

Simbolismo, Hibridismo e Resistência: A simbologia da serpente nos ritos afro-brasileiros

Victoria G Pazine

Orientador: Drº Thiago de Souza Bittencout Rodrigues

RESUMO

O objetivo geral desta pesquisa é compreender a simbologia da serpente dentro do ritual do Vodun em Benim e suas semelhanças com a simbologia do Orixá Oxumarê, que após a vinda dos escravos para o Brasil estes desenvolvem uma apropriação cultural religiosa a qual será implantada na Umbanda e no Candomblé constituindo ao mesmo tempo uma resistência cultural e um complexo processo de sistema de crenças, o culto à serpente e o fenômeno do hibridismo religioso são testemunhos fascinantes da complexidade da experiência humana ao longo da história. Essas tradições espirituais refletem as profundas raízes culturais e históricas da humanidade, em especial da cultural brasileira.

Palavras-chave: Afro-brasileiras. Candomblé. Simbologia.

ABSTRACT

The general objective of this research is to understand the symbolism of the serpent within the Vodun ritual in Benin and its similarities with the symbolism of the Orixá Oxumarê, which after the arrival of slaves in Brazil, they developed a religious cultural appropriation which will be implemented in Umbanda and in Candomblé constituting at the same time a cultural resistance and a complex belief system, the snake cult and the phenomenon of religious hybridization are a fascinating testimonial of the complexity of human experience throughout history. These spiritual traditions reflect the deep cultural and historical roots of humankind, especially Brazilian culture.

Keywords: Afro-Brazilians. Hybridity. Symbology

1 INTRODUÇÃO

O estudo de matrizes africanas e a simbologia da serpente são importantes não apenas para a compreensão da cultura e história dos povos africanos, mas também para a compreensão das crenças e valores humanos mais amplos. Para os africanos a figura da serpente é um símbolo espiritual de divindade.

O culto a serpente no Benin é uma tradição religiosa que possui raízes profundas na cultura Vodum do país, também conhecido como Vodou é uma religião tradicional da costa da África Ocidental e o culto a serpente é a parte essencial desta prática religiosa. Na tradição a serpente é considerada sagrada e são frequentemente associadas a divindades, espíritos encentrais e forças naturais, são vistas como mediadoras entre o mundo dos humanos e o mundo espiritual.

O objetivo é fazer uma abordagem da apropriação cultural religiosa que se desenvolveu após a chegada dos escravos ao Brasil, resultando na formação das religiões Umbanda e Candomblé. Este estudo é uma tentativa de desvendar as complexidades do sistema de crenças e das práticas espirituais que atravessam fronteiras culturais e históricas, destacando como o hibridismo cultural obteve importância no campo religioso. Este artigo busca traçar um panorama das relações entre África e Brasil ao longo do tempo, é um processo que remonta aos tempos da chegada dos escravizados ao país. A rica diversidade cultural resultou em uma fusão de tradições, incluindo sistemas de crenças, que deram origem às matrizes afro-brasileiras.

[...] um conjunto de saberes trazidos em situações de diáspora pelos grupos étnicos africanos no período do tráfico escravo, e hoje chamados de cultura afro-brasileiras. A África tem saberes tradicionais milenares que antecedem a cultura cristã, moderna e ilustrada (SANTANA, 2004, p.20)

As religiões de matrizes africanas, muitas vezes referidas como religiões afro-brasileiras, são sistemas espirituais e religiosos que têm suas origens nas tradições religiosas da África subsaariana, mas que se desenvolvem em contextos diversos, especialmente nas Américas, devido à diáspora africana resultante do comércio transatlântico de escravos. Essas religiões são notáveis pela sua rica diversidade e complexidade, bem como pela forma como incorporam elementos de diferentes culturas e contextos históricos.

Essas religiões enfrentarão desafios significativos ao longo da história, incluindo a perseguição e o estigma. No entanto, elas também têm resistido e prosperado, influenciando a cultura, a música e as artes em muitas partes do mundo. Hoje, as religiões de matrizes africanas continuam a ser fontes de inspiração espiritual e cultural para muitas pessoas, tanto dentro como fora das comunidades afrodescendentes. Sua introdução no Brasil foi uma manifestação de resistência por parte dos africanos escravizados, deixando uma marca duradoura em sua identidade cultural.

Isto é, na forma de memória e de experiência individualizada, os escravos levaram “fragmentos de cultura”, porém desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressões...Paralelamente, podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa “afro-brasileira”, o que hoje chamamos povo santo, é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais (PARÉS, 2018, p. 109).

Uma notável notoriedade cultural e espiritual começou a tomar forma, à medida que os movimentos sociais negros ganhavam força em várias partes do mundo. Nesse período, o simbolismo mítico africano tornou-se cada vez mais associado a uma expressão em ascensão da religiosidade ligada aos Voduns e Orixás. Nas décadas de 1970 e 1980 observou-se um renascimento do interesse pelas religiões de matrizes africanas, esse movimento continua a evoluir ao longo do tempo, influenciando não apenas as práticas religiosas, mas também a música, a dança, a arte e a cultura popular, tornando-se uma parte integrante do panorama espiritual e cultural de diversas sociedades.

A história das religiões de matriz africana no Brasil é um relato fascinante de resiliência, sincretismo e resistência. A Casa de Oxumarê, um terreiro baiano com cerca de 200 anos de existência, é um exemplo notável desse processo de transformação e preservação das tradições religiosas africanas em solo brasileiro. Fundada por descendentes da região do Daomé, que hoje faz parte do território do Benim, a Casa de Oxumarê é um marco importante na história das religiões afro-brasileiras. Esse terreiro, ao longo dos anos, agregou diversas gerações de praticantes do Candomblé, consolidando-se como um símbolo da luta pela liberdade religiosa no Brasil.

O culto a Oxumarê, um Orixá que representa a dualidade, a transformação e a renovação, desempenhou um papel significativo na identidade espiritual da Casa de Oxumarê, simbolizado pela serpente e é reverenciado em rituais que celebram a vida, a morte e a renovação. Essa religiosa tornou-se um patrono da Casa e desempenhou um papel fundamental na preservação das tradições africanas. A trajetória da Casa de Oxumarê reflete a perseverança das comunidades afrodescendentes no Brasil, que enfrentaram a opressão, a discriminação e a perseguição ao longo da história, mas que continuam a afirmar e celebrar suas raízes culturais e religiosas. Ela também representa um exemplo inspirador de como as religiões afro-brasileiras desempenham um papel fundamental na construção da identidade afrodescendente e na luta pela liberdade religiosa no Brasil.

Portanto, o estudo de matrizes africanas e a simbologia da serpente são importantes não apenas para a compreensão da cultura e história dos povos africanos, mas também para a compreensão das crenças e valores humanos mais amplos.

