Essa postura de crítica ao reducionismo discursivo-identitário do universo umbandista, e da conseqüente manutenção das discriminações e silenciamentos derivados de sua base de formulação, só pode dar-se em um cenário de mudança paradigmática nas matrizes do pensamento científico. Boaventura de Souza Santos (2008), Edgar Morin (2008) e Michel Maffesoli (2009) concordam que estamos atravessando neste momento um período de muitas incertezas, de “perguntas fortes e respostas fracas” (Santos, 2008), equação que pode ser solucionada na medida em que a ciência abrir sua capacidade cognitiva para os saberes que estão fora da universidade, para a complexidade e para a instabilidade/incerteza. Todas essas aberturas fundamentais, representativas da profundidade das mudanças que podemos e devemos construir, põem em cheque um dos principais pilares do pensamento ocidental tradicional, aquele descrito por Morin (2005) como *lógica dedutivo-identitária*, que estabiliza a realidade mediante interpretações instrumentalistas e instrumentalizantes, o mesmo mecanismo reducionista que atua no estabelecimento da hegemonia discursiva a respeito da umbanda.

A lógica dedutivo-identitária e a concepção mecanicista/atomista da realidade confirmam-se reciprocamente. Essa lógica corresponde ao componente mecânico de todos os sistemas, inclusive os vivos, *mas não pode dar conta da complexidade organizacional deles* [grifo meu]. [...] A lógica dedutivo-identitária articula-se perfeitamente em tudo que é isolável, passível de segmentação, de fragmentação, determinista, mecânico; aplica-se adequadamente às máquinas artificiais, aos aspectos mecânicos e deterministas do mundo, do real, da vida, da sociedade, do homem, às entidades estáveis, cristalizadas, dotadas de identidade simples, a tudo o que é fragmentário no discurso e no pensamento (assim como as moléculas são os elementos constitutivos da vida, os fonemas, letras, considerados isoladamente, são os elementos “não-

vivos” da vida do discurso, e os segmentos dedutivo-identitários, os elementos não-vivos da vida do pensamento) (Morin, 2005, p.232-233).

Morin ainda chama a atenção para o fato de que a lógica dedutivo-identitária é um *princípio de inteligibilidade*, e, como tal, limitado:

A lógica dedutivo-identitária abre-se, não à compreensão do complexo e da existência, mas à inteligibilidade utilitária. Corresponde às nossas necessidades práticas de superação do incerto e do ambíguo para produzir um diagnóstico claro, preciso, sem equívoco. Corresponde, mesmo sob o risco de desnaturar os problemas, às nossas necessidades fundamentais de separar o verdadeiro do falso, de opor a afirmação à negação. A sua inteligibilidade repele a confusão e o caos. Por isso, essa lógica é intelectualmente necessária. Mas fraqueja justamente quando a ausência de ambigüidade engana, quando duas verdades opostas se unem, quando a complexidade só pode ser dissolvida à custa de uma mutilação do conhecimento ou do pensamento. De fato, a lógica dedutivo-identitária corresponde, não às nossas necessidades de compreensão, mas às nossas necessidades instrumentais e manipulatórias, quer se trate da manipulação dos conceitos ou da manipulação dos objetos (Morin, 2005, p.233).

Por tudo que foi dito, parece ficar clara a necessidade de uma revisão de cunho epistemológico a respeito das interpretações mais correntes acerca da umbanda e seus efeitos na realidade (há uma relação recursiva entre a realidade que produz as interpretações dominantes que produzem a realidade). Creio que assim seja possível fomentar entre os mais diferentes umbandistas um senso de comunidade complexa, na qual todos podem ser reconhecidos de forma digna, justa, na contramão do racismo, das hierarquias forjadas e mantidas à força. Porém este tipo de reflexão não pode, no meu entendimento, ser realizado apenas com os pressupostos da ciência clássica ocidental. Mas estejamos certos: corre um tempo de metamorfoses no pensamento, que abrirá, na construção do conhecimento, o espaço historicamente negado àquilo que Maffesoli (2009) chama de *saberes orgânicos*.

Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. Identidade e complexidade. In: CASTRO, Gustavo (Coord.). *Ensaios de Complexidade*. 3 ed. Porto Alegre: Sulina, 2002. p. 55-67.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: _____ et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42. (Cadernos do ISER, 18)

CHAUI, Marilena. Direito à memória: Natureza, cultura, patrimônio histórico-cultural e ambiental. In: _____. *Cidadania cultural: O direito à cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006. p. 103-128.

CUNHA, Eneida Leal. *Crítica da cultura*. Disciplina ministrada no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Salvador: Pós-Cultura, 2008.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAFFESOLI, Michel. *O reencantamento da universidade*. Aula inaugural do semestre 2009.1 da Universidade Federal da Bahia, Salão Nobre da Reitoria. Salvador: UFBA, 2009.

MORIN, Edgar. Abertura. In: CASTRO, Gustavo (Coord.). *Ensaio de Complexidade*. 3 ed. Porto Alegre: Sulina, 2002. p. 7-8.

_____. *Identidade terriana e cultura da paz*. Palestra realizada no ciclo “Fronteiras Braskem do Pensamento”, Teatro Castro Alves. Salvador: 2008.

_____. *O método 4: as idéias – habitat, vida, costumes, organização*. 4.ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, São Paulo, ano 9, p. 77-96, Mar. 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Direitos humanos, multiculturalismo e descolonização*. Aula inaugural do semestre 2008.2 da Universidade Federal da Bahia, Salão Nobre da Reitoria. Salvador: UFBA, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006(a).

_____. *Os contextos da cultura*. Disciplina ministrada no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Salvador: Pós-Cultura, 2006(b).

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.