



Serviço Público Federal  
Universidade federal do Pará  
Pró-reitora de Pesquisa e Pós-Graduação  
Campus Universitário de Castanhal  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia  
(PPGEAA)



**AUDINEIA RODRIGUES DE OLIVEIRA**

**ANTROPIZAÇÃO E TERREIRO: A INTERDISCIPLINARIDADE DOS SABERES  
DA UMBANDA E SEUS IMPACTOS NO MEIO SOCIOAMBIENTAL**

CASTANHAL - PARÁ  
2020

**AUDINEIA RODRIGUES DE OLIVEIRA**

**ANTROPIZAÇÃO E TERREIRO: A INTERDISCIPLINARIDADE DOS SABERES  
DA UMBANDA E SEUS IMPACTOS NO MEIO SOCIOAMBIENTAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito à obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia.

Linha de Pesquisa: 2 - Linguagens, Tecnologia e Saberes Culturais.

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Yomara Pires.

Coorientador: Prof. Dr. Assunção J. P. Amaral.

CASTANHAL - PARÁ  
2020

**AUDINEIA RODRIGUES DE OLIVEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em estudos antrópicos na Amazônia da Universidade federal do Pará, como requisito à obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia.

Data da Defesa: \_\_\_\_/\_\_\_\_/ 2021.

CONCEITO: .....

Banca examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> dr.<sup>a</sup> Yomara Pinheiro Pires – Presidente.

---

Prof.<sup>a</sup> dr.<sup>a</sup> Marilu Márcia Campelo - Membro externo ao PPGEAA.

---

Prof. dr. Assunção J. P. Amaral - Membro externo ao PPGEAA.

---

Prof. Dr. João Batista S. Ramos - Membro interno ao PPGEAA.

## RESUMO

OLIVEIRA, Audineia Rodrigues de. **Antropização e Terreiro: a interdisciplinaridade dos saberes da Umbanda e seus impactos no meio socioambiental**. 2020. 132 f. Defesa de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia. Universidade Federal do Pará, Castanhal.

Segundo Xavier (2006), o conhecimento da presença civilizatória africana nos horizontes culturais das sociedades globais, pode ser feito através do estudo de seus complexos religiosos, dentre as demais formas de reconstrução das territorialidades afrodescendentes. No cenário de intolerância religiosa que vivemos hoje em nossa sociedade, é de suma importância trazer para a academia e a sociedade conhecimentos que possam combater tais práticas. Assim a afro-religiosidade Umbanda tornou-se objeto de estudo da nossa pesquisa, que foi realizada dentro de uma abordagem qualitativa interpretativa, fazendo uso de alguns instrumentos etnográficos como observação, coleta de narrativas orais e aplicação de questionários semiestruturados. Nos propomos a pesquisar o histórico genealógico do Terreiro de Umbanda Nanã Buruquê e o “Terreiro do Século XIX”, e suas interfaces com a antropização, pautados em uma ótica interdisciplinar, por acreditarmos ser este um elemento sociocultural de fundamental importância para a manutenção e visibilidade positiva para as práticas de Umbanda no município de Castanhal, Pará, Brasil. Partimos da seguinte **problemática**: Como acontece a antropização dentro dos terreiros de umbanda e quais os impactos dessa relação no meio sócio ambiental sob uma ótica interdisciplinar? O que gerou as seguintes **hipóteses**: se a antropização é considerada uma intervenção do homem sobre o meio, tanto ambiental, quanto social, existe algum tipo de antropização dentro dos terreiros de Umbanda, que já carrega dentro de sua gênese um cunho interdisciplinar por ser fruto do “sincretismo” com outras matrizes religiosas. O trabalho tem como **objetivo geral** identificar as relações de antropização dentro de dois terreiros de umbanda e seus possíveis impactos no meio socioambiental, sob uma perspectiva interdisciplinar. Fizemos aportes com Coelho (2001), Leff (2004), Bertrand (1971; 2007), Elissalde (2009), Bastide (1971), Durkheim (2006), Campelo (2003), Amaral (2014), dentre outros. A pesquisa revelou os seguintes dados: a relação de antropização dentro dos terreiros é pautada na oralidade, transmitindo valores afro-religiosos ambientais, de forma interdisciplinar baseado no *modus operandi* da rotina diária do terreiro, em que cada sujeito é responsável pela sua integração ao meio, tanto no que diz respeito à religiosidade, quanto ao meio ambiente. Os tipos de antropização encontrados nos terreiros foram ambiental, religiosa, mística e mitológica. Os impactos causados pela presença do terreiro no meio social da cidade são caracterizados no campo da prestação de serviços assistenciais, coletivos, comunitários e de solidariedade.

**Palavras-chave:** Antropização; Umbanda; Saberes, Terreiro.

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Audineia Rodrigues de **Antropização e Terreiro: a interdisciplinaridade dos saberes da Umbanda e seus impactos no meio socioambiental**. 2020. 88 f. Defesa de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia. Universidade Federal do Pará, Castanhal.

According to Xavier (2006), the knowledge of the African civilizing presence in the cultural horizons of global societies can be done through the study of their religious complexes, among the other forms of reconstruction of Afrodescendant territorialities. In the scenario of religious intolerance that we live in today in our society, it is of paramount importance to bring to academia and society knowledge that can combat such practices. Thus, the Afro-religiosity Umbanda became the object of study of our research, which was carried out within an interpretative qualitative approach, making use of some ethnographic instruments such as observation, collection of oral narratives and application of semi-structured questionnaires. We propose to research the genealogical history of Umbanda domain Nanã Buruquê and the "Terreiro of Century XIX", and its interfaces with anthropologization, based on an interdisciplinary perspective, because it believes that this is a sociocultural element of fundamental importance for the maintenance and positive visibility for the practices of Umbanda in the municipality of Castanhal, Pará, Brazil. We start from the following problem: How does anthropization occur within the terraces of umbanda and what are the impacts of this relationship on the socio-environmental environment from an interdisciplinary perspective? What generated the following hypotheses: if anthropization is considered an intervention of man on the environment, both environmental and social, there is some kind of anthropization within the terraces of Umbanda, which already carries within its genesis an interdisciplinary character because it is the result of "syncretism" with other religious matrices. The work has as general objective to identify the relations of anthropization within two terraces of umbanda and their possible impacts on the socio-environmental environment, from an interdisciplinary perspective. We made contributions with Coelho (2001), Leff (2004), Bertrand (1971; 2007), Elissalde (2009), Bastide (1971), Durkheim (2006), Geert (2009), Campelo (2003), Amaral (2014), among others. The research revealed the following data: the relationship of anthropization within the terraces is based on orality, transmitting environmental Afro-religious values, in an interdisciplinary way based on the modus operandi of the daily routine of the Umbanda domain, in which each subject is responsible for its integration into the environment, both with regard to religiosity and the environment. The types of anthropization found in the terraces were environmental, religious, mystical and mythological. The impacts caused by the presence of the yard in the social environment of the city are characterized in the field of the provision of assistance, collective, community and solidarity services.

**Keywords:** Anthropization; Umbanda Religion; Umbanda Domain.

## LISTA DE SIGLAS

BNCC	–	Base Nacional Comum Curricular.
CONAMA	–	Conselho Nacional do Meio Ambiente.
COPIR	–	Coordenação de Educação Para a Promoção da Igualdade Racial.
DCN	–	Diretrizes Curriculares Nacionais.
EIA	–	Estudos de Impactos Ambientais.
IASEP	–	Instituto de Assistência e Seguridade do Estado do Pará.
IBGE	–	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
LDB	–	Lei de Diretrizes e Bases da Educação.
ONU	–	Organização das Nações Unidas.
RIMA	–	Relatórios de Impactos Ambientais.
SIPE	–	Seminário Interdisciplinar de Pesquisa.
UFPA	–	Universidade Federal do Pará.

## LISTA DE FIGURAS

Imagem: 1	- Grupo de alunos do curso de Pedagogia da UFPA .....	27
Imagem 2,3	- Grupo de alunos do curso de Pedagogia da UFPA .....	28
Imagens: 4	- Aniversário da feitura no santo da Mãe Pequena .....	30
Imagens 5 e 6	- Ervas e plantas cultivadas no quintal do Terreiro Nanã Buruquê .....	31
Imagem 7	- Salão de Assistência destinado ao público em geral .....	34
Imagem 8	- Janela da Casa de Mãe Ana Rita.....	40
Imagem: 9	- Altar na Estrada do Terreiro Buruquê.....	40
Imagem: 10	- Como uma mulher linda de cabelos pretos, aparência branca .....	78
Imagem: 11	- Réplica da estátua do Cristo Redentor na entrada .....	84
Imagem: 12	- Mapa das microrregiões do Estado do Pará .....	86
Imagem: 13	- Mãe Ana Rita fazendo atendimento assistencial .....	86
Imagem: 14	- Prédio no quintal do Terreiro Nanã Buruquê .....	87
Imagem: 15	- Oferenda para a Festa do Erês .....	88
Imagem: 16	- Mãe Ana Rita e a Orixá Nanã Buruquê .....	88
Imagem 17	- Oferenda para Exu .....	88
Imagem: 18	- Local de atendimento das entidades do Terreiro Nanã Buruquê .....	89
Imagem: 19	- Detalhe do local de atendimento das entidades do Terreiro Nanã Buruquê.....	89
Imagem: 20	- Espaço entre o muro do IASEP e o Terreiro Nanã Buruquê .....	94
Imagem: 21	- Corredor de acesso ao terreiro Nanã Buruquê .....	94
Imagem: 22	- Planta baixa do Terreiro Nanã Buruquê .....	95
Imagem: 23	- Porta do salão Principal e porta do salão de assistência .....	96
Imagem 24	- Mapa da localização do terreiro Nanã Buruquê .....	97
Imagem: 25	- Planta Baixa do Terreiro do Século XIX .....	101
Imagem 26, 27-	Vista do Salão de Assistência e Salão Principal .....	105
Imagem 28	- Detalhe do ambiente onde o consulente recebe assistência da entidade... ..	106
Imagem: 29	- Congá (Altar) principal ao fundo .....	107
Imagem 30	- Detalhe do Altar central .....	107
Imagem 31, 32-	Detalhe de pequenos congares no chão .....	108
Imagem 33, 34-	Detalhe do nicho em baixo do Congá central .....	108
Imagem 35, 36-	Parede do lado direito do Terreiro .....	108
Imagem 37	- Local de passe .....	109
Imagem 38	- Viga central do Terreiro - Detalhe do teto, Caboclo Ubirajara .....	109
Imagem 39, 40-	Pequenos congares dispostos no lado oposto do Congá central .....	110
Imagem: 41	- Vista das portas de entrada e saída do Terreiro .....	110
Imagem: 42	- Detalhe dos chinelos que ficam de fora do Salão Principal .....	111

Imagem 43 a 47-	Os espaços que sobram entre o concreto para o cultivo das plantas .....	117
Imagem 48	- Oferenda para a entidade da Mãe Pequena .....	119
Imagem 49	- Mãe Pequena cumprimenta a Entidade da Casa, D. Erundina.....	119
Imagem: 50	- Adeptos e visitantes participando dos rituais na festa de Exu .....	120
Imagem: 51	- Mãe Ana Rita incorporada na entidade Maria Padilha .....	120
Imagem: 52	- Oferendas para Festa de Exu .....	121
Imagem 53	- Mãe Ana Rita se preparando para iniciar os trabalhos da casa .....	121
Imagem 54	- Oferendas para o Ano Novo .....	121
Mapa 1	- Estado do Pará.....	122
Mapa 2	- Município de Castanhal.....	122
Mapa 3	- Localização do Terreiro Nanã Buraquê .....	123
Imagem 55, 56-	Corredor de acesso ao Terreiro Nanã Buraquê.....	123
Imagem 57	- Mãe Ana Rita .....	124
Imagem 58	- Altar menor na entrada do Terreiro Nanã Buraquê .....	124
Imagem 59	- Entidade Cabocla Erundia .....	125
Imagem 60	- Entidade Cabocla Mariana .....	125
Imagem 61	- Caboclo Ubirajara .....	125
Imagem 62	- Entidade Nanã Buraquê e Entidade Janaina.....	126
Imagem 63	- Índio Ubirajara, Pena Verde e Índia Jurema .....	126
Imagem 64	- Visão panorâmica das entradas do Terreiro Nanã Buraquê .....	127
Imagem 65, 66	- Mãe Ana Rita.....	127
Imagem 67	- O ferenda para Orixá Nanã Buraquê .....	128
Imagem 68	- Local de consulta /atendimento com as entidades .....	128
Imagem 69	- Detalhe do local de consulta /atendimento com as entidades .....	129
Imagem 70	- Mãe Ana Rita onde costuma dar atendimento ao público quando não está incorporada .....	129
Imagem 71	- Altar principal .....	130
Imagem 72	- Iconografia da parede direita do Terreiro .....	130
Imagem 73 74-	Iconografias da parede ao fundo do altar principal .....	131
Imagem 75 e 76-	Iconografia da parede esquerda do Terreiro .....	131
Imagem 77	- Oferendas pelo Aniversário de Feitura Santo Mãe Pequena.....	132
Imagem 78	- Mãe Pequena .....	132
Imagem 79	- Local de passe .....	132
Imagem 80 a 82-	Altar com oferendas para as entidades Cosme e Damião .....	133
Imagem 83	- Mãe Ana Rita .....	135
Imagem 84	- Filhos biológicos falecidos de Mãe Ana Rita .....	135
Imagem 85	- Carta para os filhos falecidos de Mãe Ana Rita .....	135

Imagem 86	- Agrovila Bacabal – Mostra da Religiosidade do Local .....	136
Imagem 87	- Mãe Ana Rita compondo a mesa com representantes de várias religiões .....	136
Imagem 88 89	- Divulgação de posse de Conselheiros Posse de Mãe Ana Rita e seu suplente feita pelo Prefeito Pedro Coelho .....	136
Imagem 90	- Detalhe das imagens de Mãe Ana Rita tendo o Terreiro Nanã Buruquê sendo certificado como ponto de cultura pela Rede Ajuricaba .....	137
Imagem 91	- Detalhe do Certificado de Ponto de Cultura .....	137
Imagem 92	- Flay de divulgação do primeiro evento no Terreiro como Ponto de .....	137
Imagem 93	- Primeira turma de formandos na Oficina de Percussão .....	138
Imagem 94	- Mãe Ana Rita e seu Orixá de cabeça Nanã Buruquê .....	139
Imagem 95	- Mãe Rita incorporada na entidade que é o Guia da Casa – Dona Erundina.....	139
Imagem 96	- Mãe Ana Rita e sua filha biologia .....	139
Imagem 97	- Mãe Ana Rita na Frente do Terreiro na Festa de Cosme e Damião.....	140
Imagem 98	- Orixá Nanã Buruquê .....	140

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Perfil dos cargos religiosos na Umbanda dos participantes da pesquisa ....	32
Quadro 2: Perfil sócio econômico e religioso dos participantes da pesquisa .....	33
Quadro 3: Antropização Religiosa .....	71
Quadro 4: Umbandização da Amazônia .....	79
Quadro 5: Quadro de Saberes e Antropizações .....	91

Dedico este trabalho a Deus, por sua presença estar a meu lado todos os dias e noites.

Aos meus amados filhos Nephi, Lehi e Anessa e ao nosso mais novo e encantador membro da família, minha neta Ana Liz, pela paciência com que doaram todo tempo que sua mãe/avó lhes furtou para estudar, mas foi por uma boa causa.

A minha mãe e meu grande amor, Elza Rodrigues, porque sei que mesmo lá do céu ela torce por mim todos os dias.

Ao Prof. Dr. Assunção José Pureza Amaral, por sua incansável dedicação e militância pela reparação histórica dos direitos do povo negro no Pará e no Brasil.

A Yalorixá Ana Rita, por seu acolhimento, sua dedicação ao seu sacerdócio de amor e por toda sabedoria que não hesita em compartilhar com todos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração

A minha família pela paciência que todos tiveram comigo ao longo do curso.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia, que contribuíram, cada um à sua maneira, para minha formação.

A minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Yomara Pires, por seu interesse e dedicação. E por sua incansável ajuda e colaboração como pessoa e enquanto coordenadora do curso. Gratidão que se estende aos Profs. Drs. Guilherme Fernandes e João Batista Santiago Ramos.

Ao meu Coorientador Prof. Dr. Assunção José Pureza Amaral, por seu interesse e dedicação, por acreditar nessa proposta e por estar sempre presente, apoiando-me nos momentos difíceis ao longo dessa pesquisa.

A Yalorixá Ana Rita pela gentileza em compartilhar sua sabedoria e seus ensinamentos.

À Universidade Federal do Pará, pela oportunidade que me ofertou de adquirir mais conhecimento, para o meu crescimento na minha prática pedagógica enquanto profissional atuante da Educação.

A todos os meus amigos da turma de Mestrado de 2018, companheiros de horas intermináveis de estudo conjuntos e debates acalorados em busca do conhecimento. Em especial as minhas amigas Marinalva, Mara e Wanessa. Muito obrigada pela amizade e lealdade, que certamente muito contribuiu para a minha interminável formação como ser humano.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>1.1 Um burburinho que se tornou um divisor de águas: a genealogia desta pesquisa</b> .....	<b>15</b>
<b>1.2 Justificativa</b> .....	<b>18</b>
<b>1.3 Problemática, perguntas norteadoras, hipóteses e objetivos</b> .....	<b>19</b>
<b>2 FUNDAMENTO E FUNDAMENTAÇÕES: A UMBANDA E SUAS POSSIBILIDADES AMBIENTAIS E CULTURAIS</b> .....	<b>21</b>
<b>3 METODOLOGIA</b> .....	<b>26</b>
<b>3.1 Caracterizações Metodológicas</b> .....	<b>26</b>
<b>3.2 Análises dos dados</b> .....	<b>35</b>
<b>3.3 Áreas de estudo</b> .....	<b>36</b>
<b>3.4 População de estudo</b> .....	<b>37</b>
<b>4. SOBRE INTERDISCIPLINARIDADE, MEIO AMBIENTE E UMBANDA</b> .....	<b>38</b>
<b>4.1 Sobre interdisciplinaridade, meio ambiente e umbanda</b> .....	<b>38</b>
<b>4.2 Sobre Antropização</b> .....	<b>57</b>
<b>4.3 Perfis brasileiros da Umbanda</b> .....	<b>64</b>
<b>4.4 Cosmovisão e teogonia da Umbanda: a gênese das antropizações</b> .....	<b>69</b>
<b>4.5 Umbanda em terras paraenses: a Umbandização da Amazônia</b> .....	<b>76</b>
<b>4.6 Estudo antrópico da Umbanda em Castanhal</b> .....	<b>82</b>
<b>5. SOU DE NANÃ (A UMBANDA COMO FONTE DE CONHECIMENTO) PERFIS BRASILEIROS DA UMBANDA</b> .....	<b>124</b>
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>141</b>
<b>7 REFERÊNCIAS</b> .....	<b>146</b>
<b>8 ANEXOS</b> .....	<b>151</b>

## 1. INTRODUÇÃO

### 1.1 Um burburinho que se tornou um divisor de águas: a genealogia desta pesquisa

Há alguns anos, após minha formatura em Educação Artística pela UFPA, Campus Belém, trabalhei em uma instituição que me abriu as portas para a formação continuada. Então, no ano de 2005 fui apresentada à Lei 10.639/03<sup>1</sup> para tomar ciência da mudança que ocorrera na LDB. Na ocasião fizemos um estudo tímido da lei, mas foi o suficiente para começar a introduzir a temática africana, através da arte, em minha rotina de trabalho.

Entretanto, dado a novidade do tema, pelo menos para mim, pois em toda minha graduação nada ouvi sobre o assunto, percebi que necessitava dialogar com outras disciplinas, para que os saberes que compartilhava com meus alunos da escola privada e da escola pública pudessem ser mais bem estruturados.

Assim permaneci por algum tempo, e esse exercício possibilitou-me adentrar no mundo da pedagogia com um olhar diferenciado daquele que recebera na minha licenciatura. Desta forma fui à busca de formação adequada para entender esse nó, que de vez em quando fundia a minha cabeça, pelas dificuldades da aceitação que as outras áreas, mesmo as afins, tinham para dialogar com a minha (Artes).

No ano de 2009 meus anseios foram atendidos quando a UFPA Campus Castanhal ofertou a Especialização em Educação Interdisciplinar na Formação Docente. Após o certame admissional fui aprovada com bolsa integral e então comecei meus estudos sobre Interdisciplinaridade. Pude perceber, assim, que a minha prática pedagógica, que até então acontecia de forma empírica, na verdade já era uma epistemologia consolidada no campo educacional, que vinha lutando há algum tempo para ser aceita no panteão de epistemologias que giram em torno da Educação.

De volta à Academia, além de conhecimento, você ganha informação. Foi assim que no ano de 2013 participei da formação continuada para professores da Rede Estadual e Municipal de Ensino, intitulada a Cor da Cultura, ofertada pelo Canal Futura, em parceria com a COPIR (Coordenação de Educação Para a Promoção da Igualdade Racial – Seção Pará). Nessa formação iniciei meus estudos sobre a Lei 10.639/03 e constatei a grande necessidade de nós, educadores de forma geral, tomarmos conhecimento não só da lei, mas também de sua história

---

<sup>1</sup> Lei 10.639/03 – Lei que alterou a LDB 9394/96 que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências (www.planalto.gov.br – capturado em 20/01/2021).

e identidade cultural, que nos foi historicamente negada. Uma década após a promulgação da lei, ela ainda era praticamente desconhecida pelos atores que deveriam ser seus principais multiplicadores.