2 BREVE HISTÓRIA DOS POVOS AFRICANOS NO BRASIL

Os europeus, quando se depararam com a queda do Império Bizantino e a presença turca no Mediterrâneo por volta de 1453, viram-se compelidos a buscar alternativas para seu desenvolvimento político e econômico. Portugal, por sua vez, enquanto estava no processo de formação de um Estado Moderno Unificado, encontrou a oportunidade de explorar uma nova rota: o Atlântico. Localizado no extremo leste da Europa, Portugal iniciou expedições ao redor da África, estabelecendo feitorias comerciais e traçando uma rota elíptica ao longo da costa africana que eventualmente levaria à Índia, seu principal mercado.¹

A maioria dos historiadores contemporâneos considera que o surgimento do Estado moderno começou no século XVI, a partir de Portugal. Existem divergências, no entanto, com uma minoria que data seu início no século XVII ou atribui a primazia aos Estados italianos do século XV (FLORENZANO, 2007, p. 16).

Nesse contexto, é importante destacar que a rota costeira traçada ao longo da África permitiu o contato dos portugueses com diversas culturas africanas, resultando na fundação de colônias em várias regiões. Essa proximidade,

¹ CAMÕES, L. Os Lusíadas. São Paulo: Abril Cultural, 1982

combinada com o sistema do pacto colonial, no qual as metrópoles impunham leis às colônias para beneficiar sua própria economia, levou os portugueses a buscar mão de obra escrava em suas colônias africanas para serem levados às terras recém-descobertas no Novo Mundo (FALCON, 2006 p. 31).

A presença de africanos na região conhecida como Terra do Pau-Brasil remonta ao século XVI, quando o processo de escravidão começou. Isso supostamente ocorreu devido à necessidade de trabalhadores para as atividades pesadas nas plantações de açúcar do nordeste do Brasil. Posteriormente, no final do século XVII, com a corrida do ouro na região sudeste do Brasil, os colonizadores portugueses mais uma vez recorreram às suas colônias africanas em busca de escravos para trabalhar nas minas. O contato dos portugueses com a África precedeu todo esse processo, pois já estavam explorando as terras africanas em busca de ouro. No entanto, em 1470, o comércio de escravos já havia se tornado o principal produto de exploração vindo do continente africano, devido à crescente demanda por mão de obra no Novo Mundo.

O escravo africano, quando capturado pelos traficantes, não só perdi a liberdade, com ela iam-se vínculos familiares e sociais, assim como os referentes culturais da sua terra, esse processo de “dessocialização”, que Orlando Patterson chama de “morte social [...]” certos traços da identidade pessoal original podiam ser mantidos, mas no cotidiano das relações com a sociedade mais ampla a nova identidade imposta pela escravatura ia-se mostrando a forma mais operacional de se apresentar aos outros. Foi assim que, aos poucos, as denominações metaétnicas de nação foram assumidas pela população negra africana (PARÉS, 2018, p. 76).

Portanto, os africanos trazidos para o Brasil foram originalmente capturados principalmente na costa oeste da África, destinados à Bahia. Posteriormente, à medida que a exploração se expandia para outras regiões do Brasil, chegaram também africanos da região sul da África, que foram enviados para o Maranhão, Pará, Pernambuco, Alagoas e o sudeste brasileiro. É importante notar que as fronteiras territoriais estabelecidas pelos colonizadores não levaram em consideração as divisões étnicas tribais existentes, resultando em uma diversidade significativa nos territórios de origem dos africanos trazidos para o Brasil.

O povo africano mais tarde conhecido pelo nome de ioruba, chamado de nagô no Brasil e Lucumi em Cuba, acreditava que forças sobrenaturais impessoais, espíritos, ou entidades estavam presentes ou corpificados em objetos e forças naturais. Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades, mais tarde designadas orixás, detentoras do

poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra (PRANDI, 2022, p. 209)

2.1 Grupos étnicos e estruturas sociais

No entanto, devido às irregularidades e desigualdades existentes, as populações dos diversos grupos experimentaram flutuações em suas fronteiras devido a uma série de circunstâncias, incluindo guerra, crescimento demográfico, secas e escassez de recursos alimentares.

Essas condições resultaram em uma situação diversificada, na qual, por um lado, surgia uma sociedade altamente móvel, disposta a se deslocar sempre que os recursos se tornassem escassos ou ameaçados. Por outro lado, havia tribos sedentárias que valorizavam a grande prole para o trabalho agrícola e dependiam de uma estrutura patriarcal para manter a unidade do clã e a posse da terra com fronteiras definidas (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 2).

No entanto, a caracterização das diferenças individuais entre essas tribos é bastante complexa, dada a multiplicidade de grupos que inclui nômades e sedentários. A maioria desses grupos era ágrafa, o que significa que há poucos registros históricos disponíveis nas fontes africanas. No entanto, mesmo diante das diferentes circunstâncias, é possível identificar aspectos comuns nas práticas religiosas dos bantos, voltaremos ao assunto mais abaixo, com destaque para a ênfase no culto aos antepassados, na magia e na bruxaria.

Os espíritos e antepassados eram objetos de busca e temor, e a adivinhação desempenhava um papel crucial para apaziguá-los. Essa religiosidade era expressa por uma variedade de rituais, tanto individuais quanto coletivos, que visavam resolver situações difíceis, como doenças, colheitas, trabalhos agrícolas e plantações. Esses rituais eram ricos em simbolismo (SANTIDRIÁN, 1996, p. 64).

No entanto, as tradições religiosas variavam de uma tribo para outra, e não eram uniformes, mesmo dentro do mesmo grupo étnico. Além disso, algo notável nas crenças dos bantos era a crença em um Deus criador que, apesar de criar outras divindades para governar o cosmos, não era objeto de culto, pois sua intervenção na vida cotidiana da tribo não era considerada relevante. Esse Deus era visto como transcendental e perfeito, tornando-se inacessível por meio do culto.

Além dos bantos, destaca-se outro grupo étnico: os yoruba, que desempenharam um papel significativo na formação das religiões afro-brasileiras,

como o Candomblé, e influenciaram a nomenclatura das divindades de origem banto nas religiões como a Umbanda e a Macumba.

É difícil determinar com precisão quando os yoruba começaram a ser trazidos para o Brasil. Sabe-se que os portugueses estabeleceram contato com a região central da África (onde se concentrava o povo yoruba) na década de 1550 e já estavam envolvidos no comércio de escravos africanos. No entanto, a escravização em grande escala dos yoruba ocorreu principalmente no final do século XVIII e início do século XIX (BERKENBROCK, 1997, p. 62).

Essa demora na chegada em massa dos escravos yoruba ao Brasil pode ser atribuída à preferência dos portugueses por escravos bantos, que eram considerados mais adequados para o trabalho nos engenhos de açúcar iniciados no século XVI. No entanto, é importante destacar que esses povos foram tirados de suas terras de maneira não sistemática, quase aleatória, e amalgamados nas terras do Novo Mundo.

Na África, os yoruba frequentemente se organizavam em reinos ou cidades-estado. O crescimento populacional resultava na expansão das áreas urbanas, frequentemente envolvendo a ocupação de florestas e a formação das primeiras construções urbanas. Essas construções urbanas eram frequentemente associadas a mitos sobre a origem dos reinos, que serviam para concretizar as premissas ideológicas que estruturavam a vida social, política e econômica desses grupos.

No Brasil, no entanto, os yoruba passaram a ser conhecidos como nagôs, uma mudança terminológica que reflete a maneira como os habitantes do reino Queto se referiam aos seus escravos de ascendência yoruba.

2.2 Religiões africanas e afro-brasileiras

As tradições religiosas afro-brasileiras se distinguem das africanas autênticas, em primeiro lugar, devido à desconexão com seu ethos² original. Exceto por algumas religiões que, de maneira notável, nos tempos atuais, incentivadas por elites intelectuais - como o Candomblé, por exemplo, enviaram seus adeptos à África para revitalizar os rituais que se fossilizaram e sincretizaram no Novo Mundo.

² Ética vem do grego *ethos*, que significa modo de ser. É um conjunto de valores que orientam o comportamento do homem em relação aos outros homens na sociedade em que vive, garantindo o bem-estar social.

O Batuque, por outro lado, exemplifica uma fé afro-brasileira que, aparentemente, não se preocupa com o sincretismo, acreditando em manter seus rituais inalterados desde a chegada dos africanos ao Brasil. Mesmo que esse "manter" signifique permitir influências sincréticas das religiões nativas e das culturas dominantes, desde que isso assegure sua sobrevivência.

A discussão teórica em torno dos conceitos de hibridismo e sincretismo é uma parte importante do estudo das culturas, especialmente em campos como antropologia, sociologia e estudos culturais. Esses conceitos têm a ver com a interação e a combinação de diferentes elementos culturais, mas eles abordam essa interação de maneiras distintas.

O hibridismo refere-se à fusão ou mistura de elementos culturais diferentes para criar algo novo. Isso pode ocorrer quando duas culturas se encontram e interagem, resultando em uma combinação de características e práticas culturais de ambas. O hibridismo frequentemente envolve a criação de algo que é único e não se encaixa perfeitamente nas categorias culturais originais. Esse conceito é muitas vezes usado para descrever a cultura contemporânea, onde as influências de diferentes partes do mundo se fundem, criando algo diversificado e multicultural (BHABHA, 1994, p. 1)

O sincretismo, por outro lado, refere-se à tentativa de reconciliar ou fundir crenças ou práticas culturais distintas, muitas vezes de maneira harmoniosa. Isso é frequentemente observado em contextos religiosos, onde as crenças e rituais de diferentes religiões são combinados para criar uma nova tradição religiosa que incorpora elementos de várias fontes. O sincretismo pode ser visto como um processo de acomodação e síntese de crenças, em oposição ao hibridismo, que é frequentemente mais orientado para a criação de algo completamente novo.

Ambos os conceitos são usados para analisar como as culturas evoluem e se adaptam quando entram em contato umas com as outras. No entanto, a distinção entre eles reside principalmente na forma como abordam a fusão e a interação cultural. Enquanto o hibridismo se concentra na criação de algo novo e único a partir da mistura, o sincretismo enfatiza a harmonização e a reconciliação de elementos culturais pré-existentes. Ambos são conceitos valiosos para entender as complexidades das mudanças culturais e das relações interculturais.

Os elementos essenciais das crenças africanas compartilham algumas características comuns. Em primeiro lugar, é possível identificar a presença de um

sistema chamado de "vínculo vital". Neste sistema, existem conexões entre o mundo visível e o mundo invisível, ambos governados por um Criador - que pode ser ou não uma entidade divina distante, sem manifestações claras - e por diversas forças espirituais, cada uma especializada em funções específicas para manter o funcionamento harmonioso de tudo (SANTIDRIÁN, 1996, p. 64).

Essa estrutura geral das crenças africanas permaneceu de maneira panorâmica. No entanto, muitos dos termos e nomenclaturas se perderam ou foram modificados, em parte devido à ausência de escrita em muitas culturas africanas, à mistura étnica forçada e à fusão com o cristianismo, as religiões indígenas e o espiritismo. No entanto, há traços distintivos em várias áreas que continuam a evocar suas origens africanas.

Nesse contexto, a influência mais proeminente é a dos yorubás, cuja estrutura religiosa parece ter exercido um impacto significativo em sua vida política. Isso destaca a importância dos yorubás em preservar suas divindades, mesmo que por meio de nomes emprestados de outras divindades nativas ou até mesmo dos santos católicos.

De acordo com Berkenbrock (1997 p. 176), esse sincretismo entre o cristianismo e as religiões afro-brasileiras não é exclusivo do Brasil; países do Caribe também testemunharam sincretismos semelhantes. Além disso, o sincretismo entre as religiões africanas e o cristianismo já estava ocorrendo na África antes da colonização das Américas, com tentativas missionárias que datam de séculos atrás.

Quanto aos equivalentes dos bantos, deve-se notar que eles não se concentraram tanto na preservação de suas divindades por meio de sincretismo. Na realidade afro-brasileira, em alguns casos, eles adotaram a terminologia dos Orixás do Candomblé (de origem yorubá). Sua resistência estava mais relacionada ao contato com os antepassados, a prática da adivinhação e da magia. Esse último elemento demonstra um maior envolvimento dos afro-brasileiros em rituais de bênçãos, como a Macumba, nos quais uma fórmula deve ser repetida e impulsionada pelo poder das palavras.

Portanto, é evidente que as concepções de diferentes povos africanos tiveram um papel fundamental na preservação de suas riquezas culturais e expressões, deixando uma marca distintiva de humanismo.

2.3 Mitologia e simbologia

No contexto da espiritualidade, existem diversas crenças distintas que requerem uma análise mais aprofundada. Duas delas se destacam de maneira significativa. A primeira baseia-se no conceito de Orixás, em que cada indivíduo é considerado nascido de uma divindade, um Orixá, e direciona sua vida de acordo com a influência dessa entidade. Essa crença é manifestada por meio de rituais sagrados, como é evidenciado nas práticas do Candomblé, incluindo a invocação de divindades. Como alternativa, há aqueles que acreditam que a energia humana é derivada de espíritos, sejam eles de entes queridos falecidos ou não. Essa concepção está intimamente associada ao espiritismo kardecista e é uma prática predominante no contexto brasileiro. (BERKENBROCK, 1997 p. 63-65).

O sistema de crenças africano reserva lugar aos mitos sobre a origem do universo, atribuídos a um deus criador. Também acomoda a existência de outras divindades responsáveis por governar e sustentar o cosmos. Esses espíritos incluem os ancestrais, e a adoração, apoiada em lendas míticas, serve como meio de estabelecer uma conexão entre o mundo físico e o além. É notável como as religiões afro-brasileiras têm a capacidade de se adaptar; integram facilmente outras ideologias religiosas e assimilam-nas no seu quadro mitológico. Isto se deve à sua crença nas infinitas possibilidades do ser humano, sem fechar definitivamente a sua doutrina (BERKENBROCK, 1997, p. 160).

Embora se baseiem em crenças fundamentais sobre a origem do cosmos e em estruturas antropológicas básicas, têm raízes em muitas outras religiões praticadas no Brasil, tanto pelas classes mais baixas quanto pelas mais altas. Como resultado, a sua identidade permanece indefinida, e a sua mitologia está em constante estado de evolução (BERKENBROCK, 1997, p. 65).