Após essa formação, que aconteceu de forma rápida (três dias), mas muito intensa, o desejo de conhecer a cultura africana em todos os seus aspectos aumentou muito. Esse desejo trouxe-me de volta à Academia no ano de 2015, para mais uma especialização. Dessa vez fui aprovada na terceira turma da UFPA, Campus Castanhal, para cursar Saberes Africanos e Afro-brasileiros na Amazônia – Implementação da Lei 10.639/03 na Escola. Curso ofertado pelo Grupo de Estudos Afro-Amazônico do IFCH da UFPA-Guamá, em parceria com o Programa de Extensão e Pesquisa Universidade no Quilombo – GESCED-NEAB- UFPA Castanhal.

De posse dos conhecimentos adquiridos nessa especialização pude consolidar, de forma rotineira, temáticas envolvendo a cultura africana em minha prática diária de trabalho, mesmo que de forma solitária nas escolas onde atuo.

Esta solidão e diversos novos questionamentos gerados fizeram-me ingressar novamente em uma segunda graduação. Desta vez em Pedagogia, a fim de buscar conhecimento e estratégias pedagógicas, que me dessem a segurança necessária para a prática da lei em minha rotina pedagógica.

Talvez por isso ocorreu o burburinho que me fez atravessar o Atlântico, ainda que de forma bibliográfica, para descobrir de vez o quanto a Cultura Africana é importante na formação e identidade de nossa sociedade. Graças à inserção de seus costumes, conhecimentos, saberes e suas peculiaridades no Brasil, hoje podemos desfrutar de uma cultura afro-brasileira. Aspecto que muitas vezes nos é negado ou mesmo silenciado em um momento ímpar em nossas vidas: o período da nossa educação formal básica na escola, que é o lugar que deveria ofertar-nos o conhecimento de nossas origens multiculturais. Dessa maneira proporcionando-nos um rico repertório de cada matriz, que formou a identidade étnica racial do nosso país.

Nossa experiência em sala de aula, entretanto, nos diz que isso não acontece, pois, uma cortina de invisibilidade acaba por transpassar essas informações que, por sua vez, ficam à margem do processo de ensino aprendizagem. É preciso muita insistência e persistência para se trabalhar com essa temática na escola, embora você não esteja fazendo nada contra a lei, muito pelo contrário, está tentando praticar a lei. Ainda assim seu trabalho não é visto de forma positiva. Foi assim que nossa história começou.

Em um dia comum de muito trabalho, como são todos na rotina de qualquer professor, após os preparativos para a realização de uma Mostra Cultural e Científica de Africanidades na escola em que atuo, ouvi o seguinte burburinho no corredor: “– *Olha! Aquela que é a professora*

*evangélica macumbeira da escola!*” Isso soou como um tsunami de vários sentimentos conflitantes em minha cabeça.

Durante toda a minha infância e adolescência ser chamada de “a filha da macaca Elza”, em uma conotação nítida de preconceito por ter nascido de um casamento inter-racial, ou de “irmã”, “pastora”, “crente”, “evangélica”, como designação genérica da minha religião de matriz judaica cristã, tornou-se comum na rotina do meu dia-a-dia. Mas “macumbeira” era a primeira vez que se referiam a minha pessoa assim.

Passado o impacto inicial, esse fato levou-me a refletir sobre o significado daquele termo. Foi então que percebi que apesar de já trabalhar com a religiosidade africana, pois esta muitas vezes está intrinsecamente ligada à arte africana, eu não sabia de fato, absolutamente nada de concreto em relação àquela religião. Foi então que surgiu novamente o desejo de voltar para a Academia, na esperança de entender esses sutis mecanismos, que promovem a invisibilidade de conhecimentos não só da cultura, mas principalmente da religiosidade afro-brasileira. Sendo que esta última, além de ser tornada invisível, sofre toda espécie de discriminação, preconceito e intolerância, em um espaço que deveria ser laico.

Assim, em 2018 participei do certame para concorrer a uma das vagas desse conceituado programa de mestrado. Após a aprovação ingressei na segunda turma do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia (PPGEAA), com um pré-projeto que versava sobre a religiosidade africana, mas com foco norteador dentro da escola. Pela necessidade de adaptação às regras gerais do programa, o escopo foi então direcionado exclusivamente para os terreiros, onde passamos a averiguar as interfaces entre Interdisciplinaridade, Antropização e Saberes. Isto, na tentativa de dar maior visibilidade e respeito aos saberes dessa religião, a Umbanda, sob uma perspectiva decolonial, e em uma postura de descolonização da minha práxis pedagógica e da minha contribuição como cidadã atuante dessa sociedade, que em muitos aspectos é excludente e opressora dos direitos que nos são garantidos pela constituição.

## 1.2 **Justificativa**

Segundo Paul Gilroy (1993), de todos os africanos transportados para a América do Sul através do Oceano Atlântico, ou melhor, do tráfico humano que se desenvolveu entre os séculos XVI e XIX, cerca de 40% deles tiveram como seu destino final o Brasil. A despeito de toda sorte de injustiças, esse povo cresceu e desenvolveu-se a ponto de cinco séculos depois, de acordo com os resultados do último Censo Populacional realizado pelo IBGE, em 2010, a população negra, isto é, os que se autodeclararam pretos ou pardos, constitui-se em cerca de

51% da população total do Brasil. Esses números podem ser traduzidos em 100 milhões de brasileiros e brasileiras em termos absolutos (IBGE, Censo, 2010). Segundo a Secretaria de Igualdade Racial, com dados ofertados pelo IBGE (2013), o Estado do Pará com uma população de 7,5 milhões de habitantes é a unidade da federação com o maior número de pessoas que se declararam pretas ou pardas no Brasil. Isto significa que 76,7% da população paraense declarou-se preta ou parda, tornando esse índice maior do que no estado da Bahia.

Esses índices numéricos, de acordo com dados colhidos no site da Fundação Palmares (2019), transformam o Brasil no maior país de população negra das Américas. Mesmo em relação à África Negra, o Brasil só perde em número populacional para a Nigéria, que é o país mais populoso da África Subsaariana. Mas onde está todo esse povo? Que lugar essa população ocupa na sociedade brasileira depois de quase um século e meio do advento da Abolição da Escravatura? Será que seus saberes, seus hábitos culturais e sua religiosidade são levados em consideração pelas políticas públicas que são construídas em favor da sociedade? E a diversidade de sua religiosidade? Será que o seu potencial para ajudar nas relações antrópicas da crise ambiental global é levado em consideração? Ou será que está ainda viva sob uma cortina de invisibilidade, que obriga seus adeptos a conviverem com toda sorte de preconceitos, em um país que tem a liberdade religiosa garantida por lei?

Ao pensar no papel da academia como desbravadora e detentora de vários tipos de conhecimentos, os quais toda a sociedade tem direito de ter acesso, é que pretendemos, através dessa pesquisa, dar visibilidade positiva e reconhecimento para os saberes e práticas realizadas dentro da religiosidade afro-brasileira Umbanda. Assim como a seus possíveis desdobramentos antrópicos com o meio socioambiental sob uma ótica interdisciplinar.

Segundo Xavier (2006), o conhecimento da presença civilizatória africana, nos horizontes culturais das sociedades globais, pode ser feito através do estudo de seus complexos religiosos, dentre as demais formas de reconstrução das territorialidades afrodescendentes. As religiões afro-brasileiras, por serem herdeiras do Ethos do Ubuntu<sup>2</sup> têm dentre seus valores principais a orientação de seus adeptos, no equilíbrio da ação do homem junto à natureza, na prática de seus cultos.

Esses valores seguem o caminho oposto das políticas que degradam o meio ambiente, justificadas por um discurso de racionalidade moderna, em que os saberes são utilizados como

---

<sup>2</sup> Filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência.

(<https://www.google.com.br/search?q=o+que+significa+ubuntu+na+umbanda&sa=X&ved=2ahUKEwiL3OiBwvHuAhVoHrkGHRvzCS8Q1QIoAHoECA8QAQ&biw=1366&bih=657>) Acessado em 15/01/2021.

práticas de dominação e imposição de modelos econômicos, que não levam em consideração os saberes tradicionais, nem a diversidade da população envolvida nessas relações antrópicas.

Por acreditarmos que o conhecimento nos induz à reflexão, e esse ato pode nos libertar de certas atitudes preconceituosas e discriminatórias, pensamos que essa pesquisa contribui de forma significativa no combate a essas práticas hediondas, além de levantar um horizonte potencialmente viável para ajudar na crise ambiental. Fator que é motivo de preocupação em todo o planeta, principalmente no contexto em que se apresentam essas temáticas na sociedade.

Nesse sentido, elencamos a afro-religiosidade Umbanda como objeto de estudo da nossa pesquisa, por acreditarmos em seu potencial coletivo, através de seus ritos, para modelos de sustentabilidade em espaços sociais mais solidários, que podem transformar as condições socioambientais vigentes.

No cenário de intolerância que vivemos atualmente em nosso país, esperamos com esse estudo, contribuir para um diálogo entre a sociedade e a academia, pelo respeito à diversidade e à pluralidade de matrizes religiosas das quais o povo brasileiro é constituído. Principalmente no caso das religiões de matriz africana, por todo seu caráter histórico-cultural de lutas e resistência do povo afrodescendente.

### 1.3 **Problemática, perguntas norteadoras, hipóteses e objetivos**

Partimos da seguinte problemática: como acontece a antropização dentro dos terreiros de umbanda e quais os impactos dessa relação no meio sócio ambiental sob uma ótica interdisciplinar?

As perguntas norteadoras do nosso estudo surgiram com a percepção de que a sociedade de modo geral, vive um cotidiano de preconceito e intolerância religiosa, que vem perpetuando-se há séculos, referendados por práticas sociais excludentes, que foram incorporadas a nossa rotina social como “normais”. As perguntas foram:

- 1- Como acontece a antropização dentro dos terreiros?
- 2- É possível encontrar outras antropizações dentro do terreiro de umbanda, além da ambiental?

Dessa forma, iniciamos nossa pesquisa a partir das seguintes hipóteses:

H0: Se a antropização é considerada como uma intervenção do homem sobre o meio tanto ambiental quanto social, é possível perceber algum tipo de antropização dentro dos terreiros de Umbanda, que já carrega dentro de sua gênese uma ótica interdisciplinar por ser fruto do sincretismo com outras matrizes religiosas?

H1: Se a afro-religiosidade Umbanda está diretamente vinculada à natureza, qual seria sua contribuição para redução dos problemas ambientais que preocupam a sociedade de modo geral?

Assim, a pesquisa teve como objetivos:

### **Geral**

- Identificar as relações de antropização dentro dos terreiros Nanã Buruquê e Século XIX, e classificá-las dentro da religião.

### **Específicos**

- Verificar como acontece a antropização dentro dos terreiros;
- Identificar e classificar as antropizações encontradas em relação à religião Umbanda;
- Fomentar entre a academia e a sociedade um diálogo pelo respeito à diversidade religiosa de nosso país, através da interação entre saberes científicos, culturais e do senso comum.

## **2. FUNDAMENTO E FUNDAMENTAÇÕES: A UMBANDA E SUAS POSSIBILIDADES AMBIENTAIS E CULTURAIS**

Julgamos importante situar a interdisciplinaridade como uma “postura dialógica” entre as áreas de conhecimento (Fazenda, 2003), que utilizaremos nesta pesquisa, sem pretensões de caracterizá-la epistemologicamente. Isto, pela característica interdisciplinar do programa de Mestrado em Estudos Antrópicos na Amazônia, que visa analisar os discursos, práticas e produtos gerados pela ação humana do homem amazônico com o meio e vice-versa, sem descartar ou ocultar as coisas do senso comum de cada grupo de indivíduos estudados.

Nessa perspectiva há que se rever o conceito de ciência hoje, no qual há a exigência de uma nova consciência, não mais apoiada apenas na objetividade, mas que assume a subjetividade inerente a todo e qualquer grupo social. Aspecto que não descarta mais as possibilidades advindas do conhecimento adquirido com as comunidades tradicionais, e sim, agrega essas culturas milenares, em uma tentativa de reconhecimento e valorização dos saberes dos indivíduos.

Em se tratando do aspecto relacionado às questões ambientais da pesquisa, pela profusão de conceitos que encontramos em um campo de estudo relativamente novo no país, procuramos dialogar com autores que se preocuparam em tentar esclarecer de forma didática, o emaranhado complexo de teorias e conceitos que são criados na Educação Ambiental. Isto, com uma urgência que possa deixar à margem desses conceitos, as pessoas que mais seriam beneficiadas, como as comunidades tradicionais.

Assim, utilizamos como referência Leff (2004), que relaciona as questões ambientais em uma perspectiva cultural, quando afirma que fundamentalmente os problemas deste gênero são gerados pela crise da razão que atualmente as sociedades globalizadas enfrentam por não levarem em consideração os saberes envolvidos nesse sistema. Ainda hoje o campo positivista do conhecimento, pelo seu dogmatismo, deixa à margem os saberes empíricos oriundos do senso comum dessa área de conhecimento.

A teoria de Leff (2014), citada no parágrafo anterior, dialoga em harmonia com os de Coelho (2001), pois este último vai ampliar os conceitos de Leff ao desenvolver suas teorias a partir de uma perspectiva de ambiente. Nela afirma que as questões ambientais estão pautadas no processo de construção histórico e social da sociedade, e que por esse motivo é um processo dinâmico, em que se faz necessário ter um olhar diferenciado para as especificidades das populações envolvidas nele.

Para dialogar com Leff e Coelho utilizamo-nos de Louw (2010), Swanson (2010) e Malomalo (2010). Teóricos africanos que discorrem sobre o Ethos do Ubuntu, em seus vários aspectos: ambientais, econômicos, políticos, culturais e religiosos. Nas civilizações da África negra, não são aspectos dissociados e sim integrados em uma filosofia de vida, que concebe a natureza como ser integrante e essencial para a formação do ser humano.

Neste sentido propomo-nos a pesquisar o histórico genealógico do Terreiro de Umbanda de Mãe Ana Rita de Nanã e suas interfaces, entre a antropização e a afro-religiosidade Umbanda, bem como, em nível de comparação de dados, o Terreiro do Século XIX, por acreditar ser este um elemento sociocultural de importância fundamental para manutenção e visibilidade positiva, para as práticas de Umbanda no município de Castanhal, Pará, Brasil.

Para isso escolhemos situar historicamente a religião Umbanda em nosso país, através de Silveira (2009), assim como Amaral (2014), que em textos muito didáticos nos trazem informações sobre a forma de religiosidade africana Calundu, praticada na África, que chega até o Brasil no contexto do Brasil Colônia.

Calundu foi um nome genérico adotado pelos portugueses, para se referir às práticas religiosas dos escravizados. É uma palavra de origem Bantu, que está associada à palavra “quilundu”, de origem quimbunda (língua Bantu), que designa a possessão de uma pessoa por um espírito.

Pela complexidade do campo religiosos da Umbanda e seus entrelaçamentos com as questões ambientais, fez-se necessário ir à busca de referenciais em diversas fontes como: Castor (2014), Ashogun (2014) e Martins (2015), que versam sobre as interfaces das religiões de matriz africana com o meio ambiente.

Dentre outras fontes optamos por dialogar entre aspectos antropológicos, sociais, sobretudo no campo da história cultural, pois esta pareceu-nos uma alternativa com abordagens diferenciadas, que vão além das abordagens tradicionais, principalmente em se tratando da oralidade. Segundo Bloch (2001, p.79), “a diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Tudo o que o homem diz e escreve, tudo o que fabrica, tudo o que toca pode e deve informar-nos sobre ele”. Neste sentido utilizaremos da descrição densa, teoria cunhada por Geertz (1989) para realizar a caracterização das representações realizadas pelos sujeitos investigados. Assim pareceu-nos ter um campo com maiores possibilidades de entendimento do objeto de estudo, que pode ser situado em um espaço entre culturas.

Junto com essas abordagens apoiamo-nos também nas teorias sócio antropológicas da religião, embora saibamos de suas perspectivas diferenciadas. No entanto, optamos por dialogar pelo que estas apresentam em comum, entre teorias e métodos. Fatos que propiciaram um norte

reflexivo para entendermos o complexo sistema simbólico e cultural, que encontramos na Umbanda. Nesse sentido concordamos com Weber (2000), quando afirmou que só se define uma religião depois de compreendê-la e, para compreendê-la faz-se necessário chegar ao fim de um estudo sobre ela. Dessa forma, Weber (2000) nos dá um *modus operandi* para estudar uma religiosidade institucionalizada como a Umbanda, fornecendo-nos suporte para entender os aspectos que giram em torno de sua organização social e burocrática.

Procuramos buscar apoio nas teorias de Geertz (1989) para identificar os elementos culturais constituintes da Umbanda, pois este autor afirma entender a cultura como termo múltiplo e com um padrão de significados transmitidos historicamente, como um sistema de concepções herdado em formas simbólicas, em que o homem comunica, perpetua e desenvolve seu conhecimento e suas atividades. Dessa maneira deu-nos suporte teórico para um estudo antropológico da religião, voltado para a análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a Umbanda. Bem como a análise do relacionamento desse sistema aos processos sócio estruturais e psicológicos da Umbanda.

Em nossas inferências históricas e cronológicas sobre a Umbanda nos apoiamos nos relatos de Bastide (1971), Verger (1995), Ortiz (1999) e Carneiro (1936), resguardando-nos para as atualizações que necessitaram ser feitas em suas teorias, pela perspectiva decolonial do estudo. Pode-se dizer que foram realizadas várias incursões em autores mais contemporâneos no estudo da arte sobre a Umbanda como: Birman (1985), Prandi (2000), Negrão (1996) e Silva (2003), como aportes comparativos do desenvolvimento histórico e social da Umbanda.

As religiões afro-brasileiras são um horizonte inesgotável de estudos, pois a ausência de uma sistematização dogmática, com regras impostas ou aceitas pelo grupo transforma-as em um complexo enorme de diferenças, apresentadas em suas ritualísticas e em suas configurações místicas e mitológicas. Fatos que podem ser observados nos diversos terreiros de linhas diferentes da Umbanda ou até mesmo nos terreiros que praticam a mesma linha. Assim, a circulação dos saberes irá depender fundamentalmente do segmento que está atrelado ao dirigente da casa.

Nesta pesquisa a Umbanda foi considerada como geradora dos saberes ancestrais afro-religiosos que circulam dentro do Terreiro Nanã Buruquê e o Terreiro do Século XIX. Portanto, tratou-se de uma investigação centrada no cotidiano desses terreiros, sem pretensões de ser um estudo especializado sobre a religião Umbanda. Dessa forma não tivemos a intenção de analisar a ritualística, a mitologia ou a doutrina e a estrutura da religião em si mesma. Privilegiamos, antes, os aspectos que nos permitiram a percepção e compreensão dos saberes circulantes nos terreiros e suas relações com a antropização.

A partir de então, os dados foram produzidos de forma empírica e independente, centrados nas observações feitas no cotidiano dos lócus da pesquisa, por entendermos que nesses cotidianos encontrava-se um melhor entendimento das formas ou modo de como os saberes são transmitidos e apropriados pelos adeptos da Umbanda. Esses dados foram refletidos e reorganizados com a ajuda do aporte teórico do referencial deste estudo.

Quanto à circulação dos saberes adotamos uma visão voltada para a prática social de formação identitária, humana e cultural. Fator que nos fez dialogar com a interdisciplinaridade e a história social, vinculando o estudo dos saberes ao campo da cultura e meio ambiente, valorizando assim, os saberes do cotidiano produzidos nas relações antrópicas e sociais dos indivíduos.

A contribuição da antropologia veio através de alguns instrumentos etnográficos como a observação, entrevistas semiestruturadas, inclusive de forma online, centralizadas na percepção sobre a umbanda e os saberes e sentidos simbólicos atribuídos pelos indivíduos a essa religião, norteados pela cultura do cotidiano dos sujeitos da pesquisa. Para isso nos utilizamos da descrição densa, conceito cunhado por Geertz (1989), que se constitui em uma prática etnográfica, atenta ao conjunto de símbolos e significados constitutivos de uma cultura. Segundo Geertz (1989), a descrição densa é prática quando se está à procura de estruturas de significados, que levam à formulação de uma dada interpretação sobre as lógicas e os sistemas culturais, construindo uma leitura da realidade.

Dialogamos também com Geertz (1997) para compreensão da religião e do senso comum como sistemas culturais, isto é, os padrões de significados e formas simbólicas transmitidas historicamente nas relações de comunicação, a partir da religião e do senso comum. Para Geertz, a religião possui o poder de ajustar as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada, além de projetar imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana.

Este referencial teórico, junto com os demais citados ao longo do estudo, deu-nos suporte para um olhar cultural nas análises sobre a educação ambiental, as antropizações, os saberes e a religião Umbanda no seu cotidiano, com uma postura interdisciplinar, com a pretensão de produzir material capaz de gerar diálogos entre a academia e a sociedade.

Para nosso estudo das práticas de Umbanda no Pará, fizemos aportes teóricos com Vergolino (1976), para busca de sua genealogia, assim como nos valem de Furuya (1994) para refletirmos sobre o processo de Umbandização, ocorrido em Belém entre as décadas de 70 e 80. Também dialogamos com Campelo (2003), que dentre os referenciais pesquisados foi o que nos pareceu mais próximo de nosso objeto de estudo, a partir de sua abordagem

antropológica interpretativa, que nos permitiu refletir sobre a Umbanda, a partir do imaginário sócio cultural do chamado “povo da rua”, para entendermos as relações de antropização dessas entidades marginalizadas dentro do panteão da Umbanda.

Nas análises das narrativas nos apoiamos em Barthes (1996), Brandão (2017) e Portella (1990). Entre as análises das narrativas, situações reais e as conversas do cotidiano, foram elaboradas as suposições e dados da pesquisa, a fim de responder a problemática exposta.