Explorando a simbologia da serpente no ambiente de trabalho, podemos perceber que essa representação pode ser relacionada à ideia de força e poder. A serpente, ao longo da história, muitas vezes simbolizou a capacidade de superação, resiliência e adaptabilidade.

No contexto profissional, a serpente pode representar a habilidade de se adaptar a situações desafiadoras, de se renovar e de encontrar soluções criativas para problemas. A força da serpente no trabalho também pode ser relacionada à sua capacidade de se manter firme e focada em seus objetivos. Ela rasteja silenciosamente em direção ao que deseja, mostrando determinação e persistência. No ambiente de trabalho, isso pode se traduzir em profissionais que buscam seus objetivos com empenho, enfrentando desafios com coragem.

Além disso, a serpente também é frequentemente associada ao conhecimento e sabedoria, especialmente devido à sua conexão com a mitologia e a espiritualidade em diversas culturas. No contexto profissional, isso pode ser interpretado como a importância do aprendizado contínuo e do desenvolvimento de habilidades para alcançar o sucesso.

A representação da serpente no trabalho pode ser vista como um símbolo de força, resiliência, adaptabilidade, determinação e busca pelo conhecimento, todos esses elementos que podem contribuir para o sucesso e o progresso na carreira profissional. Não é incomum observar numerosas representações do catolicismo dentro destas religiões. Isto se deve à natureza híbrida dessas religiões, que são derivadas do hibridismo cultural.

A fonte desses símbolos está enraizada tanto no espiritismo quanto nas religiões nativas. Contudo, os símbolos de base africana parecem originar-se predominantemente da matriz geradora do Candomblé. Isso se deve à maior influência da estrutura religiosa iorubá, onde o Olorum é a fonte das três forças universais: Iwá, Axé e Abá.

Estes representam o princípio da existência, a força dinâmica que impede a existência de ser estática e a concepção de um objetivo concreto para a existência, respectivamente. Apesar disso, existe uma predisposição para amalgamar o conceito trinitário do deus cristão com esta ideologia, e é comumente aceita (BERKENBROCK, 1997 p. 67).

No Brasil, a África é considerada domínio de seres ancestrais que são ao mesmo tempo divinos e humanos. A busca do equilíbrio universal no Novo Mundo exige o renascimento de África e dos seus costumes. No entanto, este renascimento da África no Brasil diverge do processo que teria ocorrido se tivesse ocorrido na África. O sincretismo é um fator que tem influenciado a diferença, resultando na prática de culto de múltiplos Orixás em cada Terreiro, em oposição ao método africano de culto de um único Orixá por Terreiro.

Dentro do mesmo âmbito encontram-se dois espaços distintos: o urbano e o mato. O espaço urbano é destinado às pessoas, onde a ordem e a civilização reinam supremas. Por outro lado, o mato é um espaço não humano, que lembra as florestas africanas e as plantas sagradas que nela crescem, muitas vezes utilizadas em ritos. Essas plantas representam uma força dinâmica, que normalmente é alcançada por meio do estado de transe e ajuda a manter o

equilíbrio entre o indivíduo e o Orixá adorado, ao mesmo tempo que proporciona conforto para quem não está nas terras da África.

O culto, assim, possibilita, por sua vez, uma união profunda entre o Orixá e o fiel, no qual, dando o corpo à disposição do espírito, o Orixá se torna participante do *Aije*, isto é, da existência física. Assim, há uma dinâmica de mútua entrega: o fiel confere o *Aije*, enquanto o Orixá dá o Axé. Desse modo, unido ao seu Orixá, o fiel é revestido com as insígnias próprias do mesmo (BERKENBROCK, 1997, p. 67).

A importância do Quilombo como componente crucial para a compreensão da resistência de um determinado grupo não pode ser negligenciada. Surgiu como um refúgio topográfico para os africanos no Brasil, servindo como refúgio e “elemento fundamental da resistência escrava”, desempenhando um papel fundamental na preservação de suas identidades (MOURA, 1987, p. 14).

É fundamental enfatizar que as culturas em questão estabelecem uma ligação simbólica e mítica com a natureza que é profundamente íntima. Essa conexão permite uma ênfase especial na importância do espaço “mato” nas religiões afro-brasileiras. O sertão é considerado um mistério, tanto que denominações mais ortodoxas, como o Candomblé, que é a religião mais tradicional, defendem que o contato com a terra e a natureza deveria ser restrito a Babalossaim, sacerdote encarregado de cultuar Ossaim, o Orixá do mato.

Seria negligente não reconhecer que a expressão contato com a flora tem um significado particular para a comunidade banto. Sua linguagem primitiva designa “*ti*” como raiz da palavra medicina, coincidindo com o mesmo nome de árvore. Portanto, é oportuno ressaltar que o contato com a flora é especialmente relevante para o povo banto (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004 p. 2).

Para certas tribos, a floresta é um lugar venerado, enquanto para outras simboliza a fronteira entre dois mundos. Esta última crença é compartilhada por muitos elementos das religiões afro-brasileiras que se referem ao “espaço do mato”. Grupos africanos ofereceriam sacrifícios exclusivamente na floresta para apaziguar os deuses e evitar que perturbassem a aldeia. Da mesma forma, nas religiões afro-brasileiras, a aldeia é vista como um “espaço urbano”, onde ocorre a vida cotidiana (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 4).

Os antepassados africanos consideravam o ato de limpar e cultivar a terra como a personificação da criação da vida e do mundo. Isto porque a produtividade da terra estava intimamente ligada à fertilidade das mulheres. A tribo Yoruba

exemplifica está noção com os seus costumes, pois designavam apenas áreas desenvolvidas para atividades humanas cruciais.

Como afirmam Del Priore e Venâncio (2004 p. 2), o ato de enterrar os mortos e praticar atividades sexuais ocorria na savana má. Somente foram enterrados ali aqueles que foram vítimas de varíola, aqueles que cometeram suicídio por afogamento e aqueles que foram condenados à morte.

Embora as religiões afro-brasileiras não mantenham estas práticas, é injusto afirmar que cortaram totalmente as suas raízes. A ideia da santidade da natureza, que por vezes é desconsiderada pela ênfase do atual sistema econômico na ordem e no progresso, foi preservada.

É crucial enfatizar que a base religiosa das comunidades afro-brasileiras desempenha um papel fundamental na formação do seu *ethos*. A estrutura ética e moral que surge de suas crenças fundamentais estabelece uma estrutura de ordem, princípios e objetivos. Portanto, é imperativo reconhecer a importância destas comunidades como espaços de discurso democrático, onde o avanço da civilização não precisa depender da absorção gradual da cultura europeia.

2.4 A figura da serpente

O culto à serpente é uma prática religiosa e espiritual que é praticado desde os tempos antigos e tem sido parte integrante de muitas culturas. As serpentes ocupam um lugar dentro do imaginário humano devido a sua dualidade simbólica, representando tanto o bem quanto o mal, a vida e a morte, a renovação e a destruição.