Quando nos aproximarmos minimamente da compreensão da formação sociocultural e das estratégias utilizadas para ressignificar elementos de outras práticas culturais pelo povo brasileiro, no sentido de entender seus complexos afro-religiosos, estaremos aptos a conhecer e refletir sobre os mecanismos de construção de valores e crenças a partir da justaposição/junção desses elementos.

Nossa proposta de estudo possui relevância acadêmica e social, na medida em que está inserida na discussão sobre a atitude, a experiência e o sentimento que estão intrinsecamente ligados à religião afro-brasileira, rica em trocas e diálogos culturais. No cenário de intolerância religiosa que vivemos na atualidade é de suma importância trazer para a academia/sociedade tais conhecimentos, pois este nos liberta ou pelo menos nos faz refletir acerca de atitudes impróprias e preconceituosas pela religião do outro que é estranho a mim.

### 3. METODOLOGIA

A presente pesquisa está pautada em um estudo de natureza antropológica e social, com abordagem qualitativa e interpretativa, que fez uso de alguns instrumentos etnográficos para melhor comprovação dos dados apresentados, através de um desenho interdisciplinar comparativo entre as duas populações que foram pesquisadas. Os instrumentos utilizados para coleta de dados são frutos da observação *in loco*, pois frequentamos por mais de dois anos (novembro de 2017 até setembro de 2020) um dos *loci* da pesquisa e, por nove meses (março a dezembro de 2019) o outro.

Os registros das ações que são catalogadas como dados da pesquisa, foram feitos através da escuta sensível das narrativas dos informantes, em conversas informais durante as observações realizadas nos terreiros. Segundo Barbier (1997), a escuta sensível é a capacidade vinda da sensibilidade de captar o que não foi dito, mas que pode ser compreendido ou percebido a partir da sensibilidade do ouvinte. Em relação a esse ouvinte, Santos (2015) diz que ele busca captar e sentir de diversas maneiras as formas de expressão do sujeito, para que possa compreendê-lo em sua totalidade. Portanto, a escuta sensível pede a compreensão do sujeito como um todo, envolvendo seu estado completo e complexo. Essa complexidade refere-se a compreender os vários elementos que fazem parte dos contextos do sujeito, além do religioso.

As entrevistas foram realizadas em dois momentos: no primeiro, com roteiros previamente estabelecidos, geralmente em rodas de conversas nos espaços de tempo em que aguardávamos o início dos trabalhos nos terreiros. Isto por ser um dos momentos em que podíamos lançar uma pergunta e colher várias opiniões. No segundo momento foram realizadas com questionários semiestruturados, que foram aplicados somente às pessoas que decidiram participar da pesquisa, em encontros marcados nos terreiros e de forma online. Durante as observações diárias da rotina do Terreiro, fizemos várias fotos, vídeos e registros no diário de campo.

O estudo foi desenvolvido por etapas de trabalho, em que recolhemos dados sobre a aplicabilidade ou não das hipóteses norteadoras da pesquisa.

#### 3.1 Caracterizações Metodológicas

Pela característica interpretativa de nosso estudo, não nos restou outra opção senão adentrar ao cotidiano dos terreiros, para colher os dados necessários, através da aplicação das técnicas já abordadas no tópico anterior. Portanto, a partir das relações interpessoais com os sujeitos da pesquisa, essas técnicas foram avaliadas e redimensionadas onde foi necessário, para

uma coleta mais frutífera de dados, principalmente após o início da pandemia de Covid-19. Dessa forma surgiu a aplicação do questionário online, que consistiu na postagem dos questionários para os sujeitos e na espera por suas respostas. Além deste atendimento, muitos mandaram áudios com narrativas, não só sobre o questionário, mas também sobre suas experiências de vida, tornando-se impressionantes depoimentos sobre curas e graças alcançadas na Umbanda.

Para introdução nos lócus da pesquisa, usarei um trecho de nosso diário de campo. Diário de Campo – 04/04/2018 – 09h30min.

Quando iniciamos a pesquisa de campo, em abril de 2018, fui até o Terreiro Nanã Buruquê para pedir permissão para filmagens e entrevistas. Falei muito superficialmente sobre a pesquisa e qual nosso interesse no local, uma vez que D. Rita estava fazendo uma consulta aos búzios para uma pessoa, mas ainda assim recebeu-me. Em virtude da brevidade do primeiro encontro, retornei na data citada acima, para poder explicar melhor os objetivos da pesquisa.

Quando cheguei ao terreiro D. Rita estava preparando-se para encontrar um grupo de universitários do curso de Pedagogia da UFPA. A visita era parte complementar da disciplina Tópicos Temáticos Optativos: sociedade, cultura e educação afro-brasileira, e o assunto era sobre a Lei 10.639, que versa sobre a aplicação da temática Cultura e História Africana e afro-brasileira na escola, ministrada pelo Prof. Dr. Assunção José Pureza Amaral. O grupo já estava no recinto, devidamente acomodado no salão do terreiro e visivelmente impactado com o local e a presença de D. Rita.

Imagem: 1 – Grupo de alunos do curso de Pedagogia da UFPA.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Perguntei a ela se era um bom momento para ficar e ela, além de concordar, ainda me apresentou para o grupo como mestranda e pesquisadora da afro-religiosidade. Assim, nos foi permitido gravar toda a conversa que ela teve com o grupo, inclusive as intervenções do Professor Amaral, que foi o provocador de suas falas e dos casos que ela contou, depois de uma breve conversa sobre amenidades (p. 2).

Imagem: 2 - Grupo de alunos do curso de Pedagogia da UFPA



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem: 3 - Grupo de alunos do curso de Pedagogia da UFPA



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Dessa maneira adentramos no cotidiano do Terreiro Nanã Buruquê. Desde o início da pesquisa o trabalho de campo foi realizado de modo sistemático, facilitado pelas relações cordiais que D. Rita estabeleceu conosco, por já nos conhecer como discente de uma aula de campo no seu terreiro. Assim como também como docente, por levar nossos alunos para conhecer o espaço do terreiro quando das realizações dos projetos que desenvolvemos, nas escolas em que atuamos em cumprimento ao conteúdo da Lei 10.639/2003.

Quando fomos convidados por D. Rita para assistir um culto no terreiro à noite, fomos tomados pelo medo, por todas as situações de informações preconceituosas que ouvimos ao longo de nossa vida, inclusive como docente. A solução veio pelo mundo online. Assistimos vários vídeos sobre os rituais de umbanda em blogs de terreiros pela Internet. Somente após esses estudos sentimos confiança em frequentar os cultos noturnos.

A partir de então seguimos em uma rotina semanal de frequência aos cultos e fomos conquistando a confiança dos sujeitos e das entidades. Também, sempre que possível, frequentávamos o local fora da rotina dos dias de trabalho normal, quando nos era permitido. Desse modo começamos nossas observações para identificar as antropizações que ali ocorriam, entre as práticas sociais e os saberes circulantes nos terreiros, advindos dessas antropizações. Hoje podemos dizer que firmamos um vínculo de amizade, não só com D. Rita, mas também com alguns adeptos que são mais assíduos em sua frequência ao terreiro.

No segundo terreiro, o Terreiro do Século XIX, esperamos seis meses por uma resposta positiva de um adepto deste, após a solicitação do orientador de nossa pesquisa, para fazer observações nesse local. Apesar de já termos confiança para adentrar nos terreiros, o primeiro contato nesse terreiro foi algo que classificamos como surreal. Embora pertença à mesma linha de umbanda do Terreiro Nanã Buruquê, a ritualística é muito diferente. Ousamos dizer que se não fosse pelo início do culto com algumas rezas católicas em comum, os dois seriam totalmente diferentes, inclusive na formação da gira, no ritual de defumação, nas vestimentas, comidas e bebidas ofertados para as entidades.

No Terreiro do Século XIX a pessoa que leva algum convidado torna-se responsável por este. A pessoa que nos conduziu até este terreiro, apresentou-nos como pesquisadores de afro-religiosidade para as dirigentes da casa. Fomos cumprimentados educadamente, mas nada além disso. Já fomos encaminhadas para um quarto (uma espécie de camarim) de troca de roupas, porque a roupa que estávamos usando não era totalmente branca e, na medida em que recebíamos uma saia branca, ao mesmo tempo já fomos instruídas sobre nossa vestimenta para frequência no terreiro, que deveria ser totalmente branca. Assim iniciamos nossa pesquisa de observação neste terreiro.

No terreiro Nanã Buruquê, o vínculo de amizade formado permitiu-nos presenciar uma variedade de rituais comuns, como oferendas e festas variadas, sempre com convites pessoais da dirigente da casa. Percebemos então, que deixamos de pertencer à categoria de meros observadores, para alguém “amigo” da casa. Ou nas palavras de D. Rita em seus dias bem-humorados, recuperando um estigma passado: “a evangélica mais macumbeira da cidade”. Hoje essa “identificação” nos honra muito. Essa permissão de estar em vários momentos diferenciados do terreiro possibilitou-nos uma visão de “dentro” da religião, não no sentido sinestésico de um adepto da religião. Não temos essa pretensão, o que queremos dizer é que esse vínculo nos fez ter uma empatia bem maior em todos os aspectos sociais, culturais e de aprendizagens que observamos.

Imagem: 4 – Aniversário da feitura no santo da Mãe Pequena



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Pelo caráter sistemático do estudo foi possível identificar os espaços, os momentos, as modalidades, a lógica e a finalidade dos saberes, assim como a matriz de sua origem. No tocante à antropização, foi possível sua identificação oriunda das práticas sociais e ambientais, pela observação da ação dos sujeitos em relação aos simbolismos, aos rituais e pela produção das ervas (plantas) utilizadas nos rituais. Essas observações foram realizadas de forma gradual e anotadas no diário de campo, pois para quem não é afro-religioso, é um campo vasto de conhecimento nunca antes imaginado. Utilizamos também recursos tecnológicos, como gravação e filmagens do cotidiano, dos rituais e das festas do Terreiro Nanã Buruquê.

Imagens: 5 e 6 - Ervas e plantas cultivadas no quintal do Terreiro Nanã Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas para registro dos significados que os sujeitos atribuíram aos saberes advindos da vida religiosa, através de suas memórias, narrativas e depoimentos diversos. Aprofundamos esses dados com as fontes teóricas utilizadas em nosso estudo. As entrevistas foram efetuadas com um roteiro previamente preparado com questões abertas e com tempo livre para resposta.

Essas entrevistas foram aplicadas conforme o roteiro, que se encontra na seção de anexos. Há oito sujeitos escolhidos entre os que frequentavam mais rotineiramente o Terreiro Nanã Buruquê, que têm uma frequência semanal, que varia de 5 a 20 pessoas. Portanto, 40% desse público participou da pesquisa através das entrevistas. Entretanto, esse fluxo é muito variado, e em dias de festa é quadruplicado. Também foram aplicados a dois sujeitos do Terreiro do Século XIX, os únicos que manifestaram abertamente desejo de participar da pesquisa. Neste terreiro, a frequência semanal varia de 25 a 50 pessoas. Esses adeptos têm uma frequência fixa, quase sempre as mesmas pessoas. Entretanto, em dias de festa esse número é triplicado. Dos oito sujeitos: uma Mãe de Santo dirigente do terreiro Nanã Buruquê, um Pai de Santo, uma Mãe Pequena, dois Filhos de Santo, um adepto, duas Cambones em formação.

Quadro: 1

PERFIL DOS CARGOS RELIGIOSOS NA UMBANDA DOS PARTICIPANTES DA PESQUISA	
CARGO NA RELIGIÃO UMBANDA	QUANTIDADE
<b>Mãe de Santo</b> - Yalorixá (para além de ser uma cuidadora ou dirigente de um terreiro, são pessoas preparadas e espiritualmente elevadas para serem capazes de guiar a vida de seus filhos de santo; são responsáveis pelas orientações de vida dessas pessoas, são intermediadores entre os humanos, orixás e entidades).	1
<b>Pai de Santo</b> – Babalorixá (para além de ser um cuidador ou dirigente de um terreiro; são pessoas preparadas e espiritualmente elevadas para serem capazes de guiar a vida de seus filhos de santo; são responsáveis pelas orientações de vida dessas pessoas, são intermediadores entre os humanos, orixás e entidades).	1
<b>Mãe Pequena</b> – Líder espiritual em preparação (segunda pessoa no comando do terreiro; quem fica à frente dos trabalhos quando a Mãe de Santo está impossibilitada de fazê-lo).	1
<b>Filhos de Santo</b> – Toda pessoa que tem um compromisso com um orixá ou uma entidade e participa ativamente na religião.	2
<b>Cambone</b> – Um médium que participa nas giras de assistência como auxiliar das entidades em terra.	2
<b>Adepto</b> – Pessoas que frequentam assiduamente um terreiro e que participam de algum tipo de ritual da religião.	1

Fonte: Audineia Rodrigues (Elaboração própria)

Os critérios de escolha entre os adeptos foram a assiduidade no terreiro. Entre os filhos de santo foi a experiência (maior número de anos) de prática da religião. Entre as Cambones foi por estarem em formação para o ofício e entre a Mãe de Santo e a Mãe Pequena foi pela posição hierárquica no terreiro, buscando dados entre os segmentos de maior e menor autoridade sacerdotal no terreiro. Os dois filhos de santo do Terreiro do Século XIX fizeram as entrevistas fora do terreiro.

No Terreiro do Século XIX nenhuma filha de santo aceitou fazer parte da pesquisa, a não ser em situações que chamamos de “narrativas silenciosas”. Nos momentos de convivência na área da cozinha, sempre que estávamos sentadas longe da mesa, alguém chegava e sentava ao nosso lado e começava a falar sem que solicitássemos. Como não é permitido pelas dirigentes aos membros da casa participarem de pesquisas de maneira geral, não conseguimos detectar o real motivo dessa regra, exceto a seguinte resposta dada pela dirigente mais antiga da casa, quando perguntamos o motivo: “Aqui não é circo para ninguém ser observado”. Acreditamos que as narrativas silenciosas foram a maneira que os descontentes com essa regra, acharam para serem ouvidos, especialmente os adeptos mais jovens.

Essa quantidade de sujeitos foi definida mediante o quadro de frequência do Terreiro Nanã Buruquê e foram colhidos, segundo Flick (2004), até atingir o ponto de saturação. Todas as entrevistas foram gravadas e integralmente transcritas. Durante as entrevistas foi inevitável não se deparar com a história de vida dos sujeitos participantes da pesquisa. Essas histórias foram utilizadas para perceber seu percurso de formação social e o que os levou até o terreiro. Fator que se configura como relevante informação para uma etnografia de saberes.

Esse procedimento foi utilizado propositalmente nas entrevistas com D. Rita, na tentativa de compreender como os saberes eram compartilhados no terreiro e que relações tinham com a antropização, assim como levantar dados sobre a origem de seu terreiro e de sua formação como sacerdotisa de umbanda.

Quanto ao perfil dos sujeitos entrevistados: 4 (quatro) do sexo feminino e 4 (quatro) do sexo masculino, compreendendo uma faixa etária entre 35 e 74 anos, com locais de domicílio diversos, mas todos residentes em Castanhal. Quanto à escolaridade: 2 (dois) com nível superior completo e especialização, 1 (uma) com licenciatura curta, 5 (cinco) com nível médio técnico e trabalhando em sua área de formação. Suas ocupações variaram entre docência, enfermagem, informática, refrigeração e funcionalismo público. Dos 8 (oito) participantes: 8 (oito) declararam ser adeptos da umbanda como sua primeira religião, dentre os quais 2 (duas) declararam ter vínculo com o Espiritismo, 3 (três) declararam que ainda mantem vínculo com o catolicismo.

Quadro: 2

PERFIL SÓCIO ECONÔMICO E RELIGIOSO DOS PARTICIPANTES DA PESQUISA						
NOME FICTÍCIO	SEXO	IDADE	ESCOLARIDADE	OCUPAÇÃO	1ª RELIGIÃO	2ª RELIGIÃO
Oxóssi	M	35 Anos	Médio Técnico	Técnico de Refrigeração	Umbanda	Católico
Xangô	M	38 Anos	Médio	Profissional Liberal	Umbanda	Católico
Oxalá	M	42 Anos	Médio	Profissional Liberal	Umbanda	
Ogum	M	45 Anos	Superior/ Especialização	Funcionário Público	Umbanda	
Oyá	F	45 Anos	Médio	Do Lar	Umbanda	Católica
Obá	F	52 Anos	Médio Técnico	Técnico de Informática	Umbanda	Espírita
Iansã	F	60 Anos	Médio Técnico	Técnica de enfermagem	Umbanda	
Nanã	F	74 Anos	Licenciatura Curta	Funcionária Pública aposentada	Umbanda	Espírita

Fonte: Audineia Rodrigues (Elaboração própria)

Para além das entrevistas semiestruturadas, tivemos no dizer de Spradley “uma série de conversas cordiais, nas quais o pesquisador introduz novos elementos para auxiliar informantes a responder como informantes” (1979 in: apud Flick, 2004, p. 105). Este tipo de contato acontecia nas relações do cotidiano do Terreiro Nanã Buruquê, geralmente no salão destinado ao público, onde todos que vão assistir aos trabalhos do dia são acomodados, pois ali existem cadeiras e bancos coletivos, em que as pessoas são convidadas a sentar para aguardar o início da gira.

No tempo que precedia o início da gira, enquanto esperávamos para o início dos trabalhos, ficávamos observando as pessoas presentes e nesse ambiente, geralmente surgiam temas relacionados à pesquisa, da atualidade política, históricos ou até mesmo curiosidades sobre nossa pessoa. Esse diálogo acontecia de maneira informal, sem roteiro preestabelecido e sem o uso de gravador. Tentávamos perceber nessas narrativas e memórias, elementos dos saberes que circulavam no Terreiro Nanã Buruquê. Esse procedimento ampliou o nível das informações colhidas nas entrevistas formais.

Imagem: 7 – Salão de Assistência destinado ao público em geral



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Com a entidade Guia do Terreiro Nanã Buruquê, Dona Erundina<sup>3</sup>, não conseguimos entrevista formal, devido à demanda de pessoas para falar com ela, em busca da resolução de

---

<sup>3</sup> Tudo teria se iniciado por volta dos anos de 1099, em um momento no qual as tropas cristãs da primeira cruzada teriam conquistado Jerusalém. E os turcos também derrotados, teriam conseguido, mesmo que brevemente, resguardar algumas cidades litorâneas dessa invasão, e em uma dessas cidades o Sultão Dasselã, resistindo aos

seus problemas. Entretanto, ela sempre nos cumprimentava e perguntava dos avanços da pesquisa, além de fazer questão de impor a mão em nossa cabeça e rogar por “bênçãos de sabedoria” para o desenvolvimento da pesquisa. Essas bênçãos foram compreendidas como sinal da plena aceitação de nossa presença no Terreiro Nanã Buruquê, assim como referendava entre os frequentadores e adeptos a importância de nosso estudo.

Com um menor grau de formalização entre as conversas, no Terreiro Nanã Buruquê, estas produziram dados verbais em uma relação mais próxima, descontraída e do tipo face a face, com os sujeitos participantes da pesquisa e com os que não aceitaram participar. Segundo Menegon “as conversas são espaços privilegiados de interação social e de produção de sentidos; são também práticas discursivas e, portanto, linguagens em ação, permitindo o estudo da circulação de saberes e o uso de repertórios interpretativos” (2004 In: apud: Neto, 2008, p. 35). Vale ressaltar que assistimos a um ritual de Candomblé no Terreiro do Pai Wilton, situado em Castanhal, também, para entendermos melhor a conexão da Umbanda com os orixás.

No capítulo 5 utilizamos uma gama de imagens capturadas durante as observações da rotina do Terreiro Nanã Buruquê, para que o leitor possa visualizar/imaginar/sentir todo o ambiente e as formas de antropizações encontradas.

### 3.2 Sobre as análises dos dados

Por meio das metodologias que citamos nos tópicos anteriores produzimos um volume considerado de dados para a pesquisa, entre entrevistas, conversas, observação, fotos e vídeos. Algo comum em estudos qualitativos, que se utilizam de estudo de caso, que segundo Yin (2001) é uma forma de aprofundar uma unidade específica, para compreendermos melhor os fenômenos individuais e os processos organizacionais do grupo em que está inserido o estudo. Também nos utilizamos de alguns instrumentos etnográficos, como a observação *in loco* e utilização do diário de campo, em função da pesquisa estar centrada nas minúcias do cotidiano do terreiro.

Nossa preocupação foi como encontrar estratégias para sistematizar essas informações que foram observadas, ouvidas e lidas à luz dos fenômenos culturais da religião Umbanda e das relações antrópicas, vindas dos saberes circulantes no terreiro.

---

inimigos, manteve a esperança de recuperar seu reinado. Dassalã é considerado como o grande glorioso do Islã. Certa manhã recebeu a triste notícia de que para salvar seu legado deveria proteger seu tesouro mais precioso, suas filhas, as três princesas Mariana, Erundina e Jarina (Pereira, 2017, p.21). Erundina virou uma entidade cultuada na Umbanda, virando cabocla após seu encantamento e processo de ajuremação (processo de tornar-se índio) (Prandi, 2000; Vergolino e Silva, 2003; Marilu e Luca, 2007).

Assim, com a ajuda da literatura especializada na área da análise do discurso, tentamos entender as construções ideológicas, presentes nas falas dos sujeitos entrevistados, e elencamos algumas categorias dos saberes, que encontramos como práticas circulantes no terreiro: conselhos, doutrinação, desenvolvimento mediúnico, sabedoria, proatividade, defesa inata, passe, iniciação, para citar as categorias mais perceptíveis. Isto, além de usar para análise das narrativas a descrição densa, que segundo Geertz é uma metodologia que permite a interpretação do fluxo do discurso social, como “uma espécie de adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias” (1989, p. 14).

Esta também foi utilizada para investigação das giras<sup>4</sup>, no sentido em que as análises elaboradas devam chegar mais próximo possível do mundo concreto e da ação simbólica, visando penetrar no universo de seus significados.

Desde o início da pesquisa na comunidade do Terreiro Nanã Buruquê, os frequentadores mais assíduos estiveram cientes da natureza do trabalho, e os membros que decidiram participar do nosso estudo assinaram o Termo de Consentimento Livre Esclarecido, com a permissão para uso dos dados nas entrevistas, fotos e filmes.

### 3.3 Áreas de estudo

A pesquisa foi realizada na região Nordeste do estado do Pará, Amazônia Paraense, no município de Castanhal, também conhecido como Cidade Modelo. Teve como foco norteador da afro-religiosidade, a Umbanda. Para isso pesquisamos por mais de dois anos e meio o Terreiro Nanã Buruquê, situado na Rua Hernani Lameira, 384, Centro, no mesmo município.

Tradicionalmente os terreiros de religião de matriz africana ficam localizados nas periferias das cidades e municípios. Excepcionalmente, o de Nanã Buruquê está localizado no centro do município e é o Terreiro mais antigo em funcionamento regular na cidade. Está em atividades ininterruptas por 37 anos, tendo iniciado seus trabalhos em julho de 1983. Em Castanhal existem Terreiros que ficam localizados em sítios e fazendas nas áreas rurais do município. Para efeito de comparação entre essas duas realidades e os dados coletados em nosso estudo, também pesquisamos outro terreiro, que recebeu o nome fictício de Terreiro Século XIX, localizado entre a fronteira da zona urbana e a zona rural da cidade. Demos esse nome para esse terreiro por não obtermos permissão das dirigentes da casa para usar os termos reais

---

<sup>4</sup> “Gira” no idioma Quimbundo, “Nijra”, caminho, na Umbanda é a reunião, o agrupamento de vários espíritos de uma determinada categoria, que se manifesta através da incorporação nos Médiuns. A Gira pode ser festiva, de trabalhos variados (cura, amarração) ou de treinamento (www.dicionarionline.com.br), capturado em 20/01/2021).

desse local. É um lugar bem protegido dentro de uma fazenda por já ter sofrido com a violência urbana e por fazer fundos com um dos bairros mais populosos da periferia do município.

### 3.4 População de estudo

A população estudada foi formada pelos frequentadores do Terreiro Nanã Buruquê, em especial a Yalorixá Mãe Ana Rita de Nanã, dirigente da casa. De lá colhemos os dados sobre os saberes que circulam na Umbanda, sua forma de propagação entre os adeptos do terreiro, bem como os impactos socioambientais que esses saberes e o próprio terreiro representam para a cidade de Castanhal.

A título de comparação de dados, observamos também os frequentadores do Terreiro do Século XIX, bem como o processo de desenvolvimento dos trabalhos realizados nesse local, por se tratar de um ambiente rural, onde pudemos colher dados essenciais, em se tratando das relações de antropização que ocorrem nesse ambiente.

A outra população incluída na pesquisa foi representada pelos Sacerdotes e Sacerdotisas da Umbanda (Pai e Mãe de Santo), assim como os Filhos de Santo, frequentadores do Terreiro Nanã Buruquê e do Terreiro do Século XIX, autodeclarados como pertencentes a essa religião, também no município de Castanhal.

## 4. REFERENCIAL TEÓRICO

### 4.1. Sobre interdisciplinaridade, meio ambiente e umbanda

Os estudos sobre a interdisciplinaridade surgiram no século XIX, pela necessidade de dar resposta à compartimentação causada pela concepção positivista vigente naquele período. Assim as ciências foram subdivididas, surgindo então as várias disciplinas que hoje conhecemos, que fazem parte de todas as rotinas de estudos dos níveis de ensino do nosso país. Após décadas de convívio com essa fragmentação científica, a ideia de interdisciplinaridade foi elaborada visando restabelecer um diálogo entre as diversas áreas de conhecimento científico.

As demandas que se apresentam na atualidade, em relação às questões ambientais e antrópicas, por exemplo, nos dão a percepção da insuficiência das referências epistemológicas e metodológicas para a investigação dos fenômenos estudados. Uma única área de conhecimento já não é mais suficiente para dar conta de toda essa complexidade de saberes, que se apresenta de diversas formas e maneiras, dentro não só, da sociedade urbana, mas também das populações tradicionais, como indígenas, quilombolas, ribeirinhos e os povos de terreiros.

Esse fato pode ser mais agravante quando políticas ou tratados feitos para a proteção do meio ambiente ou para a Educação Ambiental não levam em consideração, pela falta de valorização, antigos costumes em relação ao meio ambiente, vindos principalmente de culturas ancestrais como as africanas e afrodescendentes. Segundo Swanson (2010), a pauta dessas questões geralmente é moldada por um modelo socioeconômico que se apresenta como única forma de promover o desenvolvimento econômico mundial. Entretanto, essas relações quando permeadas pelos moldes capitalistas de produção “É subscrita pelo materialismo, pelo individualismo e pela competição que normatiza uma elite rica sobre os pobres privados de direitos em que a raça, a classe, a nacionalidade, o gênero, a etnia e o credo estão, na maioria das vezes, envolvidos diferencialmente” (SWANSON, 2010, p.11).

Embora no meio acadêmico perceba-se frequentes discussões sobre a temática ambiental, há a necessidade de se fazer um esforço maior para que os conceitos formulados em favor desse tema estejam também voltados para a base dos tratados sobre o meio ambiente, que visam não só a utilização racional dos recursos naturais, mas também a valorização cultural dos povos envolvidos nesses processos antrópicos. Assim como também, a formação de indivíduos capazes de refletir e participar das discussões e decisões sobre as questões socioambientais.

É nesse contexto que a Umbanda pode tornar-se a porta de entrada para a aprendizagem de vários tipos de conhecimento, uma vez que no momento atual já se concebe uma nova ciência, que através da interdisciplinaridade garante a construção de conhecimentos que rompam as fronteiras entre as disciplinas. Buscando, assim envolvimento, compromisso, reciprocidade diante das áreas de conhecimento, ou seja, atitudes e condutas interdisciplinares. Essa afro religião, a Umbanda, pelo modo peculiar de seus fundamentos, já traz consigo o cerne da interdisciplinaridade, pois agrega elementos de outras religiões em um diálogo franco e consolidado ao longo de mais de um século de sua criação.

Utilizaremos o depoimento de uma das pessoas entrevistadas na pesquisa (colhido através de transcrição de áudio pelo aplicativo WhatsApp) para entendermos melhor a relação dos adeptos da Umbanda com a natureza:

A visão da Umbanda sobre a natureza, ela é aquela visão de total respeito, de total integração, de total interação. Haja vista que muitas das coisas nossa de Umbanda, a gente trabalha com a questão do Elemental, não somente na questão que a gente diga do campo espiritual, mas nós precisamos do ar, nós precisamos da água, nós precisamos da terra, precisamos do mineral, ou seja, nós precisamos de todos os elementos para ter uma melhor funcionalidade. E o que mais do que isso que não seja uma chamada integração ou uma interação, seja ao divino, colocada ao nome que tiver! Eu falo dentro de um campo de esfera, no caso é Deus! E a gente toma a natureza como esse algo de muita importância, de essencial realmente para todos nós (C. E. Entrevista em 15/03/2020).

Nos argumentos relatados por nosso informante, podemos identificar a relação entre saberes tradicionais envolvidos nos elementos culturais, sociais e ambientais da religião. Percebe-se que a relação da umbanda com a natureza é uma relação de total dependência para adoração do sagrado, que emana dessa mesma natureza através de cada elemento. Cada um dos elementos citados pelo informante da pesquisa está diretamente relacionado à liturgia dessa religião, através de um rico cenário simbólico, que visa a integração espiritual de seus adeptos com a natureza em busca da paz espiritual e física.

Dessa forma iremos fazer algumas reflexões sobre as contribuições que a Umbanda pode oferecer dentro do quadro de preocupação ambiental atual da sociedade, a partir de suas antropizações, pela visão que possui sobre a temática ambiental pertencer a um espaço sagrado, de comunhão entre o mundo espiritual e o mundo material, que deve ser respeitado e bem cuidado.

Imagem 8: Janela da Casa de Mãe Ana Rita



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Imagem 9: Altar menor na entrada do Terreiro Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Na atualidade, as questões que giram em torno de problemas e impactos ambientais, fomentam um amplo campo de conhecimentos complexos, na medida em que ultrapassam o campo físico propriamente dito do ambiente e adentram às variantes sociais em que reside o problema ambiental em questão. Várias disciplinas concorrem pela realização de estudos em cada uma dessas áreas, criando teorias, métodos e conceitos sobre a referida temática, na tentativa de solucionar, amenizar, ou mesmo entender os vários aspectos que perpassam pelas questões ambientais, em um espaço que tenha sofrido algum tipo de antropização.

Uma das dificuldades enfrentadas nos estudos dessas teorias ambientais foi encontrar um conceito que fosse capaz de atender às demandas mais complexas relacionadas às questões culturais, sociais e religiosas, que vão além de situações próprias do ambiente, do bioma.

Geralmente no estudo da arte sobre a questão ambiental, encontram-se conceitos que são inseridos em manuais de normas técnicas, quase sempre, sem aporte algum teórico mais próximo de um leitor leigo, ou esclarecimentos epistemológicos, que possam apontar um norte para demandas do ambiente físico, assim como, para as demandas sociais, culturais e religiosas desses locais. Cada vez que o ambiente perpassa por algum tipo de antropização, não só os elementos que formam o antropoceno<sup>5</sup> sofrem mudanças, mas a comunidade, as pessoas, seu sistema cultural, social e religioso e, por conseguinte, os saberes que são praticados dentro dessa comunidade também sofrem mudanças (GRACIOLI; LEMOS, 2015; HANSEL et al., 2017).

---

<sup>5</sup> Antropoceno é um termo usado por alguns cientistas para descrever o período mais recente na história do planeta Terra. Um novo período também chamado “Era da Humanidade”. A ação humana tem alterado drasticamente o funcionamento e o fluxo natural do Planeta, ao promover intensas mudanças globais, a ponto de diversos especialistas afirmarem que entramos em uma nova época geológica, o Antropoceno ([www.ecycle.com.br](http://www.ecycle.com.br) – capturado em 20/01/2021).

Dessa maneira surge a necessidade de se ter epistemologias formadoras de conceitos capazes de responder a essas demandas ou pelo menos recursos, que formem uma epistemologia que aproxime todas as variantes da problemática, que envolve o meio ambiente. Assim facilitando a comunicação entre as diversas disciplinas ou ciências, que atuem na área ambiental, principalmente no que diz respeito ao conceito de antropização ambiental. Para Elissalde (2005) antropização é o termo que pode definir toda a transformação do espaço natural resultante da ação humana direta ou indireta.

Em uma breve busca nos documentos norteadores da educação ambiental, como o CONAMA, EIA, RIMA etc., percebe-se um consenso na medida em que apontam para a necessidade de se trabalhar as questões ambientais de forma interdisciplinar, pelo fato de se tratar de um campo de investigação de extrema complexidade, e que por isso necessita de reflexões epistemológicas constantes. Entretanto, apesar dos documentos indicarem essa necessidade de reflexão interdisciplinar, não apontam um norte para o que poderia vir a ser uma reflexão coerente feita a partir desse tipo de enfoque (MEC, 2007).

Outro fato com relação à exigência de se trabalhar o campo ambiental de forma interdisciplinar é o não esclarecimento de que para a construção de qualquer saber se faz necessário um acompanhamento epistemológico, que possa ser referendado e, posteriormente utilizado por um grupo ou comunidade, para que se não sanar a problemática, pelo menos indique os meios para amenizá-la.

O que percebemos, contudo, é que há uma enorme preocupação com a utilização de uma constelação de termos e expressões técnicas que são adicionadas aos compêndios sem, entretanto, esclarecer a partir de que aporte teórico esses termos surgiram. Dentre esses vocábulos podemos citar: consciência ecológica, pegada ecológica, planejamento ambiental, aspecto ambiental, impacto ambiental, sustentabilidade, ecobags, 3Rs (reduzir, reciclar, reutilizar), ecoeficiência, ecodesigner, energia verde. A lista segue com inúmeras outras expressões, que são criadas por pesquisadores e acabam por virar neologismos, embora boa parte deles já faça parte de políticas ambientais do governo (MEC, 2007).

Qual seria, então, uma das opções viáveis para a criação de medidas capazes de despertar o respeito ambiental em uma sociedade que é regida por um modelo técnico desenvolvimentista, de uma modernidade, que se apropria de práticas tradicionais das comunidades sem o devido retorno, gerando uma crise de valores identitários, que podem ser observados nos moradores de várias comunidades do país e da Amazônia? (MORAES, 2012).

Essa crise necessita do reconhecimento das identidades desses territórios por parte do poder público e da sociedade, como por exemplo, dos povos de terreiro, em especial as comunidades umbandistas, para que seus saberes sejam ouvidos e respeitados na concepção de conceitos e teorias menos desiguais.

A Umbanda, segundo Barbosa (2017), é uma religião constituída com fundamentos, teologia própria, hierarquia, sacerdotes e sacramentos. Não é uma “seita”, pois esse termo refere-se pejorativamente a grupos de pessoas com práticas espirituais que destoam das ortodoxas.

Suas sessões são gratuitas, voltadas para o atendimento holístico (corpo, mente, espírito), à prática da caridade (fraternal, espiritual, material) e sem proselitismo. Em sua liturgia e em seus trabalhos espirituais, vale-se do uso dos quatro elementos básicos: fogo, terra, ar e água (BARBOSA, 2017, p.20).

Tal reconhecimento poderá levar à construção de projetos de políticas ambientais calcados em valores ecológica e socialmente sustentáveis. Esta sustentabilidade, em se tratando dos povos de terreiros, está centrada no resgate dos saberes tradicionais da afro-religiosidade, perante a mídia e a sociedade. Visando desta maneira, a promoção da preservação do meio ambiente, uma vez que as religiões afro-brasileiras têm como um dos valores principais de sua religiosidade, a orientação de seus adeptos para o equilíbrio das ações do homem junto à natureza na prática de seus cultos. Prezando, dessa maneira, para que as relações de antropização ambiental, inseridas em suas liturgias, tenham o mínimo possível de impactos para a natureza. Muito embora os afros religiosos nem usem o conceito de antropização ou nem saibam o que é, eles estão inseridos na própria vivência e latência.

Toda a urgência dessas preocupações ambientais nas sociedades globalizadas, segundo Oliveira (2013), vai surgir na segunda metade do século XX, com o movimento ambientalista, que criará impulsos para fomentar a primeira conferência da Organização das Nações Unidas – ONU, sobre essa temática, em Estocolmo, Suécia, no ano de 1972. Após essa data aconteceram diversas outras conferências, sendo as que alcançaram maior destaque na mídia foram: Rio 92, a Rio + 10 (Johanesburgo – 2002) e a Rio + 20 (Rio de Janeiro, 2012). Entretanto, apesar da comoção mundial com o tema, os problemas ambientais não diminuíram e o que se percebe é a grande dificuldade de enfrentar os problemas ambientais que vão surgindo quase diariamente.

Segundo Leff (2001) a crise ambiental atual, questiona o modelo civilizatório, a evolução do conhecimento científico e a racionalidade do sistema latente capitalista, que o nosso mundo “evoluído” e “globalizado” insiste em propagar. Assim, percebemos nossas

incapacidades e limitações, frente a um tema em constante movimento, que requer novos conhecimentos teóricos e práticos para sua compreensão e resolução. Leff afirma que:

A crise ambiental não é crise ecológica, mas crise da razão. Os problemas ambientais são, fundamentalmente, problemas do conhecimento. Daí podem ser derivadas fortes implicações para toda e qualquer política ambiental – que deve passar por uma política do conhecimento – e também para a educação. Aprender a complexidade ambiental não constitui um problema de aprendizagem do meio, e sim de compreensão do conhecimento sobre o meio (2001, p.217).

Dessa forma entendemos que as questões relativas ao meio ambiente nos convidam a um trabalho interdisciplinar, à abordagem sistêmica e ao constante exercício da reflexão epistemológica, pois essas questões já não podem mais ser tratadas como casos isolados ou de forma reducionista.

É preciso avançar, chegar adiante nessa árdua tarefa, tomando, entretanto, muito cuidado para que nossa reflexão não contribua para tornar as questões ambientais em mais uma caixinha de conhecimento exclusivamente tecnicista. Neste pensamento acreditava-se que os impactos negativos vindos pela aceleração do crescimento econômico, seriam sanados pelos aparatos tecnológicos modernos, amparados pelas epistemologias do momento, criando-se assim, um círculo vicioso gerando um efeito cascata (LEFF, 2001).

Deste modo entende-se que as questões ambientais quase sempre estão a serviço do capitalismo, adquirindo interfaces políticas e econômicas, tornando-se uma área multidimensional. Talvez nessas implicações políticas e econômicas encontrem-se os motivos ou justificativas da desvalorização das culturas dos povos tradicionais. Esse enfoque multidimensional facilita a geração de diversas abordagens sobre o meio ambiente, porém nem sempre essas abordagens têm o cuidado com o conceito que poderiam criar, deixando-os de lado e privilegiando apenas as normas técnicas.

Desse amplo campo de interesses pelo meio ambiente surge a possibilidade de criação de vários tipos de abordagens sobre o tema, como por exemplo, educação, técnica, política, jurídica, científica e das ONGs, além dos grupos organizados na luta pela preservação ambiental. Oliveira (2013, p.19) afirma que:

A abordagem do educador dedica-se mais aos aspectos informativos, formativos e comportamentais; a abordagem do técnico refere-se a sua atuação junto aos projetos executivos das empresas privadas e públicas; a abordagem política também inclui a parte de projetos e legislação; a abordagem jurídica atua, principalmente, quando há conflitos; a abordagem científica, nas mais diversas áreas afins, produz conhecimento e elabora cenários sobre as condições ambientais futuras e a abordagem das ONGs e grupos sociais organizados que lutam pela preservação ambiental e reconhecimento dos territórios e saberes populares de diversas comunidades (índios, sem-terra, quilombolas, caiçaras, posseiros etc.). Essa diversidade de abordagens e de interesses

carrega percepções e entendimentos diversos sobre o meio ambiente, interferindo objetivamente na construção dos conceitos.

Percebe-se, portanto, a necessidade de observação do local de fala ou de origem desses conceitos, pois é comum trazerem consigo não só a posição cultural, como também política e social daqueles que a formularam. Essa materialidade de conceitos possibilita esquemas ordenadores e classificatórios na construção intelectual, principalmente no campo social e no mundo acadêmico, em que cada disciplina formula e estabelece seus próprios conceitos, métodos e metodologias como se fossem verdades únicas. Em se tratando das questões ambientais, esse tipo de formulação conceitual não dá conta das demandas recorrentes dessa área de conhecimento.

Neste sentido é que defendemos a busca por um consenso mínimo de linguagens harmônicas, em que as diversas áreas possam dialogar e se posicionar pelo bem comum a todos. Também incluindo os saberes afro-religiosos, isto é, cada área dando sua contribuição para um saber sistêmico e interdisciplinar, capaz de dialogar com os diversos saberes, que envolvem o meio ambiente. Por exemplo, os que se estendem em nossa pesquisa, que está situada dentro da abordagem do reconhecimento dos territórios e saberes populares de diversas comunidades, quase sempre têm suas vozes silenciadas e seus saberes negligenciados, muitas vezes pela falta do referendo da academia, ou mesmo porque esses saberes ainda não foram pesquisados ao ponto de também tornarem-se geradores de conceitos.

Das demandas sobre o meio ambiente, as mais recorrentes dizem respeito ao termo “impacto ambiental”. Mas o que vem a ser um impacto? Como ele pode transformar-se de uma demanda antrópica para uma demanda social ou vice-versa?

Segundo Houaiss (2009, p. 1051), a palavra impacto significa:

– 1. Metido fixamente dentro; metido à força 2. Chocado contra; arremetido, impelido 3. Ato ou efeito de impactar; impacção 3.1 choques de um projétil ou de qualquer outro objeto com algo contra o qual foi lançada 3.2 colisões de dois ou vários corpos, com existências de forças relativamente grandes, durante um intervalo de tempo muito pequeno 3.3 impressões ou efeito muito forte deixados por certa ação ou acontecimento. “Etimologicamente a palavra vem do Latim *impactus*, a, um ‘impelido contra’”.

Obviamente não estamos tratando de um impacto qualquer, e sim sobre a questão ambiental e de como ela pode transformar-se em impacto social. Milaré (2002) falando da legislação ambiental brasileira, explica que:

Na terminologia do Direito Ambiental a palavra *impacto* aparece com sentido de “choque ou colisão” (sólidos, líquidos ou gasosos), de radiações de formas diversas de energias, decorrentes das realizações de obras ou atividades com danosa alteração do ambiente natural, artificial, cultural ou social (MILARÉ, 2002, p.54).

Aqui, a palavra ambiente já tem uma tímida conotação maior que a palavra impacto, o que nos leva também à necessidade de conceituá-la. “Etimologicamente o termo ambiente significa: relativo a/ou próprio do ambiente. Ambiente, derivado do Latim *ambiens, entis*-part. Pres. De *ambire* significa andar ao redor, cercar rodear; tudo que rodeia ou envolve os seres vivos e/ou coisas; o meio ambiente” (HOUAISS, 2009, p.112).

Para Art (1988, p.22-23), entretanto, ambiente é “o conjunto de condições que envolvem e sustentam os seres vivos na biosfera, como um todo ou em parte desta, abrangendo elementos do clima, do solo, da água, e de organismos”. Até aqui se percebe que esses conceitos ainda tratam ambiente e sociedade como formas distintas e fragmentadas, pois afirmam que ambiente é somente o meio em que o ser humano está inserido. Desta forma, o princípio da relação existente entre sociedade e natureza é negado.