No Antigo Dahomé, a adoração se intensificou e Dan³, como é chamada a Serpente Sagrada, transformou-se no maior símbolo daquele povo

E em cada lugar o píton sagrado tem uma denominação específica. A divindade da serpente, por exemplo é conhecida como Dan pelos mahis na região de Porto Novo, como Adogblofensou pelos hulas de Badagri e como Osumare pelos iorubás, em regiões do Benim e Nigéria (LARANJEITA, 2015, p. 22).

Cabe notar que Dan, raiz do nome Dangbe⁴, significa serpente ou cobra nas línguas gbe⁵ da região (fon, hueda, mahi). A figura da serpente dentro do ritual do

³ Dã (Dan), também chamado Dambê (em fom: Da(n)gbe) ou Dambuê, é um vodum maí representado na forma de uma serpente arco-íris.

⁴ Nome Dangbe, significa serpente ou cobra nas línguas gbe da região (fon, hueda, mahi etc.).

Vodum tem sua simbologia marcada por uma oferenda, na qual o rei entrega a ela alimentos e presentes em troca de cura e terras férteis. O historiador e geógrafo Gil Filho (2009, p. 6) diz: “Em muitas culturas religiosas a realidade sensível são inerentemente sagradas, na medida em que faz parte do mundo da natureza” e logo após acrescenta em sua fala “nas culturas religiosas africanas, como a cultura lorubá, os elementos da natureza possuem uma sacralidade indissociável”

Os africanos passaram pelo processo de escravização para o Brasil, estabelecem uma identidade cultural. Eles passam por um processo de memória, por isso frisam pela busca de uma identidade cultural, o que hoje conhecemos como o Candomblé. Olga Cacciatone define candomblé:

Local onde se realizam as cerimônias de certos cultos africanos mais ligados às tradições africanas. Culto afro brasileiro que abrange as seguintes nações: a) sudaneses – jeje (daomeanos), nagô (iorubá) – compreendendo os rituais keto, ijexá, nagô, oyó – e compostos; b) bantos – angola, congo e compostos; c) com influência indígena- candomblé de cabloco. Os deuses (Orixás) e rituais dos iorubás (nagô) predominam e influenciam sobre outros (CACCIATORE, 1988, p. 78).

Baseando-se em sua citação podemos notar que há existência de diferentes tipos de candomblé conforme cada nação. A nação está se referindo a origem de cada grupo de escravos africanos trazidos para o Brasil. E Roger Bastide afirma:

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes. [...] É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos (BASTIDE, 2001, p. 29).

A partir da citação de Bastide, destaca-se que a construção da nação de candomblé Nagô-Vodun a qual só ocorreu em território brasileiro, a esse propósito o antropólogo Lima afirma:

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo a sua conotação política para se transformar em um conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé na Bahia (LIMA, 2003, p. 29).

No estado da Bahia foi onde a maior concentração de povos oriundos de Abomey, atual Benim, e onde formam a maior concentração de matriz do candomblé

⁵ Línguas bês (em jeje: gbè) formam um grupo de cerca de vinte línguas que abrangem toda a área entre Gana oriental e Nigéria ocidental.

jeje-mahi. E na cidade de Cachoeira especificamente é onde ocorre a maior festa conhecida como a procissão do Boitá.

O boitá é um ritual para o Vodum Bessen (Dan) que é a divindade serpente do povo huenda no Benim. Na mitologia indígena brasileira tupi-guarani existe uma entidade mítica chamado boitatá (cobra de fogo), representada por uma serpente que expele fogo contra caçadores. (CACHOEIRA, 2020, p. 35).

Compreendemos que as divindades de origem daomeanas (vodun) são representadas por animais, tais como os comportamentos são da mesma natureza e conforme o historiador Aslan (2018, p. 10), possuímos a “compulsão em humanizar o divino” além da utilização em emoções para descrever o não humano.

Ao citar a serpente de uma forma simbólica reconhecemos o Orixá Oxumarê, é o Orixá que determina o movimento contínuo, simbolizado pela serpente que morde a própria cauda e enrola-se em volta da terra para impedi-la de se desgovernar. Pela crença iorubá, se Oxumarê perder a força, nosso planeta vaga solto pelo espaço, sendo o fim de tudo.

Pierre Verguer parte de um sistema complexo e amplo como identidade cultural em sua pesquisa juntamente com Bastide no século XIX. Dentre a simbologia marcada na história é previsto um diálogo importante de cuidado e parceria no âmbito da sociedade cultural proposta pela humanidade social desta religião.

2.5 Narrativas míticas de origem ao culto da serpente

Bosman (1705) apresenta de forma concisa o mito de origem do culto à serpente em Uidá, deixando de lado os detalhes revelados posteriormente por Des Marchais (1726) e Labat (1730)⁶. Eles destacam principalmente a ideia de que a serpente é uma divindade estrangeira, cujo culto teve início devido a um deslocamento. Em relação a essa divindade e à sua origem, Bosman (1705, p. 396) observa:

Pode já ser de idade avançada, pois dizem que a encontraram há muitos anos. Devido à maldade dos seres humanos, ela deixou outro país e veio até eles, o que lhes trouxe alegria. Assim, receberam esse novo Deus com

⁶ Des Marchais – foi um cartógrafo, navegador e capitão de um navio negreiro francês que viajou extensivamente pela costa oeste da África entre 1704 e 1727, mapeou o reino de Whydah em 1725, dois anos antes de ter capturado Daomé. e Jean-Baptiste Labat foi um missionário dominicano, explorador e geógrafo. Ambos foram viajantes, exploradores e autores que viveram durante o século XVIII e fizeram importantes contribuições para a literatura de viagem e etnografia.

grande respeito e estima, transportando-o em um tapete de seda até a casa onde ainda reside [...].

Bosman (1705) também comenta, de maneira irônica, sobre o deslocamento da divindade, sugerindo que talvez a serpente compartilhe das mesmas "fantasias" que as divindades pagãs tinham no passado, mudando ocasionalmente de um povo para outro, sendo necessária sua captura para o transporte.

O culto da serpente em Uidá, entre o final do século XVII e o início do século XVIII, consistia na principal prática religiosa do reino. O culto era compartilhado, no entanto, com outras manifestações religiosas, como o culto ao mar, às árvores e aos fetiches. (LARANJEIRA, 2015, p. 97).

O tema da rivalidade entre Uidá e o reino de origem da serpente é enfatizado principalmente por Des Marchais (1726). O diário de viagem desse explorador é notável por retratar o momento da coroação de um novo rei de Uidá e pela exploração da rivalidade entre Uidá e Aladá, um conteúdo não encontrado nos relatos de outros viajantes.

Des Marchais relata que, durante o coroamento do rei de Uidá, ele questionou os líderes locais sobre o motivo pelo qual o rei estava "obrigado a restaurar a porta principal da cidade de Ardra" naquela ocasião. Essa pergunta desencadeia a discussão sobre a guerra entre Uidá e Aladá e a origem do culto à serpente no reino de Uidá. Segundo os informantes de Des Marchais, o reino de Uidá havia anteriormente pertencido ao rei de Aladá, e a população de Uidá, juntamente com seus líderes, havia se rebelado contra as injustiças perpetradas pelo rei de Aladá, resultando em conflito armado entre os dois reinos.