O princípio fundamental da existência dessa relação vai ser citado por Lima-e-Silva (2002, p.11), que define ambiente como “um conjunto de fatores naturais, sociais e culturais que envolvem um indivíduo, e com os quais ele interage, influenciando e sendo influenciado por eles”. Nessa mudança de conceito, entendemos que não existe isolamento unilateral entre homem, natureza e sociedade, pois se assim o fora, não estaríamos sofrendo com os diversos transtornos ambientais, que se apresentam de forma geral na sociedade como um todo. Essa visão impregnada de uma postura interdisciplinar é indispensável para uma maior compreensão das questões ambientais e antrópicas. Entretanto, Coelho (2001) nos dá um entendimento mais aprofundado da questão, quando afirma que: separação clausura

O ambiente ou meio ambiente é social e historicamente construído. Sua construção se faz no processo da interação contínua entre uma sociedade em movimento e um espaço físico particular que se modifica permanentemente. O ambiente é passivo e ativo. É, ao mesmo tempo, suporte geofísico, condicionado e condicionante de movimento, transformador da vida social. Ao ser modificado, torna-se condição para novas mudanças, modificando, assim, a sociedade (2001, p. 23).

Nessa visão dialógica de Coelho percebe-se que o ambiente não é exclusivamente o meio que circunda o ser humano, e sim uma construção social e histórica, que é reflexo de uma interação entre homem, sociedade e natureza, isto é, passível de antropizações ambientais e sociais. Leff (2001) corrobora com essa ideia, quando trata o ambiente como um campo

dinâmico, que ao ser modificado, possibilita condições para que novas mudanças surjam também na sociedade. Isto, apesar das mudanças antrópicas que este vem sofrendo pela racionalidade ambiental, fruto do processo resultante de diversas racionalidades, fazendo vir à tona a necessidade de conhecimentos interdisciplinares e a confluência de saberes.

Em relação às práticas umbandistas, nessa perspectiva poderíamos afirmar que o culto aos orixás, que são as forças ancestrais ou energias da natureza e também o seu panteão de entidades, ligados de alguma forma aos espaços do meio ambiente, podem colaborar com a crítica de Leff (2011) em relação a essa racionalidade ligada ao consumo indiscriminado dos recursos naturais. Pois, ao compreendermos os orixás como manifestações energéticas, mesmo com seu antropomorfismo marcante, o que entendemos também como antropização ambiental e social, conceberia, então, uma relação muito próxima entre conhecimento ambiental, integração com a natureza e prática religiosa.

Todavia, se só os principais orixás governam os elementos eólicos, sólidos, aquáticos e ígneos, que são a base da evolução espiritual e da sustentação da vida na Terra, o homem, ao ser ator participante nessa escala evolutiva, apresenta em seu corpo físico, todos os elementos que vão adquirindo um desenvolvimento contínuo ao longo de sua vida pela prática de sua religião. Nesta, é imprescindível a interação com os elementos da natureza, isto é, o orixá para se chegar à harmonização física, uma vez que dependemos dessas energias difusas, imanentes e onipresentes, para alcançar o equilíbrio também espiritual.

Logo, a busca por esse equilíbrio, ou a busca pela consciência da natureza da alma do homem, que pode ser traduzida na busca de Deus, mostra-se extremamente capaz de gerar meios para potencialização ecológica de cada região, já que permite a apropriação sustentável da biodiversidade pelas comunidades através dos valores culturais, sociais e religiosos do local.

No estado da arte sobre meio ambiente, geralmente é indicado a forte relação entre causa e efeito, pois a maioria dos textos afirma que os impactos são consequências diretas das ações humanas sobre o meio. Entretanto, Horbery (1984) irá relativizar esse conceito, ao afirmar que impacto ambiental é uma projeção ou julgamento do significado e do valor dos efeitos ambientais. Portanto, aqui os impactos serão diferenciados, assim como os efeitos sobre o meio ambiente, trazendo a percepção de ambiente como uma construção social, que pode ser caracterizado por uma espacialização diferencial das classes, como no caso dos povos de terreiro.

Esse conceito encontra-se do lado oposto do encontrado na Resolução n.º 001/86 do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA), bem como dos Estudos de Impactos Ambientais e Relatórios de Impactos Ambientais (EIA/RIMA), que são exigidos para processos de licenciamentos ambientais potencialmente modificadores do meio ambiente. Nesses relatórios faz-se um trabalho multidisciplinar, em que cada profissional dá seu parecer sem, entretanto, dialogar com as outras áreas, nem mesmo áreas afins, pois este diálogo não é exigido na organização final dos dados. Isto contribui para que as perspectivas sociais decorrentes de demandas ambientais sejam negligenciadas, permanecendo uma visão fragmentada dessa área de conhecimento.

Coelho (2000) vai nos trazer uma proposta conceitual mais adequada para a complexidade das demandas socioambientais contemporâneas, quando afirma que:

Impacto ambiental é, portanto, o processo de mudanças sociais e ecológicas causado por perturbações (uma nova ocupação e/ou construção de um objeto novo: uma usina, uma estrada ou uma indústria) no ambiente. Diz respeito ainda à evolução conjunta das condições sociais e ecológicas estimuladas pelos impulsos das relações entre forças externas e internas à unidade espacial e ecológica, histórica ou socialmente determinada. É a relação entre sociedade e natureza que se transforma diferencial e dinamicamente. Os impactos ambientais são escritos no tempo e incidem diferencialmente, alterando as estruturas das classes sociais e reestruturando o espaço (COELHO, 2000, p.24-25).

Esse conceito vem refutar a noção dicotomizada e mecanicista de causa e efeito sobre as alterações ocorridas no meio ambiente, pois dessa forma os impactos ambientais são percebidos como um processo de mudanças sociais e ecológicas em constante movimento. Portanto, se faz necessário uma investigação contínua desses processos, pois em geral as classes mais desfavorecidas de políticas públicas são as mais atingidas em todo seu espaço, e tem menor capacidade de se fazer ouvir. Essa exposição a riscos ambientais seria provavelmente menor, se os estudos feitos sobre esses impactos tivessem uma abordagem interdisciplinar, permitindo uma visão ampla da problemática, pois segundo Coelho:

Impacto ambiental é indivisível. No estágio de avanço da ocupação do mundo torna-se cada vez mais difícil separar impacto biofísico de impacto social. Na produção de impactos ambientais, as condições ecológicas alteram as condições culturais, sociais e históricas, e são por elas transformadas (2001, p.25).

Dessa forma percebemos que quase todo impacto produzido no meio ambiente irá produzir uma reação no meio histórico, social e cultural daquela comunidade. Algumas vezes essas mudanças podem ser positivas ou negativas, dependendo do tipo de antropização que ali foi realizada.

Assim, os impactos ambientais tornam-se sociais, e a partir das demandas envolvidas nesse meio social é que se faz necessário levar em consideração os saberes dos povos tradicionais envolvidos nessas mudanças. Isto, não só para dar voz a essas populações, mas também para visibilizar seus conhecimentos e permanente potencial para criação de novos conceitos, que podem ajudar ou mesmo sanar problemas ambientais, que talvez a ciência tradicional ainda não deu conta dessa resolução.

Como já observamos nos tópicos anteriores, nos discursos ambientalistas há uma multiplicidade de termos e sentidos, que naturalmente aproximam natureza de processos ecológicos. Esses sentidos são entendidos quando passam a ser analisados a partir do contexto em que foram construídos. Ao longo da história da humanidade, as percepções sobre meio ambiente perpassam primeiramente pela concepção de natureza. Segundo Gonçalves (2006) o conceito filosófico de natureza surge a partir da tradução latina de Sêneca sobre o conceito grego de *physis*. A partir de então os pré-socráticos utilizam o termo natureza com o sentido de substância primordial.

Aristóteles, a partir de suas concepções teológicas vai chamar o termo de algo que meramente acontece, que se faz presente, cujos entes estão colocados como aquilo que nos envolve e está perto desde o início (FOLTZ, 2005). Segundo Medeiros (2002) Aristóteles concebia a natureza como o mundo das coisas que possuem movimento próprio, por isso a *physis* para ele significava aquilo que dava origem ao mundo natural. Na Grécia Clássica a natureza está relacionada basicamente à compreensão sobre movimentos e processos da natureza, cabendo ao homem o papel de observador da natureza.

Na Idade Média, como tudo o que acontecia nesse período estava relacionado à Igreja, a natureza era vista a partir da ótica da teologia cristã, e por isso era compreendida como orgânica e imutável, ganhando movimento apenas a partir de causas e fins pré-determinados, em um mundo situado como o centro do cosmos. Isso irá afetar a relação homem-natureza, que percebida deste ângulo será uma visão diferente daquela adotada na Antiguidade. Assim, o homem passa a assumir o papel de criação prioritária da obra de Deus, e a partir daí começa a exercer a função de dominador, mesmo frente às forças da natureza.

Desse modo, a natureza passa a ser compreendida como resultado de forças divinas, que devem ser dominadas pelo homem, sendo referendada pelo seguinte trecho bíblico:

No princípio Deus criou os céus e a terra.

E disse Deus: Produza a terra alma vivente conforme a sua espécie; gado, e répteis, e bestas feras da terra conforme a sua espécie. E viu Deus que era bom.

E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se move sobre a terra.

E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou.

E Deus os abençoou e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves do céu, e sobre todo animal que se move sobre a terra (GÊNESE 1: 1; 24-28).

Segundo Porto (2008), a teoria heliocêntrica proposta por Nicolau Copérnico no século XVI irá abalar a visão cosmológica aristotélica, pois ao destituir a terra como centro do universo, provocará uma dicotomia entre o céu e a terra. Isso permitirá que a expansão do Renascimento, entre os séculos XV e XVI, seja o marco do desenvolvimento da ciência moderna, consolidando o pensamento cartesiano e sua nova visão e percepção sobre a natureza.

Nesse período surgem as teorias de René Descartes que, segundo Braga e Reis (2004), propõem que a natureza não se comporta de forma similar a um organismo vivo, como se acreditava na Idade Média, mas sim como uma máquina, dotada de matéria e movimento. A partir de então, as visões teológicas sobre o mundo começam a entrar em constante questionamento, a ponto de não poder mais ser explicado pelas escrituras e sim por causas puramente físicas. Segundo Figueiredo (2005, p.152):

Ao propor uma visão mecanicista da natureza, Descartes traz uma perspectiva na qual a natureza é percebida como objeto da razão humana, algo que deve ser dominado pelo homem, e sendo função do homem dominar a natureza é necessário que este se posicione “fora da natureza”.

Assim, a ciência moderna ao propor essa visão mecanicista da natureza, segundo Descartes, permitirá a destituição da natureza de qualquer vestígio de sacralidade nas reflexões filosóficas ou ideológicas, que iniciarão a partir daí. Isso, segundo Costa (2007), provoca a retirada do homem do plano da natureza, que até então se encontrava como animal racional dominante, e passa a interagir em um cenário mais atraente, que é o mundo da tecnologia. Oliveira (2002) conclui que com o estabelecimento do pensamento cartesiano dominando quase

toda a ciência, a natureza passa a ser vista como recurso e a oposição entre homem e natureza são estabelecidos.

Com o advento da Revolução Industrial diversas discussões vieram à tona em decorrência dos problemas ambientais, que foram surgindo na medida em que o progresso avançava. Nesse momento é que o termo “ambiente” passa a fazer parte das reflexões epistemológicas da época e ganha popularidade.

Entretanto, ao termo será atribuída uma ciranda de significados e concepções que foram criados para diferentes propósitos. De modo geral, foram gerados para fundamentar e organizar proposições de vários setores do mercado. Muitos foram produzidos para materializar de forma concreta as demandas do meio ambiente, entretanto, o que era para ser entendido de forma concreta, acabou tornando-se um leque de proposições abstratas, quase sempre incompreensível para as comunidades afetadas pelo problema.

Segundo Levi-Strauss (1982) o problema encontra-se nas formas de distinção entre estado de natureza e sociedade, pois as mais antigas organizações sociais já tinham uma cultura. Portanto, o problema está nas várias propostas de distinção dessas culturas. Trata-se de uma diferença lógica, criada na falta de uma significação histórica aceitável, utilizada pela sociologia como instrumento metodológico. Entretanto, o fator biológico humano relaciona-se com a natureza, e o fator social do indivíduo enquanto social relaciona-se com a condição humana de ser social. Essa relação pode ser produzida por estímulos físico-biológicos e, na maioria dos casos, há uma integração entre ambos. Portanto, “a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta, nem simplesmente superposta à vida” (LEVI-STRAUSS, 1982, p.42).

A partir dessas ideias a natureza passa a ser vista como um produto feito em um constructo histórico-social, que segundo Roncaglio (2009, p.153):

Está intimamente relacionada a um conjunto de significações decorrentes da classe social a que as pessoas pertencem, sua formação e atividade profissional. Seu poder de decisão e intervenções no meio físico-material, aos interesses e as finalidades que, no tempo e no espaço, influenciaram seu contato e relação com a natureza.

Do ponto de vista histórico, o termo natureza, apesar de ter sua origem na Antiguidade, vem ao longo dos séculos sofrendo um processo de construção e reconstrução constante de seu significado, muitas vezes de forma não linear. Segundo McCornick (1992, p.153):

A partir da revolução ambientalista ou ecologia política na década de 60, um novo momento do ambientalismo dirige-se para o estabelecimento de uma sociedade que reflita seus processos de produção, emergindo uma perspectiva multidimensional do

ambiente que envolvesse economia, ecologia e política ao mesmo tempo, de forma a minimizar os impactos e a destruição ambiental e maximizar a igualdade social, a saúde e o bem-estar das populações envolvidas.

Assim surge a concepção sócio ambientalista sobre natureza, meio ambiente e impactos ambientais, em que o meio ambiente é concebido por relações de constantes interações entre homem e natureza. Dessa forma, o ser humano passa a ser integrante do meio e torna-se, não mais o ser dominante da relação e sim um agente participativo e transformador de seu meio. Pode-se denominar esse processo também de antropização, que via de regra, o homem deveria procurar o equilíbrio harmonioso entre a fauna e a flora, para que não só o ambiente, mas também as populações envolvidas na problemática pudessem vir a ser resguardados.

Na atualidade existe uma preocupação e uma discussão global sobre o meio ambiente e de como o ser humano pode ser pernicioso para aquele. Os impactos ambientais, que em sua maioria são negativos para as populações envolvidas, são causados pela intensa exploração desses recursos, com finalidade de suprir as necessidades das sociedades globais. Resultando este aspecto em uma rápida degradação de vários ecossistemas.

Essa postura dominante do homem sobre a natureza levou-o a não se ver como um ser que faz parte dela, mas sim como o dominador que está acima dos outros seres vivos e que por isso pode controlar os recursos que compõem o meio ambiente. Decidindo assim, quando e onde explorá-los. Trata-se de uma concepção política e de mercado, em que o meio ambiente é tratado como um negócio, gerador de riqueza e lucro para uma parte restrita da sociedade capitalista (PEREIRA; HORN, 2009).

No panorama que fizemos nas páginas anteriores sobre a temática, um aspecto chamou-nos a atenção: em momento algum percebemos uma preocupação em mostrar ou inserir a visão africana sobre a temática. Assim, pretendemos trazer, a partir do parágrafo seguinte, as concepções africanas sobre essa temática. Por entendermos que dessa forma teremos acesso, se não a todas, pelo menos à grande maioria das visões sobre o tema meio ambiente, possibilitando-nos, dessa maneira, ter uma visão interdisciplinar do assunto. Utilizaremos o Ethos do Ubuntu, na visão de alguns teóricos africanos.

Para Louw (2010) o pensamento africano é holístico, portanto reconhece a íntima interconectividade, e mais precisamente a interdependência de todas as coisas, seres vivos e não vivos, pois:

De acordo com o Ethos do Ubuntu, uma pessoa não é só uma pessoa por meio de outras pessoas (isto é, da comunidade em sentido abrangente: os demais seres

humanos assim como os ancestrais), mas uma pessoa é uma pessoa por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza e os seres não humanos. Cuidar “do outro” (e com isso de si mesmo), portanto, também implica o cuidado com a natureza (o meio ambiente) e os seres não humanos (LOUW, 2010, p. 7).

Percebe-se que a cosmovisão africana está intrinsecamente ligada a uma filosofia ontológica, cunhada pela alteridade que ultrapassa a questão humana. Segundo Domingos (2011), na cosmovisão africana sobre o meio ambiente e a natureza é estabelecida a seguinte relação: o universo é influenciado pela ordem dos seres da natureza, isto é, nessa relação é que se encontra a finalidade da existência do homem. Entretanto, esse objetivo independe dos desejos do homem, mesmo os que sejam mais louváveis.

Dessa maneira, a sociedade africana dá sentido à sua existência no universo, orientada pelos valores de sua riqueza simbólica, de suas famílias e de sua ancestralidade, ou seja, suas características hereditárias. Assim como pelo poder religioso, que acompanha doutrinas mitológicas e filosóficas de toda a sua cultura. Isso acontece porque nesta cosmovisão existe um parentesco original entre o homem e a natureza, pois um dos fundamentos culturais africanos é a participação ou comunhão profunda com a natureza. Segundo Swanson:

[...] diferentemente da filosofia ocidental derivada do racionalismo iluminista, “o Ubuntu não coloca o indivíduo no centro de uma concepção de ser humano”: “A pessoa só é humana por meio de sua pertença a um coletivo humano; a humanidade de uma pessoa é definida por meio de sua humanidade para com os outros” (2010, p. 10).

Assim ficam estabelecidas claramente as diferenças entre as visões ocidentais europeias e africanas, sobre a natureza e tudo o que esta pode envolver. Para a cultura ocidental, de modo geral, o modelo ideal de vida perpassa pela visão cartesiana da ciência, em que o homem é o ser dominante na natureza, e que por isso sente-se no direito de transformá-la com o intuito de obter lucro e poder econômico a todo custo. Ignorando, muitas vezes, os males que irá causar com essa atitude, não só ao ambiente, mas também para as populações que serão atingidas. Esta lógica não faz parte do pensamento africano, pois segundo Swanson (2010, p.10):

O Ubuntu “é uma expressão viva de uma alternativa ecológica” e também “a antítese do materialismo capitalista”. Mas hoje, a industrialização, a urbanização e a globalização crescentes ameaçam corromper esse modo de ser africano tradicional, pois o Ubuntu se posiciona contra essa interpretação ideológica da realidade, por meio de uma filosofia nativa espiritual que está em maior consonância com a Terra, suas criaturas e suas formas vivas, isso diz respeito a toda a humanidade em toda parte.

Esse esforço consumista do homem encontra-se pautado dentro da lógica utilitária, que muitas vezes é usada com a finalidade de mostrar ou mesmo ostentar algo. Dessa forma, acaba

impondo ou ditando regras, para seu benefício ou de seu status social. Por outro lado, segundo Domingos (2011), na cosmovisão tradicional africana, o projeto maior de vida do homem é encontrar o equilíbrio, a harmonia entre homem e natureza no universo. Mesmo engajado na moderna transformação tecnológica global do mundo, o homem africano mantém certa docilidade e um respeito profundo pela natureza. Trata-se de uma dimensão relacional de homem/natureza na sua individualidade e coletividade integrada.

As ideias de Domingos dialogam harmonicamente com as ideias de Postioma:

Esta docilidade fraternal aos ritmos da natureza é um dos aspectos originais da cultura africana. Nesta atitude respeitosa para com a natureza se encontra um conjunto de valores positivos: a confiança na natureza infra-humana, a certeza pacífica de quem vive em harmonia com sua sábia conselheira, poderá usufruir das riquezas e repousar em seu doce ritmo; a primazia dos valores da natureza sobre os da técnica, a superioridade da fecundidade espontânea da natureza sobre as produções e técnicas artificiais; a estima da humilde comunhão com a vida, respeitada em seu profundo mistério (POSTIOMA, 1968, p.29-30).

As ideias de Postioma (1968) também dialogam tranquilamente com a filosofia africana do Ubuntu. É a filosofia do humanismo que liga o sujeito à comunidade através da fraternidade ou da sororidade, valorizando fundamentalmente as formas nativas de conhecer e ser, além da expressão da vivência cotidiana, respeitando suas diversidades e contextualizações ao longo do tempo e do espaço.

Assim, podemos entender que a relação do homem africano com a natureza ultrapassa a do homem ocidental. Advém, pois, de uma relação que não é puramente baseada na técnica, mas também na estética da contemplação, não como um dominador ou conquistador, mas sim em uma relação de profundo respeito, em uma via de mão dupla com respeito recíproco, uma relação de complementação e participação, com o propósito fixo de manter um equilíbrio harmonioso entre homem e universo.

Segundo a concepção Bantu sobre o meio ambiente, os espíritos ou *Bazimos* (como são chamados na língua Bantu), são os únicos seres que podem explicar o destino dos homens. Essa visão caracteriza-se em uma ontologia em que o homem é o centro de tudo. Nesse ambiente, os fenômenos naturais, vegetais, animais e objetos sem vida biológica são os elementos constituidores do meio ambiente em que o homem vive. Nele há os meios para sua subsistência, faz suas reservas e quando necessário, desenvolve uma relação mística com esse ambiente. Segundo Domingos (2011, p.4) “Esta ontologia antropocêntrica é uma unidade completa. É

uma relação de solidariedade na qual não pode haver ruptura ou destruição. E se acontecer o contrário, causa o desequilíbrio do próprio homem, da natureza e de todo o universo”.

Essa relação do homem africano com a natureza faz-se presente como uma relação de colaboração entre homem e natureza, influenciada diretamente pelas forças existentes no cosmos e suas respectivas sínteses. Assim, através dessa relação o homem consegue reconciliar-se com ele mesmo, com sua história pessoal de vida, com sua ancestralidade e antepassados através de sua linhagem, bem como reconciliar-se com os indivíduos da sociedade a que pertence em sua comunidade ou aldeia. Dentro dessa relação é inconcebível para o homem africano a ideia de separação, pois ele não pode separar-se dele mesmo nem dos outros elementos da natureza. Neste sentido, Domingos (2011, p.7) afirma:

Na vegetação, conforme a visão do mundo africano, se encontra o princípio das árvores da vida, da fecundidade e da proteção. E nas grandes horas de existência, os homens e a religião tradicional africana respeitam profundamente a natureza. Eles se dirigem às florestas sagradas para realizar ritos de passagem, de iniciação etc. As mulheres se aproximam das florestas, das ervas e das plantas para efetivar sua maternidade.

Assim, o homem africano consegue uma perfeita comunhão na relação natureza/homem, pois sua visão cosmológica de mundo permite essa relação simbiótica em que um é extensão do outro.

Numa apreensão cosmológica da visão tradicional africana, na relação entre homem e natureza, o indivíduo não é um sujeito abstrato, separado, independente das condições ecológicas da sua existência. O indivíduo não está separado das condições genealógicas e de seus pressupostos míticos, místicos, mágicos ou religiosos da terra. O ponto de partida desta apreensão é a integração do homem na natureza. A sua relação, ligação, significa simultaneamente, o apego e a interdependência (DOMINGOS, 2011, p.8).

Na era da globalização econômica neoliberal profundamente perturbadora, as pautas que são geradas na sociedade sobre o desenvolvimento ecológico e cultural, foram sequestradas pelo modelo econômico eurocêntrico, que se apresenta como a única forma “certa” de alcançar desenvolvimento e progresso, moldando relações capitalistas de produção. Também impregnadas de consumismo, individualismo e pela competição, justificados por uma elite rica sobre os menos favorecidos que não têm direito a políticas públicas e muito menos voz (Weber, 2000).

Na fala deste autor este discurso caracteriza-se como um sistema que nacionalidade, raça, crença, gênero e afins, são utilizados como parâmetros preconceituosos, maximizadores de lucros. Em termos geopolíticos é o fundamento de uma subclasse humana, mas em termos

ecológicos, também inclui a degradação do meio ambiente, justificando essa antropização negativa por esse discurso hegemônico de uma exigência necessária para segurança econômica nacional.

Segundo Swanson (2010) a ética do Ubuntu posiciona-se no lado oposto ao que acontece nesse modelo de “civilização”, através de sua filosofia nativa, que está em maior harmonia com a Terra, suas criaturas e suas formas vivas. Isso diz respeito a toda a humanidade, pois o princípio central do Ubuntu é o respeito mútuo, que está em harmonia com a epistemologia africana de modo geral, pois esta é circular em sua compreensão e conseqüentemente está em maior consonância com a Terra, do que a epistemologia do racionalismo ocidental, que é linear, exploradora e insustentável. Portanto:

O Ubuntu tem uma contribuição crítica a dar não só para uma filosofia nativa e interconectada globalmente, mas como uma abordagem contra hegemônica a uma cosmovisão globalizante que exalta a riqueza material à custa da dignidade humana e da sustentabilidade ecológica (SWANSON, 2010, p. 12).

O discurso da globalização econômica torna as outras vias de pensamentos não existentes. O Ethos do Ubuntu contribui para uma filosofia nativa e é a expressão viva de uma alternativa ecológica. Em um mundo globalizado, que prima pela vigilância tecnológica em todos os sentidos, o futuro dos direitos humanos e ecológicos, da dignidade humana e da sobrevivência do nosso planeta, dependem de noções filosóficas e ideológicas como o Ubuntu.

Esta perspectiva, em que o homem não é o centro de tudo, muito menos o ser dominante da natureza, e sim um elemento integrante, como todos os outros, vem ao encontro das teorias de Pierre Bourdieu (2004), que se refere, em “Os usos sociais da Ciência”. Seu livro sobre a necessidade de se agregar outras áreas do conhecimento a essa ciência, para que esta possa ser descentralizada dos seus microcosmos e passe para o sentido amplo das questões sociais, que permeiam o sentido da vida dos seres humanos.

Em se tratando dessas questões sociais, Daniel Mato (2008) amplia nossos horizontes bibliográficos, quando enfatiza a necessidade de colaboração intercultural entre os saberes de todos os povos, afirmando que “não há saber ‘universal’, a colaboração intercultural é imprescindível” (Mato, 2008, p.1). Essa teoria está em total consonância, não só com as ideias de Ivani Fazenda (2008), assim como com a de Pierre Bourdieu (2004) e Walter Mignolo (2008), pois é necessário, para que se desenvolva uma postura interdisciplinar e agregadora de diversos saberes, objetivos ou subjetivos, que se entenda minimamente que nem sempre esse

será um caminho no qual o pesquisador permanecerá em sua zona de conforto. Isto porque essa conduta perpassa pela descolonização de diversos valores pessoais e de quanto o seu olhar sobre o objeto de estudo está impregnado por sua identidade política.

Nesta busca de conhecimentos, elencamos a Umbanda como um dos focos de nossa pesquisa, por termos um contato inicial com essa religião, quando elaborávamos a monografia para obtenção do título de especialista em Africanidades na Amazônia. Nesse contato, percebemos o caráter agregador de conhecimentos e saberes dessa religião, que segundo Mãe Ana Rita, sacerdotisa do Terreiro Nanã Buruquê “há uma cultura de paz, tolerância e agregação, onde todos são bem-vindos”.

Nesse sentido, podemos dizer que as relações de ensino-aprendizagem nesse ambiente partem de um princípio integrador, que é a natureza, portanto um princípio interdisciplinar em que o feminino tem o status de sagrado, em uma relação simbólica, metafórica e acolhedora em relação a todos os sentidos da formação da identidade de sua comunidade.

A Umbanda é uma religião inclusiva, acolhendo a todos, no plano astral e no plano físico, indistintamente. Todos os que desejam engrossar suas fileiras de serviço ao próximo, concomitante ao auto aperfeiçoamento, são bem-vindos. Não há distinção de cor, classe social, gênero, orientação sexual etc. (BARBOSA, 2017, p.15).

Em cada período da humanidade, seja ele catalogado ou não por pesquisadores, nos compêndios da ciência e da história, o ser humano sempre buscou meio e formas de se comunicar com seus semelhantes. Porém, nem sempre essa comunicação se deu através da linguagem oral ou escrita como conhecemos, mas sim através de representações simbólicas. Segundo Fusari; Ferraz (1992, p.17), a linguagem simbólica:

É uma das formas de comunicação, através da qual podemos transmitir mensagens que talvez causem maior impacto no observador, do que o texto escrito ou oral, uma vez que essas mensagens representam o mundo em que vivemos, expondo também a vasta gama de sentimentos complexos de que nós, seres humanos, somos formados.

Então, aprender os saberes da Umbanda, através de seu universo simbólico, envolve conhecer não só o fazer, mas o apreciar e refletir sobre os trabalhos desenvolvidos nos terreiros, assim como conhecer, apreciar e refletir sobre as formas da natureza e sobre as produções culturais, histórico-sociais individuais e coletivas, de distintas culturas e épocas.

No Tratado sobre Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis, a educação ambiental é definida como um processo dinâmico em permanente construção, orientada por valores éticos que promovem a transformação social. Esta concepção de Educação Ambiental

caminha em perfeita harmonia com as práticas das religiões afro-brasileiras, sobretudo a Umbanda, pois para esta religião, as forças da natureza e tudo o que possa originar-se dela são sagrados, de acordo com a função que esses elementos exerçam para a melhoria da qualidade de vida de seus adeptos.

#### 4.2 Sobre Antropização

No final do século XX surgiram as mais diversas preocupações com o meio ambiente e, em efeito cascata surgiram, também em decorrência dessas preocupações, várias discussões, em primeira instância no âmbito de instituições não governamentais e em seguida na academia. A fomentação dos diálogos girava em torno dos problemas ambientais, que ameaçavam a vida dos seres humanos na Terra. Este fator tornou-se o grande pivô dos conflitos entre várias nações, pois a contradição desses encontros estava justamente no fato de que o próprio homem era responsável pela grande maioria da degradação sofrida pelo meio ambiente. Isto, em consequência da formação de nossa sociedade estar estabelecida em padrões de consumo, sem o devido respeito aos recursos oferecidos pelo meio ambiente.

Esta preocupação urgente com o meio ambiente gerou questões mundiais, envolvendo temáticas emergenciais como o uso do gás metano e a escassez de recursos hídricos, em vários encontros e convenções realizados, principalmente nas décadas finais do século XX. Fatos que alertaram a população mundial para a necessidade urgente de se repensar o papel da atual sociedade de consumo e todas as implicações decorrentes do uso sustentável dos recursos naturais ofertados pela natureza. Dentro desse contexto é que agora iremos falar da antropização, seu conceito e seu caráter esclarecedor em torno dessa temática.

Para Elissalde (2005) antropização é o termo que pode definir toda a transformação do espaço natural resultante da ação humana direta ou indireta. Quase todas as ações humanas transformam ou modificam as características originais do ambiente. Assim, grande parte das paisagens contemporâneas são formadas por uma combinação dinâmica e indissociável de elementos naturais e antrópicos.

Esses significados se coadunam com as ideias do documentário Lugar do Real, que diz: “Antropia será toda e qualquer ação do homem na sua passagem pela Terra, entre semelhantes e entre estes e o planeta. Será a relação de todas essas ações com a visão do universo em que o homem e o Planeta se inserem” (2009 Doc. 00h17min: 53).

Tanto as ideias de Elissalde (2005) quanto do documentário dialogam em harmonia com o Ethos do Ubuntu, pois de acordo com Malomalo (2010), no continente africano o tipo de antropização, como é conhecido no ocidente, acontece em uma frequência rara, pelo fato de os africanos acreditarem que toda existência é sagrada, que há um pouco de divino em tudo o que existe. É desta forma que o Ubuntu pode retratar a cosmovisão africana de antropização, pois o homem africano sabe que nem tudo depende de sua vontade. Esta e os fatos atrelados à natureza dependem também da “vontade dos ancestrais, dos orixás, em suma, do sagrado” (MALOMALO, 2010, p.19).

Nessa perspectiva o Ethos do Ubuntu também pode ser utilizado como uma das soluções viáveis para as demandas antrópicas negativas para o meio ambiente. Segundo Malomalo (2010), por ser o elemento da filosofia africana que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Olodumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados). Este pensamento é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional e é traduzido em todas as línguas, pois:

A origem do Ubuntu está em nossa constituição antropológica. Pelo fato de a África ser o berço da humanidade e das civilizações, bem cedo nossos ancestrais humanos desenvolveram a consciência ecológica, entendida como pertencimento aos três mundos apontados: dos deuses e antepassados, dos humanos e da natureza (MALOMALO, 2010, p. 19).

Essa mesma noção de demandas antrópicas vai ser expressa em outros povos que pertencem a sociedades pré-capitalistas ou pré-modernas através das migrações intercontinentais e a emergência de outros espaços geográficos. Assim, pode-se afirmar que essa forma de conceber o mundo é um patrimônio de todos os povos tradicionais “pré-modernos”, que pode ser expressa através de suas línguas, seus mitos, suas religiões, suas filosofias e suas manifestações artísticas. Portanto, esse Ethos veiculado pelo Ubuntu, vai depender de um contexto cultural a outro do contexto filosófico político de cada região.

No Brasil, através das diásporas transatlânticas, a noção de Ubuntu chega com os escravizados africanos a partir do século XVI. Esses trouxeram sua cultura nos seus corpos e esta foi reelaborada e reinventada, a partir do novo contexto de escravidão. Assim, falar de Ubuntu no Brasil é falar de solidariedade e resistência, sobretudo nos registros históricos antropológicos, que expressam o “Ubuntu afro-brasileiro” como os quilombos, os movimentos negros, as irmandades e principalmente nas religiões afro-brasileiras.

Esses saberes foram perdendo-se na medida em que a produção de novos conhecimentos ficou atrelada à racionalidade do poder econômico, a laicização da ciência e a eliminação dos saberes tradicionais. Estes passam a ser segregados e expurgados da lógica mercantilista, justificada por um discurso de modernidade, em que a ciência, pautada em uma lógica da racionalidade utilitária é definida pela lógica do mercado. Nesta perspectiva, o conhecimento passou a ser sinônimo e instrumento de dominação ou apropriação de saberes tradicionais, para integrá-los à modernidade, a fim de centralizar o conhecimento para então manipulá-lo.

A partir da revolução técnico-científica, esse projeto de “modernidade” irá se globalizar e impor um único modelo de desenvolvimento padrão, que tenta eliminar as resistências locais, através do discurso homogeneizador de ser/estar em um mundo moderno, em que segundo Guimarães (1997, p.84):

Está presente a compreensão mecanicista de uma realidade constituída pela causalidade linear (causa tem efeito imediato e vice-versa), que informa e é informada por uma racionalidade que instrumentaliza o controle (dominação) de uma realidade, até então social e não socioambiental como agora se propõe. Aqui se apresenta a idéia de referencial único a seguir (modelo), em que o desenvolvimento como efeito é causado a partir do modelo visto como padrão civilizatório real (real no sentido de verdade validada pelo cientificismo).

Dessa forma, as ideias de Guimarães (1997) dialogam com Malomalo (2010) quando este afirma que a crise ambiental planetária encontra sua gênese na expansão ocidental, desde a Idade Média até o surgimento da modernidade. O que Boa Ventura de Souza Santos (2010) chamou de “a hegemonia da razão indolente” nas suas manifestações através do positivismo, colonialismo, racismo científico e capitalismo selvagem, tem se tornado instrumentos dos males da civilização moderna, pois segundo Guimarães (1997, p. 54):

A base econômico-produtivista sobre a qual a concepção de desenvolvimento passou a ser vinculada ordenou, de forma coerente com o projeto civilizatório do período da Guerra Fria, uma mentalidade voltada para o trabalho, a acumulação de recursos variados e o aprimoramento da produtividade através das técnicas de produção. Padrão altamente homogeneizador e abrangendo as mais variadas atividades do homem, esse modelo ocidental para a “modernidade” é caracterizado por fortes desigualdades socioeconômicas e organizado sobre estruturas histórico-culturais completamente distintas, expressando o significativo reducionismo teórico sobre a qual foi racionalizada.

Nessa lógica de racionalidade instrumental dominante, Guimarães (1997) afirma que isso acontece porque “a concepção do consenso é central na manutenção da ordem e do progresso. Toda divergência, conflito, embate são tidos como perturbadores da ordem” (p. 89).

Dessa maneira, a reflexão que se faz precisa estar amparada na rediscussão das noções de desenvolvimento e sustentabilidade. Isto porque a visão utilitária da primeira compromete a ideia de um desenvolvimento sustentável, que por sua vez está atrelado a uma concepção de território e desenvolvimento, segundo Silva “reduzida a um mero crescimento econômico que, a partir de uma linearidade histórica, se daria na forma de um receituário a ser seguido à risca” (SILVA, 2007, p. 54).

Essas são demandas antrópicas sociais, que resvalam constantemente no meio ambiente, pela falta de entendimento e empatia entre os seres humanos e seus pares, corrompidos pela lógica de mercado. Nessa relação percebe-se que o Ethos do Ubuntu poderia ajudar a desenvolver uma nova relação com os seres humanos e não humanos nas demandas negativas, em que ocorreram essas antropizações. Isto é um desafio tanto urbano, quanto rural, pois é lá que os indicadores econômicos não são capazes de medir a realidade específica dos espaços que a política pública não alcança essas populações.

A falta de acesso a políticas públicas básicas, tanto físicas, quanto imateriais, leva muitos castanhalenses e pessoas de regiões adjacentes deste município, ao terreiro Nanã Buruquê. Isto, com a finalidade de realizarem demandas como emprego, o sonho da casa própria, a busca pela saúde física e psicológica, pelo amor, assim como para preencher um vazio existencial não alcançado pela lógica do consumo.

Nessa época na qual as verdades absolutas estão esvaindo-se com o surgimento de um retorno às racionalidades pós-tradicionais, que as minorias clamam pelo reconhecimento de seus saberes e respeito às suas diversidades, não só o Ethos do Ubuntu pode contribuir muito com essa relação entre seres humanos e a natureza. A umbanda também tem muito a contribuir através de um reencantamento com o mundo, resgatado através de suas doutrinas e estrutura religiosa.

A sabedoria encontrada na Umbanda, em seus ensinamentos sobre a caridade, a humildade e a humanidade em sua relação harmoniosa com a natureza, abre espaço para possibilidades sociais, econômicas e culturais. Dessa maneira podem gerar um ambiente regional, ou em cada terreiro (pelas suas especificidades), para que seus adeptos busquem seu lugar de direito, saindo da marginalidade preconceituosa e perversa da lógica de consumo.

Com a valoração dos saberes da umbanda, cria-se um sentido de pertencimento a religião umbandista em seu universo espacial, pois a religião como uma instituição social, junto

com seu sistema simbólico, pode ser um espaço privilegiado de fomentação da consciência ubuntuística, pois segundo Malomalo (2010, p.20):

Uma boa prática religiosa só existe naquela que traz a felicidade para o ser humano. Como este não pode ser concebido fora das relações sociais, na África a felicidade é concebida como aquilo que faz bem a toda a coletividade ou ao outro. Os outros são meus orixás, ancestrais, minha família, minha aldeia, os elementos não humanos e não divinos, como a nossa roça, nossos rios, nossas florestas, nossas rochas. Dessa forma, para a filosofia africana, o ser humano tem grande responsabilidade para a manutenção do equilíbrio cósmico.

Não se trata de simplesmente garantir o acesso à educação, à moradia, à saúde ou a um ambiente livre de todo tipo de preconceito, mas de recuperar práticas coletivas e solidárias para satisfazer essas necessidades. Também não se trata de jogar fora os conceitos gerados para o desenvolvimento da sociedade. Precisamos deles como instrumento de comparação para o que deu certo e como base para relações antrópicas saudáveis para o ambiente e includentes para todos os seres, para além de paradigmas desenvolvimentistas, em que todos os critérios sociais, culturais, econômicos e religiosos possam ser levados em consideração, no intuito reduzir os impactos da pobreza e desigualdades, assim como os ambientais.

Souza (2000) defende um modelo de desenvolvimento para o futuro que deve vir a ser participativo e negociado a partir das necessidades locais, em um processo gradual de amadurecimento das instituições e outras instâncias sociais, como as religiões afro-brasileiras. Esse desenvolvimento “É a efetivação universal do conjunto dos direitos humanos, desde os direitos políticos e cívicos, passando pelos direitos econômicos, sociais e culturais, e terminando nos direitos ditos coletivos, entre os quais está, por exemplo, o direito a um meio ambiente saudável” (SOUZA, 2000, p.22).

Na umbanda toda sua ritualística tem como objetivo a busca pelo equilíbrio entre os mundos astral e natural, onde habitam seres humanos, não humanos, divindades e ancestrais espirituais, antropizados ou não. O objetivo da evolução é a integração no todo através da busca de conhecimento, da harmonização com as individualidades e da comunhão dos axés entre médiuns e seus orixás, buscando energias superiores (Orum) que possam colaborar com a Terra (Ayê).

Cabe nos rituais de umbanda a preocupação em atender às necessidades físicas e materiais através de redes de solidariedade, bem como as imateriais através do sacerdócio mediúnico aos consulentes. Com relação aos ecossistemas é sabido que os umbandistas dependem da natureza para manter suas necessidades religiosas, identificando a religião com

os movimentos ecológicos, pois a poluição, em suas várias formas, torna-se uma ameaça à sobrevivência da própria religião.

Moraes e Silva (2009) nos dão um exemplo bem representativo sobre como o culto aos orixás e ao panteão da Umbanda podem ser relevantes na luta pelo equilíbrio do meio ambiente. Para esses autores, Nanã Buruquê, senhora da vida e da morte, é o orixá feminino que revela o contato entre a terra e as águas, simbolizando a fertilidade e a capacidade de geração dos húmus indispensáveis para a cadeia alimentar. O barro utilizado por Olorum na confecção do homem e que para ela retorna após a morte deste, é de sua propriedade. Presente nos lodaçais e de temperamento calmo, Nanã só se aborrece quando ameaçada pela força do masculino e pela tentativa de seus representantes de submetê-la a sua dominação, como podemos perceber no trecho escrito por Prandi (2001, p.196-201):

Na aldeia chefiada por Nanã Buruquê, quando alguém cometia um crime, era amarrado a uma árvore e assustado pelos Eguns pelas ordens do orixá. Ambicionando esse poder, oxalá foi visitar Nanã e deu-lhe uma poção que fez com que ela se apaixonasse por ele. Nanã dividiu o reino com ele, mas o proibiu de entrar no Jardim dos Eguns. Ao espioná-la, oxalá aprendeu o ritual de invocação dos mortos e depois, disfarçando-se de mulher com as roupas de Nanã, foi ao jardim e ordenou aos Eguns que obedecessem ao *homem que vivia com ela* (ele mesmo). Quando Nanã descobriu o golpe, quis reagir, mas, como estava apaixonada acabou aceitando deixar o poder com o marido.

(...)

Certa vez, os orixás se reuniram para discutir qual deles seria o mais importante. A maioria apontava Ogum, considerando que ele é o orixá do ferro, que deu à humanidade o conhecimento sobre o preparo e uso de armas de guerra, dos instrumentos para agricultura, caça e pesca, e das facas para uso doméstico e ritual. Somente Nanã discordou e, para provar que Ogum não é tão importante assim, torceu com as próprias mãos os animais destinados ao sacrifício em seu ritual. É por isso que os sacrifícios para Nanã não podem ser feitos com instrumentos de metal.