Essa guerra resultou na nomeação de um rei para Uidá e na revogação da submissão ao rei de Aladá. Contudo, para enfatizar que Uidá ainda mantinha uma espécie de dependência de Aladá desde o conflito, seus monarcas determinaram que a população de Uidá restaurasse a porta principal da cidade de Aladá como uma forma de tributo.

O culto a Dangbe, que se tornou a principal prática religiosa a partir desse período, serviu para consolidar o poder monárquico de Uidá. Este culto desempenhava um papel crucial na realização de grandes cerimônias em honra à divindade e na preservação contínua do culto. Essa interligação entre as esferas religiosa e política se tornou essencial para fortalecer o poder do estado e manter a coesão social.

A narrativa mítica que descreve a origem do culto, baseada na divergência, confronto e triunfo de Uidá sobre Aladá, evoca uma identidade e senso de pertencimento nacionais fundamentados em eventos e processos políticos e históricos (BARTH, 1969, p. 27).

Esse mito serve para reforçar e perpetuar as diferenças políticas entre os dois reinos, ao mesmo tempo em que estabelece a imagem de Uidá como um reino poderoso e unido, capaz de prevalecer sobre seu principal adversário. A serpente em Uidá é vista como uma divindade que pertence a toda a nação, tornando-se um verdadeiro símbolo do reino de Uidá. A origem do culto coincide com o período de independência em relação a Aladá e o surgimento do reino de Uidá (LABAT, 1730, p. 31).

2.6 como o hibridismo influência na religião

Alguns hibridismos ocorrem de forma forçada devido a um processo estratégico de sobrevivência e um exemplo é o catolicismo que desde o início, seus cultos aos santos, acabou se ajustando ao culto dos africanos. Oxumarê que é orixá é associado ao santo São Bartolomeu no catolicismo, é um resultado de apropriação e uma agregação cultural.

Após o culto aos orixás misturar-se aos santos católicos para ser “brasileiro”, depois apagam-se os elementos negros para se tornar universal e se inserir dentro da sociedade, concebendo-se a Umbanda. O hibridismo é mais útil para destacar as questões da mistura cultural:

[...] é um fenômeno religioso genuinamente brasileiro. Ela se traduz pelo culto à ancestralidade dos povos originários indígenas, como os verdadeiros donos da terra do Brasil, e dos povos africanos, como pertencentes à formação da cultura brasileira, a mais recente, de 1500 até os dias atuais[...] As práticas Umbandistas caracterizam-se por giras ou sessões, cerimônias religiosas em que o dirigente e o corpo mediúnico do templo entoam cantigas e saudações. (PINTO, 2020, p.11)

O hibridismo ganhou atenção significativa na teoria pós-colonial. Por mais de uma década, tem sido considerado um dos conceitos mais utilizados e debatidos neste campo.

A influência deste conceito estendeu-se a muitos outros campos, cruzando-se com vários termos relacionados, antigos e novos. Esses termos incluem aculturação, articulação, criouliização, interculturismo, etnoconvergência, fusão,

heterogeneidade, intermediação, intersticialidade, melange, multiculturalismo, identidade múltipla, poligênese, polifonia, subalternidade, terceiro espaço, transculturação e transnacionalismo. É curioso notar que a disciplina de Estudos da Religião não adotou esta terminologia. Esta escolha provavelmente decorre dos pressupostos subjacentes presentes no conceito de sincretismo, que diz respeito às origens das tradições religiosas e as vê como artefatos antigos e estáticos.

O hibridismo, por outro lado, reconhece a intrincada interação entre os fenômenos religiosos e os seus respectivos contextos históricos, políticos, sociais e culturais de uma forma mais direta. Esta distinção, no entanto, não é totalmente simples na prática e, em vez disso, denota dois extremos do mesmo espectro. Embora os estudiosos da religião possam enfatizar os aspectos religiosos das formas híbridas nas suas análises, o hibridismo, em geral, sublinha uma gama mais ampla de facetas culturais da transformação religiosa. Além disso, o hibridismo acentua a normalidade, a inventividade, o dinamismo e as implicações políticas da fusão cultural. Hannerz (1987, p. 556), por exemplo, exalta as virtudes de adotar um ponto de vista crioulo:

Reconhecendo a diversidade como uma força motriz por trás da riqueza cultural, ele destaca a importância de abraçar a sua complexidade e fluidez como um exercício intelectual, em vez de evitá-la. Esta perspectiva incita-nos a explorar formas de compreender os sistemas de significado e as suas ligações com as realidades da dinâmica do poder e do mundo material, em vez de ocultá-los.

A ideia de hibridismo apresenta uma dupla vantagem para o exame da religião. Em primeiro lugar, enfatiza as intrincadas ligações partilhadas entre as religiões e outros aspectos das respectivas culturas e sociedades, facilitando assim uma crítica mais eficaz da divisão demasiado enfatizada entre religião e cultura. Em segundo lugar, proporciona uma oportunidade para iniciar diálogos contínuos relativos a estas questões em diversas disciplinas (ENGLER, 2009, p.28).

O conceito de hibridismo de raiz pode ser definido como a fusão de duas entidades distintas para criar uma terceira entidade inteiramente nova. Este processo é orientado pela ênfase nas origens e relevância das entidades originais, o que pode levar à replicação de essencialismos excludentes. Em contrapartida, o hibridismo de caminho é caracterizado pelos movimentos imprevisíveis das comunidades diaspóricas, resultando na criação de redes complexas e instáveis que não podem ser reduzidas a progressões lineares. Este modo prioriza caminhos e movimentos, em vez de identidades exclusivas, levando à formação de identidades mais inclusivas baseadas em interesses e objetivos partilhados, em vez de origens partilhadas (WADE, 2005, p. 256-57).

A noção de hibridismo, se definida de forma estrita como a mistura de raízes, pode reforçar a perspectiva essencialista do sincretismo. Por outro lado, o hibridismo de caminhos pode ser visto como um passo além ou uma rejeição desta perspectiva, e não uma mera contradição.

Wade (2005) apresenta um ponto de vista contrastante ao destacar a importância do hibridismo em suas raízes culturais, musicais, gastronômicas, religiosas etc. Refere-se à ideia de que, em muitas culturas e sociedades, as tradições, crenças e práticas culturais são frequentemente resultado de uma mistura ou fusão de diferentes influências culturais. Essas influências podem vir de encontros históricos, migração, colonização e interações entre grupos culturais diversos. O hibridismo nas raízes culturais sugere que as culturas não são estáticas, mas evoluem ao longo do tempo, absorvendo elementos de outras culturas e adaptando-se a novas realidades.

Por exemplo, no contexto das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, há uma forte influência do hibridismo cultural. Essas religiões são o resultado da fusão das tradições religiosas africanas trazidas pelos escravizados para o Brasil com elementos do catolicismo e crenças indígenas locais. Esse processo de sincretismo religioso é um exemplo de como diferentes influências culturais se fundiram para criar uma nova tradição.