Segundo Moraes e Silva (2009) o incidente citado revela que, além de se negar a reverenciar Ogum, símbolo máximo da masculinidade no panteão dos orixás, Nanã se relacionou sexualmente com Oxalá (orixá masculino), somente porque foi submetida pela magia. Isso fez com que Nanã fosse à busca e lançasse uma concepção de vida alternativa à velocidade, a força física e a objetividade típica de um mundo moderno masculino. Nanã Buruquê, com sua parcimônia, representa o reconhecimento de outro tempo e racionalidade para o mundo a partir do feminino, diante da necessidade da humanidade de buscar alternativas sustentáveis frente às intempéries e crises antrópicas do mundo, com a paciência e dedicação que o feminino mais reflexivo, ponderado e calmo pode proporcionar. Baseando-se nesses

artifícios, as respostas da vida poderão ser obtidas em longo prazo, mas de forma consistente e de maneira sustentável, pois para os autores:

Se Ogum representa a alocação espacial das redes de transporte (notadamente as ferrovias), de indústrias pesadas e o uso intensivo de minerais como justificativa para o desenvolvimento, Nanã representa o artesanato de palha e barro das tradições ameríndias, a utilização das fibras vegetais consistentes e renováveis e a busca pelo uso sustentável dos recursos naturais como as madeiras, fibras vegetais, barro cru e pedras. Nesse sentido, Nanã Buruquê se adequa mais aos discursos ecológicos do século XXI do que aos decadentes processos de modernização industrial do século XX. Sendo assim, o feminino reflexivo, independente e alternativo de Nanã pode encaminhar um novo projeto de sustentabilidade socioambiental em várias comunidades, e proporcionar a inclusão de milhares de trabalhadores, notadamente mulheres, que trabalham com as mãos na confecção da vida (MORAES e SILVA, 2009, p.273).

Segundo Fernandes e Fernandes (2018) a filosofia descrita no parágrafo anterior faz parte das chamadas culturas mitógenas, em que os sujeitos que a praticam relacionam-se com o meio ambiente, de forma a impactá-lo minimamente. Bertrand (2007) alerta-nos para o fato de que, junto aos conceitos das culturas mitógenas é preciso refletir sobre o conceito de paisagem, que está atrelado ao conceito de território, onde se encontra o fenômeno estudado com sua organização espacial e seu funcionamento próprio. Por isso, “o complexo território-paisagem é de alguma forma o meio ambiente no olhar dos homens, um meio ambiente com aparência humana” (BERTRAND, 2007, p.294).

Esse novo conceito, dialoga em harmonia com a proposição de Ingold (2012) de trazer o humano para todas as instâncias de um trabalho de campo, estabelecendo uma equivalência “que atinja a todas as formas materiais de vida que interagem e se transformam na atmosfera, independente das formas orgânicas que assumam ou qualidade de sua consciência” (INGOLD, p.4).

Por essa perspectiva podemos dizer que o meio ambiente e tudo o que lhe foi atribuído até aqui, nos permite “acessar” o mundo das representações sociais e da natureza, assegurando uma ligação de convivência entre esses ambientes e geossistemas, em que neste último se utiliza um termo chamado “artialização”, segundo Pissinati e Archela (2009, p.10) para:

Expor o aspecto subjetivo da paisagem, uma vez que a arte é vista e praticada de maneira particular, por cada pessoa. Esse tipo de paisagem é o espaço ocupado e produzido por uma comunidade de cultura singular, que difere as pessoas e até mesmo o uso do solo das demais comunidades vizinhas.

Nesse sentido, as práticas ambientais desenvolvidas nos terreiros de umbanda também podem ser um campo de conhecimento para se entender o fenômeno da antropização, tanto ambiental, quanto social, mística, mítica e religiosa.

#### 4.3. Perfis brasileiros da Umbanda

É de comum acordo entre vários pesquisadores das religiões de matriz africana, como Bastide (1971) e Ortiz (1999) que a expansão da Umbanda está intrinsecamente ligada à expansão comercial e social, que ocorreu no Brasil após a Proclamação da República. Antes disso, porém, segundo Bastide (1971) essa expansão começou com a descoberta das minas de ouro e a vinda da Corte Portuguesa para o Brasil.

O estabelecimento da Corte no Rio de Janeiro gera o primeiro processo de urbanização da cidade e, em consequência, essa urbanização vai atingir outras cidades da região Sudeste. No entanto, não necessariamente na mesma velocidade em que acontecia com o Rio e São Paulo, principalmente após a Primeira Guerra Mundial, quando o Brasil sai de um status de país agrícola para adentrar na era da modernização ou era da industrialização, com a criação de várias fábricas no Sudeste do país.

Nesse processo histórico podemos encontrar uma das gêneses do processo de antropização que o país sofreu e no qual a Umbanda está atrelada, o crescimento desordenado das zonas urbanas sem planejamento básico, ou mesmo a menor preocupação com a degradação que isso poderia causar no meio ambiente anos depois. No bojo dessas antropizações ambientais é que a Umbanda inicia seu percurso, como resposta para a antropização social que acontecia diante deste cenário, em que as minorias, em especial o negro, são empurradas para os subúrbios ou periferias que vão surgindo desordenadamente, sem as mínimas condições de saneamento básico.

Assim, voltando ao cenário do Brasil colônia, Portugal, para salvaguardar seus lucros proíbe a criação de indústrias no Brasil. Após a Proclamação da República e a liberdade de comércio impostos pela Inglaterra é que o Brasil começa a sair timidamente de sua posição agrária e passa a configurar-se como país produtor de seus bens de consumo, como alimentos e tecidos.

Com a crise do café e outra grande guerra pela frente, o país entra de vez no rol dos países industrializados. Tudo isso graças ao término do Tráfego Negro, que vai possibilitar que a renda, que era destinada a esse vil comércio, passe a circular dentro do país, facilitando a

criação de indústrias locais. Dessa forma, as grandes Capitâneas do Sudeste vão mudando automaticamente sua geografia urbana e social, proporcionando inúmeras situações de antropização, uma vez que tanto a paisagem local ambiental, quanto a paisagem social acabam por se transformar. Se para os brancos essa transformação será positiva, para os negros será o início de sua *via crucis* do pós-abolição, pois segundo Bastide (1971, p.406):

A industrialização podia ter fornecido aos negros a um só tempo um meio de vida e um canal de ascensão social. Eles, porém, não se aproveitaram disso senão tardiamente, batidos a princípio pela concorrência econômica do branco pobre ou do imigrante. O que fez com que não fossem de imediato integrados ao sistema de classes sociais do regime capitalista. Formaram uma espécie de subproletariado e o desenvolvimento da urbanização, que destruiu os antigos valores tradicionais, sem lhes proporcionar um novo sistema de valores em substituição, para eles se traduziu apenas em uma intensificação do processo de desagregação social.

Nesse processo de desagregação social para sua subsistência, os negros tiveram que superar dois momentos: um de desintegração total da sociedade no pós-abolição e outro de reintegração, a partir da sua introdução no sistema de classes, sobretudo em empregos da construção civil e indústrias mecânicas. Bastide (1971) então nos diz que a “Macumba” é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período da perda dos valores tradicionais, fazendo referência aos cultos existentes nas periferias cariocas, cujos praticantes estavam volta e meia envolvidos em assuntos policiais. Em contrapartida, “O espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a Macumba ainda deixou subsistir da África nativa” (BASTIDE, 1985, p.407).

Aqui, mais uma vez, os negros precisaram enfrentar o estigma do preconceito, não só na pele, mas desta vez, atingindo-lhes a alma, pois estavam perpassando por aquilo que lhes é sagrado. Isto pois, antes de vir a se tornar o que conhecemos hoje como Umbanda, já foi chamada de “Baixo Espiritismo”, em uma clara referência ao preconceito de cor pela incorporação dos espíritos de negros na doutrina do Espiritismo. Dessa forma, o negro que representava a camada mais baixa da sociedade, por não se ver representado em política pública alguma, passa a buscar no espiritismo de Umbanda a cura para os seus males, tanto do corpo, quanto da alma.

No processo de antropização social, que a urbanização e o crescimento do sistema capitalista induzem a ascensão do negro na classe proletarizada e nos processos de escolarização, ainda que minimamente, poderia configurar-se como o início da tomada de

consciência do negro, em que ele se conhece e reconhece os preconceitos de que era vítima (era ou é até hoje), até mesmo no campo religioso. Assim, nos atrevemos a dizer que do reconhecimento da necessidade de o negro ser valorizado como pessoa humana e da negação do processo de exclusão de suas memórias no campo religioso, sua ancestralidade, pode se configurar em uma das hipóteses do nascimento da Umbanda no Brasil.

Muito embora todos os fatos descritos até aqui se encontrem em várias bibliografias sobre o tema, no Brasil preconiza um discurso que Umbanda postula ser a única religião tipicamente brasileira. Para tanto, segundo Jorge (2013), existem três correntes de pesquisadores que causam controvérsias entre si, na busca dessa genealogia exclusivamente brasileira.

A primeira corrente é adepta do Mito Fundador de Zélio Fernandino de Moraes, quando se deu a sua incorporação no Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 1908, ano em que se formalizou o nascimento da Umbanda no Brasil. A segunda preconiza que dado a sua complexidade, a Umbanda não nasceu de uma única pessoa, mas sim do resultado do movimento de migração da macumba da região Sudeste para vários estados do Brasil. E a terceira, que difunde que o nascimento da Umbanda ocorreu entre as décadas de 1920 e 1930.

Em meio e como resposta para todas as transformações sociais que o Brasil estava passando frente à criação do Estado Novo, principalmente em questão aos ajustes de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar espaço na modernidade contemporânea, já com uma identidade nacional configurada. Sendo esta última corrente a que tem mais notoriedade entre as Ciências Sociais.

A corrente adepta do Mito Fundador foi divulgada pelo Brasil a fora pelos filhos espirituais de Zélio de Moraes, a partir da formação de seus Terreiros no Rio de Janeiro. Essa ideia é defendida pelas pessoas que acreditam no dom de revelação e profecia, que são valores essencialmente cristãos e, são difundidos pelos praticantes da Umbanda Cristã ou Umbanda Branca. Uma das escolas afro-brasileiras, em que a característica predominante é a forte influência de elementos cristãos e a recusa de elementos africanos. Quando perguntamos a Mãe Ana Rita sobre essas questões, sua resposta nos faz constatar que ela pertence a esse segmento da Umbanda.

– Olha! É claro que eu concordo que a Umbanda, o rito dela mesmo é brasileiro, foi fundada pelo Zélio em um centro espírita ainda! Então, são os nossos caboclos encantados, são brasileiros (Mãe Ana Rita).

A corrente adepta da Umbanda como culto descendente das “macumbas” e que, portanto, foi originária de um movimento religioso coletivo, que acabou por se espalhar por todo o país, encontra argumentos para sua crença apoiada em relatos do período colonial. Foram trazidos à superfície dos estudos antropológicos por historiadores e africanistas, nas suas extensas pesquisas em documentos históricos, como os da Santa Inquisição, como por exemplo: por volta de 1720 já existia um culto sincretizado com elementos africanos, portugueses e indígenas, em que eram realizadas danças, toques de tambor, curas, adivinhações, sempre com a presença dos espíritos. Por conseguinte, isso já pode ser configurado como Umbanda, apenas sem essa nomenclatura ainda.

Essa corrente da Umbanda não é aceita por muitos, pelo fato de sua controvérsia ao Mito Fundador, pois segundo Schwarcz (1993, p.37):

A fundação de uma religião, orientada por um pequeno número de pessoas brancas tem algo ideológico sublimarmente, especialmente porque repercutiam no país teorias acerca do embranquecimento da população, de modo que a Umbanda estaria conivente com essas teorias pela fundação da religião por um homem branco e estudado.

A inclinação por uma umbanda branca de corpo e alma, segundo Jorge (2013), longe das práticas de origens animistas e fetichistas, “esconderiam um processo de constituição bem mais caótico e prolongado do que sugere um momento fundador, processo no qual lentamente se formam as condições imaginárias, culturais e espirituais para a emergência da Umbanda” (RHODE, 2009, p.89).

A corrente que preconiza o aparecimento da Umbanda em meio ao caos que o Brasil passou no período da sua industrialização e urbanização na era Vargas é defendida por Roger Bastide (1971) e Renato Ortiz (1999), quando afirmam que a umbanda surgiu em resposta à marginalização do negro em relação a uma realidade urbana e industrial. Ainda assim, Bastide reconhece ser difícil montar uma genealogia da umbanda principalmente porque:

Estamos na presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologias próprias. Algumas mais próximas da Macumba pelo espaço deixado aos instrumentos de música africana e à dança, outras mais próximas do Espiritismo, outros, enfim, tendendo para a magia e a astrologia (BASTIDE, 1971, p. 440).

Os estudos realizados no estado do Pará, com as pesquisas de Leacock & Leacock (1972) e Figueiredo & Vergolino (1976), apontam para um diálogo mais harmonioso com um misto da segunda e da terceira corrente de pesquisas descritas até aqui. Assim levando-nos a

pensar que o surgimento da umbanda, com os elementos que são encontrados nela hoje, remonta a um período bem anterior ao início do século XX.

Pensamos também que o processo de antropização ambiental e social pelo qual o Brasil passou na primeira metade do século XX, em que as mudanças ocorridas no cenário social. Segundo Jorge (2013), com a reviravolta do modelo econômico brasileiro, passando de uma economia baseada na agricultura para uma economia assentada na indústria, alteraram significativamente não só a geografia espacial do país, assim como o modelo completo de paisagem em todas as dimensões da vida social, familiar, das relações de trabalho e por consequência do campo religioso. Haja vista que este último está intrinsecamente ligado ao contexto cultural de uma sociedade, pois segundo Durkheim (1973, p.25), “uma religião é um fato eminentemente social e cultural”.

Neste sentido, acreditamos que há um diálogo saudável entre Florestan Fernandes (2008), com as ideias de Bastide, quando afirmam que a desagregação do negro da vida urbana, nas periferias, junto com o afastamento de sua terra de origem (África), o fez encontrar meios de fixar a memória coletiva de suas tradições, de acordo com Jorge (2013), nos rituais chamados de Macumbas Rurais.

Atrevemo-nos a dizer, seguindo esta lógica, que o processo de urbanização desordenado, sem planejamento prévio, com a cidade adentrando cada vez mais para as áreas rurais, onde geralmente os municípios estão despreparados para atender às necessidades básicas dos migrantes, causam uma série de problemas ambientais. Entre estes a poluição do ar e da água, além da degradação da vegetação nativa da área afetada, propiciando a formação de periferias e/ou favelas, sem os requisitos mínimos de saneamento básico. Fato que se configura como um dos fortes processos de Antropização Ambiental e Social que ocorreu no Brasil e que infelizmente, ainda faz parte da rotina de nossa sociedade atual.

No campo religioso, também percebemos que quando essa Antropização Ambiental impossibilita o sujeito da realização dos cultos de sua adoração, principalmente no campo da afro religiosidade, pois esta depende da natureza para adoração do sagrado. Isto ocorre em consequência da perda do vínculo com a terra (área rural), ou afastamento de suas memórias coletivas (ancestralidade), obrigando-o a um processo de adaptação à nova realidade encontrada na cidade e, em se tratando dos negros, a uma marginalização da sociedade, configura-se não só como um processo de Antropização Social, mas também de Antropização Religiosa.

Do tempo dos escritos de Bastide até hoje a Umbanda vem modificando-se e se atualizando. Segundo Ortiz (1999), o foco da discussão não deveria girar em torno da genealogia do quando e do onde a palavra umbanda surgiu, e sim “compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa” (ORTIZ, 1999, p. 32).

Nesta perspectiva percebe-se que Bastide entende a umbanda, segundo Negrão (1996), como síntese no sentido positivista do conceito, pois esta teria reunido elementos das matrizes católicas, afro-brasileiras e kardecistas, de maneira a gerar um produto novo, sem o predomínio de nenhuma dessas matrizes culturais.

Entendemos, então, que a escolha teórica de Bastide, atribuindo um caráter paradigmático apenas ao Candomblé, fez com que o autor elaborasse esse conceito equivocado sobre a Umbanda. Desse modo, concordamos com Campelo para uma definição mais atual da umbanda:

O aspecto fundamental que marca o surgimento e a expansão da Umbanda é a sua capacidade de recriação, a partir dos símbolos existentes na sociedade brasileira. A umbanda é um fenômeno religioso que se consolidou e se transformou, através da elaboração imaginária de suas divindades (CAMPELO, 2003, p. 16).

#### 4.4 **Cosmovisão e teogonia da Umbanda: a gênese das antropizações**

Segundo Jensen (2001), na cosmovisão umbandista encontram-se alguns elementos que podem defini-la de uma forma simples e didática. O primeiro deles, que é de fundamental importância, é a sua relação entre o mundo natural e o mundo sobrenatural. Essa cosmologia pode ser dividida em três níveis: o mundo astral, a Terra; e o mundo inferior ou submundo.

O mundo astral é presidido por Deus, e é seguido por várias linhas. Cada linha é guardada por um orixá, que frequentemente corresponde a um santo católico. O mundo astral é um lar hierárquico, em que cada figura religiosa é colocada segundo seu nível de evolução espiritual. Nos níveis mais baixos estão os fundadores espirituais da Umbanda: os Caboclos e Pretos Velhos. Segundo Jensen:

A Terra constitui a plataforma para espíritos que experienciam sua encarnação humana em diferentes níveis de evolução espiritual. Ela é visitada por espíritos do mundo astral, que são incorporados pelos médiuns nos centros de Umbanda, ajudando deste modo os seres humanos. O submundo, frequentemente denominado Quimbanda, é do domínio da magia negra. Ela representa uma ante estrutura da Umbanda (JENSEN, 2001, p.10).

Essa ideia dialoga em harmonia com as de Campelo (2003), quando afirma que, baseada fundamentalmente na possessão pelos guias protetores ou entidades da Umbanda como: Caboclos, Pretos-Velhos, Exus e Crianças, que estes vêm ao mundo em benefício dos homens. Entretanto, Campelo nos alerta para o perigo de se tentar restringir a cosmologia umbandista apenas a essas categorias, pois para a autora:

Este universo necessita de uma cosmologia muito maior. De um lado, encontramos personagens que representam essas categorias básicas; de outro, entidades que são ditas *traçadas* ou misturadas como, por exemplo, um Preto-Velho/Caboclo, um Preto-Velho/ Exu ou um Caboclo/Exu que incorporam durante anos de um jeito e depois mudam para outro. E, finalmente, aparecem novas entidades que não se encaixam em nenhuma das categorias já existentes. Eles estão além da construção original. São eles: as Sereias, os Ciganos, os Malandros, os Baianos, os Boiadeiros, os Marinheiros, os Marujos etc. (CAMPELO, 2003, p. 19).

Pensamos que as ideias de Campelo favorecem uma compreensão mais ampla à cosmologia da Umbanda, uma vez que essa religião está em constante movimento. Portanto, esse fato está em conformidade com a movimentação dos planos existentes em sua cosmologia. Nesta se acredita que há planos de existências de uma mesma realidade espiritual, isto é, há o plano onde habitam os orixás e ancestrais e o plano em que habitam os humanos. Para Campelo, os orixás foram transformados em “essências sagradas (In: Campelo: apud Ortiz, 1978), distantes como o deus criador da religião católica, de tal forma que são os guias, os mediadores entre o mundo dos homens e o mundo das forças sagradas” (CAMPELO, 2003, p. 17).

Segundo Prandi (2007, p.20) os orixás “São deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana”.

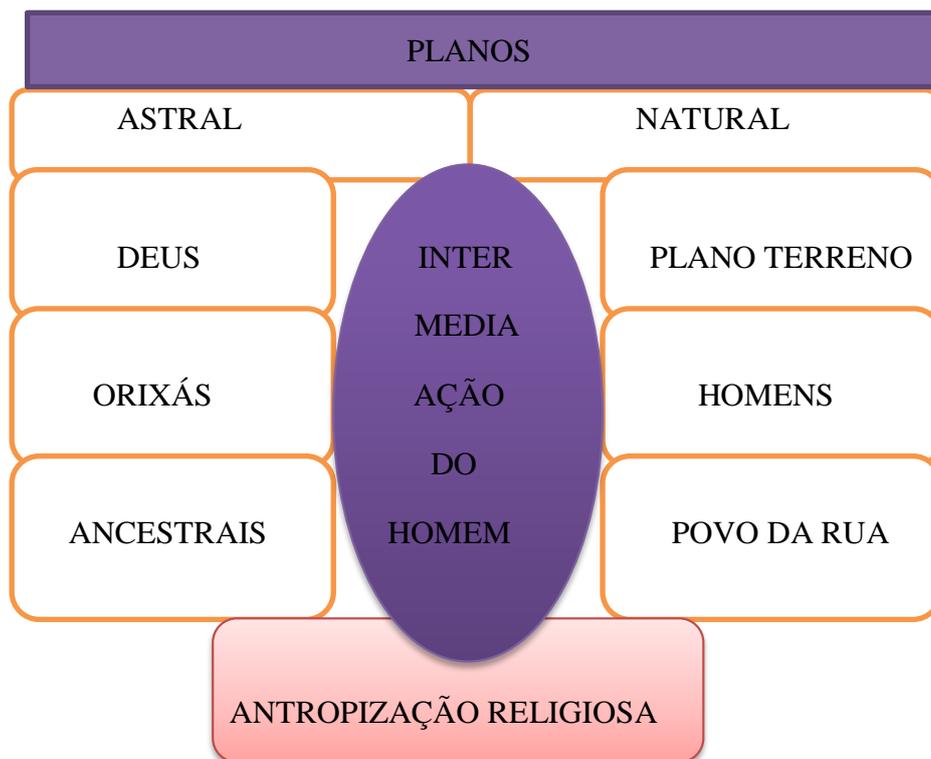
Assim, percebe-se que os orixás são divindades da natureza que ligam o Orum (mundo imaterial e espiritual) ao Aiyê (mundo material), portanto são intermediários entre o Deus Supremo (Olorum) e o mundo terrestre. Entretanto, é característica singular da Umbanda, em seus cultos os orixás não “baixam” nos médiuns, a possessão é feita apenas pelas entidades ancestrais, diferentes de outras vertentes afro-religiosas como o Candomblé.