Ainda destaca a capacidade das culturas de se adaptarem, evoluírem e se enriquecerem com a diversidade, incorporando elementos de diferentes origens e mantendo ao mesmo tempo sua identidade única. Isso é especialmente relevante em sociedades multiculturais, onde a interação entre grupos culturais diferentes é comum e molda o desenvolvimento cultural.

É crucial ter cautela ao utilizar os conceitos acima mencionados e reconhecer que a diferenciação entre eles tem peso na perspectiva daqueles que vivem em contextos culturais híbridos. Devemos reconhecer que os iniciados muitas vezes percebem estas formas através da lente da origem, o que pode parecer uma invenção tradicional do ponto de vista acadêmico.

Existem três razões significativas pelas quais praticar a prudência analítica é crucial. Em primeiro lugar, não há pressuposto de que as raízes do hibridismo sejam puras ou que as tradições encontradas nos caminhos sejam híbridas. A distinção entre os dois não depende disso. Em segundo lugar, a diferenciação não é entre passado e presente, entre tradição e inovação. As origens podem ser

desenvolvimentos recentes, bem como caminhos históricos. Finalmente, tanto os fatos acadêmicos como as invenções internas são relevantes tanto para o hibridismo de raízes como de caminhos.

Portanto, é confuso para Wade (2005) enfatizar a teleologia pois ele caracteriza o hibridismo de raízes a partir da perspectiva crítica que está tentando superar. Isto resulta em perder a oportunidade de considerar este tipo de hibridismo de uma forma mais delicada.

A diferenciação entre classificações de hibridismo não cria realidades híbridas distintas, mas antes define diferentes pontos de vista e preocupações. Esta diferenciação não é uma questão de ontologia (Disciplina interessada nas causas essenciais das manifestações da natureza) mas serve como uma ferramenta útil para a compreensão. O hibridismo de origem molda tanto a forma como os sociólogos percebem e conceptualizam formas culturais únicas, seja a partir de uma perspectiva essencialista e exclusiva ou não.

A preferência dos sociólogos em incorporar o hibridismo no seu discurso é uma indicação clara da sua ênfase nas origens de um conceito específico. No entanto, esta ênfase deixa muitas questões complexas sem solução. Por exemplo, pessoas de dentro argumentam que o Candomblé é uma religião africana, mas os estudiosos debatem até que ponto esta origem é autêntica, fabricada ou imaginada.

Portanto, o termo hibridismo de raiz pode ser usado para descrever a perspectiva interna sem implicar que representa a realidade completa. Além disso, os especialistas afirmam que a Umbanda, que expressa uma variedade de pontos de vista, às vezes tem suas raízes na África, na Índia, no Brasil, na Atlântida, em outros planetas, ou em uma universalidade geográfica sem quaisquer raízes.

Ambos os conceitos de hibridismo são ferramentas valiosas para analisar desenvolvimentos históricos e contemporâneos, incluindo religiões diaspóricas e coexistências de longo prazo em contextos culturais específicos. Estes instrumentos analíticos são complementares e refletem tanto o presente como o passado, bem como o contexto e os fenômenos internos da própria mistura. Por exemplo, o desenvolvimento da Umbanda não é apenas uma mistura diaspórica, mas sim um desenvolvimento interno dentro de uma sociedade bem estabelecida que ainda é híbrida e pós-colonial. O hibridismo de caminho serve para demarcar o contexto social de interação cultural, as estratégias e táticas de influência mútua e

a criatividade dos agentes culturais. Além disso, isso envolve necessariamente a invocação das próprias origens, pois reflete tanto o passado quanto o presente (ENGLER, 2009, p. 30).

A ideia de que a mistura de diferentes raízes leva ao desenvolvimento de conceitos inovadores não é necessariamente uma progressão proposital. Pelo contrário, é um reflexo do contexto histórico, religioso e político distinto do qual emerge. Ao discutir o hibridismo, as conversas mais produtivas são aquelas que se concentram nas forças conflitantes que criam, priorizam, legitimam e santificam as divisões sociais.

O hibridismo de raízes parece inicialmente enfatizar as origens de uma cultura, com foco em fatores diacrônicos e internos. Por outro lado, o hibridismo de caminhos está mais preocupado com as interações sincrônicas entre culturas, destacando o contexto social, as estratégias e a agência envolvidas na influência mútua. A religião Umbanda incorpora ambas as formas de hibridismo, mas há uma dimensão adicional a considerar. Especificamente, sugiro que o conceito de hibridismo de refração se relaciona com a forma como as hierarquias sociais dentro de uma sociedade são simbolicamente reiteradas, transformadas ou mesmo invertidas dentro de uma estrutura religiosa. Isso resulta em uma série de variações na doutrina, no ritual e nas estruturas institucionais (ENGLER, 2009, p. 34).

A Umbanda é uma religião que exemplifica uma série de grupos que refletem as mesmas divisões de raça e classe que prevaleciam durante a sua criação no início do século XX. Embora não tenha nascido de uma diáspora (uma mistura de caminhos), é uma combinação de várias raízes religiosas, particularmente o Candomblé e o Kardecismo, ambos híbridos. Contudo, não observar a dimensão crítica do seu hibridismo seria um descuido. Isto diz respeito à maneira como a Umbanda continua a apresentar uma sucessão de manifestações.

As origens híbridas da sociedade brasileira geraram tensões que persistem até hoje. A noção de refração do hibridismo descreve uma conexão paralela entre um conjunto de divisões sociais dentro de uma determinada sociedade e a recorrência, omissão ou reversão dessas mesmas divisões dentro de um sistema de práticas e crenças religiosas nessa sociedade (ENGLER, 2009, p. 35).

A Umbanda é uma religião contemporânea que abrange e reflete divisões sociais significativas na sociedade brasileira. Serve como um excelente exemplo de hibridismo por meio da refração, uma vez que suas origens, trajetória e posição estão intimamente ligadas às questões de classe e raça no Brasil. A sua elaboração doutrinária, as formas rituais e a institucionalização refletem estas tensões. Os estudiosos notaram que a Umbanda é um reflexo da sociedade brasileira, com Peter Fry (1982) chegando ao ponto de argumentar que a Umbanda incorpora as estruturas sociais e políticas do Brasil.

Segundo Ortiz (1999), a ideologia do movimento umbandista serve tanto para preservar quanto para reconceitualizar elementos culturais das tradições afro-brasileiras no quadro da sociedade moderna. Enquanto isso, Concone (2001) destaca que muitos espíritos umbandistas estão divorciados do contexto nacional mais amplo. Brumana e Martinez (1989) descrevem a Umbanda como um “culto subalterno” que utiliza meios simbólicos para abordar as realidades sociais de seus clientes. Birman (1995) enfatiza a dedicação simbólica e ritualística da Umbanda em se envolver com as realidades sociais de sua comunidade.

Na prática do Candomblé, o conceito de posse envolve a criação de cenas que são consideradas perfeitas quando atendem a critérios que não podem ser reduzidos ao mundo civilizado. Este mundo de alteridade é reconhecido pelo critério e é altamente valorizado pela africanidade que representa. Já a possessão na Umbanda é mais verossímil quanto mais estabelece uma relação contextual com o mundo que seus participantes vivenciam. O aspecto crucial neste cenário é até que ponto o espírito que possui um indivíduo pode afirmar-se na plataforma disponibilizada, juntamente com as referências sociais e históricas que lhe são pertinentes e ao seu público, sublinhando assim a continuidade que existe entre eles (BIRMAN, 1995, p. 44-45).

A ligação entre a Umbanda e a sociedade brasileira não é simples ou invariável. Pelo contrário, é uma interação complexa entre formas particulares de Umbanda e os conflitos sociais únicos que encontram. Não se trata apenas de um tipo uniforme ou genérico de Umbanda relativo à sociedade mais ampla; em vez disso, é uma relação dinâmica entre diversas iterações da Umbanda e instâncias específicas de tensão social.

Para ser mais preciso, a Umbanda é uma demonstração de hibridismo através da refração. Vale a pena notar que este fenômeno está presente em uma infinidade de outras tradições religiosas, como o pentecostalismo global e diversas tradições latino-americanas que foram influenciadas pelo espiritismo kardecista.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O culto a serpente pode ser encontrado em diversas formas ao longo da história, desde as serpentes associadas às divindades nas antigas mitologias até os templos dedicados a elas. Muitas vezes as serpentes são consideradas mediadoras entre os reinos divino e humano, e a sua adoração é vista como forma de obter proteção, cura, sabedoria e fertilidade. Com o passar do tempo, essa prática espiritual se difundiu em várias regiões africanas, como o Antigo Dahomé, onde a devoção à Serpente Sagrada, conhecida como Dan, cresceu em importância e tornou-se um símbolo de significado profundo.

As diferentes denominações da divindade da serpente em várias regiões africanas demonstram a diversidade das tradições religiosas africanas e sua profunda ligação com a natureza. A oferta de alimentos e presentes à serpente em troca de cura e terras férteis é um elemento comum nesses rituais, enfatizando a sacralidade da natureza nas culturas africanas.

Com a chegada dos africanos escravizados ao Brasil deu origem ao Candomblé, uma religião que abrange várias nações, cada uma com suas tradições e rituais específicos. A influência predominante dos iorubás nas seitas africanas no Brasil é notável, mas também houve a formação de novas nações, como o Candomblé Nagô-Vodun.

O hibridismo desempenha um papel de grande relevância na religião, principalmente quando observado no contexto brasileiro. O sincretismo religioso se manifestou por meio da combinação de elementos das tradições africanas com o catolicismo, originando uma forma de religião sincrética. A Umbanda, posteriormente, emergiu como uma expressão ainda mais abrangente e universalista desse fenômeno religioso.

O conceito de hibridismo é amplamente discutido no campo pós-colonial e transcende as fronteiras da religião. Envolve a mistura de culturas, influências e tradições, muitas vezes refletindo as complexidades das sociedades contemporâneas.

A Umbanda, como um exemplo de hibridismo religioso, reflete as divisões sociais e raciais da sociedade brasileira. Sua origem e desenvolvimento estão intrinsecamente ligados a essas questões, e a religião continua a evoluir e se adaptar para abordar as realidades sociais de sua comunidade.

Em última análise o culto à serpente e o hibridismo religioso são exemplos de como as crenças e práticas espirituais são moldadas pela história, cultura e contexto social de uma sociedade, evoluindo ao longo do tempo para atender às necessidades espirituais e sociais de seus seguidores. No Brasil, especificamente na Bahia, o culto a Oxumarê se entrelaçou com o catolicismo, dando origem ao culto do Senhor do Bonfim, visto que esse sincretismo religioso é uma forma de resistência tanto cultural como espiritual, permitindo que os escravizados mantivessem, protegessem e conservassem suas tradições e crenças.

REFERÊNCIAS

- ASLAN, Reza. **Deus**: uma história humana. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. 3. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2001
- BERKENBROCK, Volney José. **A Experiência dos Orixás**: Um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BHABHA, H. K. **The Location of Culture**. 1. ed. [S.I.]: Routledge, 1994.
- BIRMAN, Patricia. **Fazer estilo, criando gêneros**. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará, 1995.
- BOSMAN, Guillaume. **Voyage de Guinée Utrecht**: Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705.
- BRUMANA, F.; MARTINEZ, E. **Spirits from the Margin**: Umbanda in São Paulo. Uppsala: Uppsala University Press, 1989.
- CACHOEIRA, Miria. **Vovô Savalu, vovó Mahi**: epistemologia hierárquica em um terreiro de candomblé Jeje na Bahia. Ituiutaba: Barlavento, 2019.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com a indicação da origem das palavras. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

CONCONE, M. H. V. B. **Caboclos e pretos-velho da umbanda**. In R. PRANDI (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados* (PP. 281-303). Rio de Janeiro: Pallas. 2001.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução da África Atlântica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2004.

DES MARCHAIS, Reynaud. **Journal du Voyage de Guinée et Cayenne par le Chevalier Des Marchais Capitaine Comandant pour la Compagnie des Indes La frigate nome l'Expedition armé au heure de Grace**. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux... Paris, [s. n.], 1726

ENGLER, Steven. **Review of James R. Lewis e Olav Hammer, orgs.** The Invention of Sacred Tradition." *Religion* 39/4: p. 395-96. 2009.

FALCON, Francisco. **"O Novo Tempo"**. In: FALCON, Francisco; RODRIGUÊS, Antônio Edmilson. *A formação do mundo moderno: A construção do ocidente dos séculos XIV ao XVIII*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

FLORENZANO, Modesto. **Sobre as Origens e o Desenvolvimento do Estado Moderno no Ocidente**. São Paulo: Lua Nova, 2007.

FRY, Peter. **"Mediunidade e sexualidade"**. *Religião e Sociedade*, n. 1, p. 105-123, 1977. _____. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". In: *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

LABAT, Jean Baptiste. **Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée**, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727. Tomo I e II. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730.

LARANJEIRA, Lia Dias. **O culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia: séculos XVII e XVIII / Lia Dias Laranjeira; prefácio, Luis Nicolau Parés**. - Salvador: EDUFBA, 2015.

LIMA, Vivaldo da C. **A Família de Santo nos Candomblés JejeNagôs da Bahia: um estudo das relações intragrupoais**. Salvador: Corrupio, 2003.

LONG, C. H. **Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion**. 1. ed. [S.I.]: The Davies Group Publishers, 2000.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 3. ed. Belo Horizonte: Ática, 1987.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARES, LN **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Editora da Unicamp, 2018.

PARES, LN **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos Ocidental . Companhia das letras, 2016

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

PINTO, Flávia, **umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes**, Pallas editora, 2020

SANTIDRIÁN, Pedro. **Dicionário básico das religiões**. São Paulo: Aparecida, 1996.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Por uma Geografia do Sagrado**. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (orgs.). Elementos de epistemologia da geografia contemporânea. 2. Ed. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

WADE, Peter. **Rethinking Mestizaje**: Ideology and Lived Experience. Journal of Latin American Studies 37/2: p. 239-57. 2005.