Agora, por isso que a gente não mistura, porque a África só lida com os orixás, nós temos orixás, mas a gente não paramenta a umbanda, não paramenta, ela respeita. Ela considera que todos nós temos orixás, mas a gente não paramenta e nem entra no salão paramentado de orixá. A Umbanda não tem isso, mas a gente respeita (Mãe Ana Rita).

A Umbanda é considerada uma religião mediúnica, em que seus adeptos servem de veículo para a manifestação das entidades, por isso a palavra *Médium*, meio, significa aquele que faz a mediação. Os adeptos que são médiuns, pois nem todos o são, permitem por meio da incorporação de entidades ou guias espirituais, que as palavras do “mundo espiritual” sejam veiculadas entre os homens.

Toda ritualística da Umbanda tem como um de seus propósitos principais, ajustar a relação entre os mundos natural/profano (Terra) e o sobrenatural/sagrado (Astral), para possibilitar uma conexão entre os homens e os deuses. Dessa forma percebemos que as mensagens do mundo astral, onde habitam os orixás e os ancestrais, só podem chegar até nós mortais no mundo natural. Isto para se fazerem entender, mediante a intermediação do homem, através da utilização de seu corpo físico e de suas faculdades mentais, ou seja, quando ele se torna o canal ou veículo facilitador para reverberação das mensagens que as entidades pretendem comunicar. A esse processo nos atribuímos chamar de *Antropização Religiosa*. Representamos esse conceito no gráfico a seguir:

Quadro 3: Antropização Religiosa



Fonte: Audineia Rodrigues (Elaboração própria)

Nas funções ritualísticas da Umbanda existem algumas que são muito importantes para o desenvolvimento de seus trabalhos ou giras, como por exemplo, os tocadores do tambor, que são chamados de Ogãs ou Abatazeiros. A música possui um significado e simbolismo muito forte nos trabalhos de umbanda, pois também é responsável pela harmonização do local físico/espiritual para um ambiente com boas energias, para os trabalhos fluírem em seu curso normal.

Há os (as) Cambones, que são as pessoas responsáveis pelo auxílio no terreiro, no sentido da paramentação e da proteção da integridade física dos médiuns incorporados. Os médiuns que podem incorporar precisam passar por vários rituais de iniciação, que podem perdurar por anos, antes de ganharem sua “maturidade espiritual”. Assim ficam preparados para trabalhar mediunicamente dando “passes” ou nos momentos de sua incorporação, quando estão dando assistência (consultas) às pessoas que buscam ser atendidas, falar com as entidades em busca da solução de seus problemas, sejam eles de ordem física (doenças), espiritual (problemas de ordem emocional) ou amorosa. O termo *consulta* vem da Medicina, em uma referência ao poder de cura que a Umbanda possui, sendo esta uma cura espiritual.

Segundo Mata e Silva (1978) existem vários tipos de mediunidade na umbanda. A mais importante dentre as outras é a mediunidade de incorporação, que permite que as entidades se manifestem e deem suas mensagens através do corpo do médium. Além dessa mediunidade, existem também as relacionadas à Vidência, à Clarividência e Clariaudiência. No entanto, todas ocupam papéis coadjuvantes nos rituais, porque o ponto culminante dos trabalhos ou seu momento principal ocorre mesmo quando a mecânica de incorporação é acionada, pois todas as pessoas que buscam ser assistidas na Umbanda procuram seus rituais para entrar em contato com essas entidades.

Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustes familiares e amorosos) que afligem a clientela. Ao praticar a caridade não são apenas os clientes favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos (NEGRÃO, 1993, p. 116).

Existem funções não ligadas diretamente ao ritual propriamente dito, como as pessoas que auxiliam na organização da fila de assistência, dão informações sobre dia e horário dos trabalhos realizados na casa, sobre a agenda de atividades fora do período dos rituais, como

programações para arrecadar fundos para manutenção do terreiro (como bingos e festas), ou mesmo campanhas de doações.

Os trabalhos ritualísticos nos terreiros de umbanda geralmente são semanais ou quinzenais. Há terreiros que fazem cerimônias ritualísticas específicas para os Exus, podendo ser mensais ou anuais. Nos terreiros, as portas estão sempre abertas e qualquer pessoa pode assistir seus rituais, uma vez que não são cobrados, entretanto, há exceções quando algum ritual é interno da casa.

Também há raras exceções quanto a terreiros que só permitem a entrada de alguém de fora, mediante convite prévio. Embora a pessoa que deseja assistir a um ritual da umbanda não precise pagar nada, o terreiro precisa de recursos financeiros para manter suas instalações. Por isso as pessoas que são assistidas podem ajudar ou não de forma financeira ou com doações de materiais para manutenção da casa. Já os terreiros que são filiados a uma das Federações de Umbanda pagam uma mensalidade à instituição, em troca de serviços de cidadania, como emissão de documentos, auxílio advocatício entre outros.

Baseada na hierarquia das divindades encontra-se a teogonia umbandista. Nela há a crença em um ser divino e supremo, “Deus”. Abaixo dessa divindade suprema é que se configura a hierarquia das divindades cultuadas na Umbanda: Orixás e abaixo destes, os Ancestrais. E ainda, abaixo destes, em uma ordem genealógica segue-se o panteão de entidades da Umbanda em que, segundo Jorge (2013), os Ancestrais são conhecidos como: Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, Boiadeiros, Marinheiros, Baianos e Ciganos, para citar os mais conhecidos.

Para a Umbanda, todas as pessoas são filhos de Deus e dos orixás simultaneamente. A mediunidade é um “dom” que a pessoa traz consigo antes mesmo de nascer, configurando-se, segundo Jorge (2013), na inserção da crença na reencarnação e no carma das tradições védicas e posteriormente, dos espíritos kardecistas. O compromisso do médium é um sacerdócio, sendo a teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual o motivo condutor da caridade umbandista (p.157: In apud Negrão, 1993).

Em preparação para assumir as designações do sacerdócio que lhe foi traçado antes de nascerem, os médiuns passam por um processo de iniciação, que implica na realização de vários rituais como: feitura de cabeça ou início, amaci, confirmação, abã, oruncó e coroação. Este último é reservado para aqueles que desejam tornarem-se Zeladores de Santo ou trabalhar como

um “cavalo de terreiro”, incorporado com entidades da Umbanda. Em todos esses rituais de iniciação não são utilizados sacrifícios de animais ou rituais de sangue.

A Umbanda também possui seus Sacramentos, tais como nos rituais católicos, religiões pentecostais e de matriz judaico-cristã. São eles: Batismo, Casamentos e Funerais, observando as particularidades de cada ritualística, a diferença principal reside apenas no casamento. Este, no terreiro de umbanda, pode ser feito por qualquer casal, mesmo que não seja adepto da religião. Toda essa ritualística visa o equilíbrio do indivíduo, fazendo que este mantenha uma boa energia/dinâmica com o seu “axé” individual, o axé do sacerdote e o axé da comunidade.

Segundo Prandi (1991, p.103):

Axé é força vital, energia, princípio de vida, forças sagradas dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa sorte e sinônimo de amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais. Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é raiz que vem dos antepassados.

Embora a palavra “axé” tenha seu uso mais frequente no Candomblé, seu conceito também está presente na Umbanda. Segundo Jorge (2013, p.158):

Nos rituais umbandistas tudo contém e veicula axé: as ervas, as flores, as pedras, os charutos, os cachimbos, as palavras do sacerdote, as palavras das entidades, os cânticos, os preceitos e as oferendas realizados, enfim, o ritual todo é um complexo restituidor e dinamizador de axé. Os médiuns, ao passarem pelos vários rituais, estarão mais ajustados com o axé do sacerdote que comanda a casa e também com a comunidade, nesse sentido, o axé é um elemento de homeostasia interna do sistema religioso umbandista.

A umbanda traz para sua teogonia, a cosmovisão de personagens historicamente subalternizados na vida social brasileira e os transporta para um status diferenciado da marginalidade que lhe foi imposta, retirando, por exemplo, o índio e o escravizado da condição de inferioridade, elevando-os para um status de seres espirituais dotados de poder de orientação e auxílio. Para Magnani (1986, p.48):

Ciganos, boiadeiros, pretos-velhos, caboclos, exus, todos esses personagens cujos suportes históricos em vida foram explorados, marginalizados, ocupando os interstícios do sistema, toda a legião dos seres liminares, enfim, são transformados, nos terreiros populares, por um processo de inversão, em heróis dotados de força

espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam.

Nessa prática, também avistamos um processo de antropização social, segundo a lógica atual de sincretismo, onde Ferretti (2013) nos alerta para esse novo sentido, quando diz que mais do que limitar, definir ou ampliar o conceito, antes de tudo, se faz necessário repensá-lo. A Umbanda pode ser configurada dentro de um conceito de Antropização Religiosa, ao absorver o sincretismo das contribuições de várias matrizes culturais e religiosas. Dessa maneira elaborando, a partir dessas contribuições, um campo de múltiplas crenças, visando a produção de uma síntese que reflete no nível religioso de toda sua ritualística, as contradições e a exclusão dos grupos que se tornaram as matrizes de formação do povo brasileiro.

A Umbanda organiza o seu campo de Antropização Religiosa adentrando no espaço da Antropização Mística e Mitológica, pois entre esses seres encontram-se os que podem estar presentes em mais de uma categoria, no sistema místico e mitológico, que formam o imaginário da sociedade brasileira. Ela o faz ao recuperar os personagens subalternizados socialmente na história do Brasil, reinterpretá-los e adequá-los conforme a perspectiva de sua doutrina religiosa, tendo como base fundamental para esse processo, a relação entre seres naturais/seres elevados e seres sobrenaturais/menos elevados. Desta maneira visando reduzir a suposta relação de diferença, seja no plano espiritual ou social.

Podemos citar como exemplo desse processo as informações e deformações que o imaginário popular veicula sobre as entidades do panteão da Umbanda, que pertencem ao plano inferior, como os Exus e Pombas-Gira. No panteão de divindades da umbanda, os exus que têm livre acesso nos terreiros, são aqueles ditos “doutrináveis”. Essa cultura surge quando da aproximação das tradições africanas e o catolicismo no Brasil.

Nessa aproximação os mitos e os ritos associados a essas entidades sofreram reconfigurações e reinterpretções, obedecendo a um processo social intenso, justificado em um discurso preconceituoso, de uma visão de classe média, urbana, baseada no mito da democracia racial. Isto foi instaurado em alguns períodos políticos pelos quais o Brasil passou como: a ditadura Vargas e a ditadura militar. Esse é um período que alguns autores como Prandi (1998) e Jensen (2001) chamam de “o branqueamento ou desafricanização da umbanda”, em que a Umbanda para ser aceita plenamente na sociedade e ganhar o status de “religião genuinamente brasileira”, nega os elementos africanos encontrados em sua cosmovisão.

De igual forma, a diáspora africana não foi apenas uma mudança geográfica da África para o Brasil, mas antes de tudo configurou-se em uma transferência de sistemas sociais e estruturas simbólicas, que precisaram ser ajustadas quando da entrada em contato com outras crenças aqui já praticadas, e ajustadas à vida social vigente no período. Isso nos leva a refletir que essas entidades passaram por um processo de Antropização Social, isto é, foram antropizados de tal forma, que seus aspectos fundamentais foram deformados até mesmo dentro da religião onde são cultuados.

#### 4.5. A Umbanda em terras paraenses: a “Umbandização da Amazônia”

Segundo Campelo (2007), a Amazônia foi vista e visitada por pesquisadores africanistas desde a década de 30, inclusive de outras nacionalidades. Entretanto, eles traziam vagas notícias sobre os cultos afro-religiosos por aqui praticados. Menções eram feitas a respeito do “Batuque” ou “Babassuê”, que se teriam incorporado à tradição local, isto é, à “Pajelança”. Bastide (1985) menciona que em Belém só existiria uma pajelança negra, que se formara em meio ao apogeu do ciclo da borracha com a migração maranhense. (CAMPELO, 2007, p.2).

Os estudos realizados por Leacock & Leacock (1972) marcam o início do olhar antropológico pela afro-religião amazônica, tentando compreender as peculiaridades de um sistema religioso independente. Até então, os sociólogos e antropólogos da região ainda não tinham voltado seu olhar para esta.

Somente na década de 70, Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino inauguram esta linha de pesquisa na Universidade Federal do Pará, então Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, passando a acompanhar mais de perto a matriz religiosa que existia no Pará, a “Mina”, então conhecida pela nomenclatura de “Batuque” (CAMPELO 2007, p. 2).

Dessa forma inicia-se a tradição dos estudos afro-religiosos no Pará. Em Belém, capital paraense, situada ao Norte do país, no perímetro leste da região amazônica, a Umbanda já foi objeto de estudo de alguns pesquisadores, dentre os quais elencamos Furuya (1994), por este estar mais próximo do foco de nossa pesquisa. Ele inicia seus estudos sobre a umbanda, a partir das viagens realizadas por Mário de Andrade por todo o Brasil, junto com sua equipe de pesquisadores, nos anos seguidos a Semana de Arte Moderna que aconteceu em 1922, em São Paulo.

Através dos relatos desses pesquisadores, chamados Folcloristas, pois sua intenção primeira de pesquisa foi gravar as músicas folclóricas ouvidas, tocadas e cantadas nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, um líder de um grupo religioso chamado “Batuque de Santa Bárbara”, que teve as músicas de seus rituais gravadas, informou que a origem daquele nome vinha de Santa Bárbara, que era “a Santa Católica protetora do grupo, que na língua Nagô é chamada de “Barba Çuêra”. Explicou que essa divindade é chamada “Iansã” na “Umbanda (FURUYA, 1994, p.12. In: apud, ALVARENGA, 1950, p. 21) ”. Examinando o relato dessa pesquisa, Furuya (1994) afirma que foi a primeira vez, em termos de referências bibliográficas, que o termo “umbanda” foi utilizado no contexto do Batuque, termo genérico que era utilizado para designar os vários grupos afro-religiosos em Belém, capital do estado do Pará.

Segundo Luca (2003), em Belém a expansão e difusão da Umbanda se deram entre as décadas de 1960 e 1980, quando do *boom* dessa religião, a partir da criação da Federação Umbandista de Belém, em 26 de agosto de 1964, além de outros motivos relacionados ao aspecto sociocultural da cidade. Mesmo não sendo o motivo central, a federação acelerou a expansão dos terreiros, pelo reconhecimento social que ganhou como fruto de seu envolvimento na política local. Posteriormente houve uma cisão na diretoria desta entidade, o que causou um afastamento de suas propostas iniciais. O novo grupo formado a partir dessa separação promovia-se com suporte nas ideias da Nova República.

Desde então a Umbanda praticada em Belém começou a incorporar os conceitos do Sul e Sudeste do país, que começaram a aparecer nas letras das músicas cantadas nas giras. Segundo Furuya (1994), esse fato aconteceu devido ao aumento expressivo do número de publicações de livros com as doutrinas da Umbanda. Essas obras eram escritas por adeptos que se autodenominavam “teólogos de umbanda”. Com essa organização, surge uma “sistematização dos saberes”, que antes circulavam dentro só dos terreiros. Assim, essa sistematização provoca entre outras coisas, a inversão da tradição dos saberes afro-religiosos, que são pautados na oralidade.

Furuya (1994) afirma também que outro aspecto advindo dessa explosão bibliográfica foi a criação de uma “indústria umbandista”, que era encarregada da impressão e distribuição do material produzido. Entretanto, esses fatos não levaram a uma uniformidade da doutrina da Umbanda, devido às especificidades de cada terreiro.

Assim, foram criados os mecanismos para a divulgação dos saberes, mas ao mesmo tempo as condições para a fragmentação deles. Através da indústria bibliográfica surgem

também várias lojas de produtos utilizados nos rituais, como ervas, unguentos, velas, impulsionados pela procura destes, inclusive com a importação das regiões Sul e Sudeste, isso pelo viés de produtos manufaturados.

Em relação às ervas e plantas, como a cidreira, achega-te a mim, comigo ninguém pode, catinga de mulata etc., se fez o caminho inverso pela diversidade desses produtos em nossa região. No bojo dessa industrialização um dos artigos mais vendidos são as estátuas dos caboclos e orixás. Embora não se soubesse ao certo qual a aparência deles, as imagens/estátuas foram fabricadas a partir do imaginário popular de cada entidade. A imagem de Iemanjá, por exemplo, nas estátuas ou pinturas é:

Imagem 10: Como uma mulher linda de cabelos pretos, aparência branca, vestindo roupas de cor azul clara, de pé com as mãos abertas quando quebram as ondas do mar sob um luar noturno. É algo do senso comum que se espalhou por todo o Brasil, pela difusão do quadro e estátuas padronizados (FURUYA, 1994, p. 16).



Fonte: Google imagens (capturado em 16/01/2021)

Furuya (1994), a partir de sua teoria de “Umbandização da Amazônia”, que de modo geral, o conceito compreende os vários cultos que envolvem rituais parecidos ou que pertence à Umbanda, e também para dar conta do fenômeno da expansão e influência da umbanda em Belém na década de 70, classificou alguns tipos de umbanda e adeptos que observou. Os adeptos foram classificados em “ativos e passivos”, isto é, os autodeclarados umbandistas entraram no grupo da “Umbandização Ativa”, por sua forte influência sobre os outros que

pertencem ao grupo da “Umbandização Passiva”, que frequentavam os terreiros, mas não se declararam umbandistas.

Em relação à Umbanda como “modelo” de religião, Furuya (1994) a relacionou em dois tipos de ideais: a que apresenta um sistema doutrinário e uma ritualística complexa, ele chamou de “umbanda sistemática ou completa”. Nesse grupo, dependendo da ênfase que se dá na “doutrina” ou no “ritual”, seguem mais duas linhas: a que dá maior ênfase no sistema dogmático e teológico, foi chamada de “umbanda teórica”; e a que dá maior ênfase na pompa e na teatralidade dos rituais, foi chamada de “umbanda teatral”.

Em outra categoria, Furuya (1994), classificou aqueles que tomam o mínimo necessário de elementos da estrutura da Umbanda para a realização de seus trabalhos. Justificando sua escolha pela simplicidade da missão de caridade, que percorre a doutrina da umbanda. A liturgia praticada por esses adeptos ele chamou de “umbanda simples”. Dentro do conjunto de umbandizações, estão contidos todos esses grupos.

O quadro a seguir traz uma síntese dos tipos de Umbanda mapeados por Furuya (1994):

Quadro 4: Umbandização da Amazônia

UMBANDIZAÇÃO DA AMAZÔNIA			
CLASSIFICAÇÃO DA UMBANDA EM BELÉM NA DÉCADA DE 70 E 80			
UMBANDA	SISTEMA TEOLÓGICO	SISTEMA DOGMÁTICO	CLASSIFICAÇÃO
Sistemática ou Completa	Ritualística complexa	Ênfase na doutrina	Umbanda Teórica
	Ritualística com pompa e teatralidade	Ênfase no ritual	Umbanda Teatral
Simple	Mínimo de elementos	Ênfase na caridade	Umbanda Popular
Adeptos			
Ativos	Autodeclarados da Religião Umbanda	Grupo que alcança expansão constante	Grupo coeso
Passivos	Não declarados da Religião Umbanda	Grupo que sofre influência constante	Grupo fluído

Fonte: Furuya (1994), elaborado por Audineia Rodrigues.

Furuya (1994), afirma que os grupos que mais alcançavam expansão eram os da umbanda sistemática, da umbanda passiva e da umbanda popular. Ele também afirma que a umbanda que se desenvolveu em Belém, nesse período, à semelhança do resto do país, também absorveu o processo de antropização social que ocorria em todo o Brasil, respeitando as especificidades da realidade social, cultural e econômica da Amazônia paraense.

O processo de urbanização desordenado e a industrialização também atingiram a região Amazônica, sendo que em nossas terras, aconteceu com especificidades completamente diferentes do resto Brasil. Obedecendo ao caráter regionalista e à representação de certos mitos, como a região mais longínqua e desabitada do país e a única com recursos naturais inesgotáveis, as políticas públicas que se voltaram para a região, foram sempre orientadas em favor de sua “integração” ao restante do país. Entretanto, em sua maioria, dava-se em regime de colonização interna para o benefício externo da região (FURUYA, 1994).

Os discursos existentes no período para justificar essa colonização eram centrados no *continuum* de “uma fonte inesgotável de recursos e riquezas tão grandes, que poderiam sustentar o mundo”. Por essa razão era necessário protegê-la de possíveis invasões estrangeiras que desejassem esses recursos. Assim, criaram-se as políticas voltadas para a “Segurança Nacional em torno da Amazônia” (FURUYA, 1994, p.24).

Por essa época, em função do movimento artístico e literário “Indianismo” surge um dos mitos do panteão da Umbanda: o Caboclo (Ancestral), que é uma das principais categorias de espíritos da Umbanda. Este começa a refletir a imagem do indígena idealizado pelo movimento indianista, isto é, uma romantização do personagem, sem que corresponda ou tenha relação direta com a figura do indígena real. Essa idealização é formada pela região Sul e Sudeste do país e o incorpora ao sistema simbólico da Umbanda praticada lá. Aqui, na Amazônia paraense, segundo Furuya “as massas miscigenadas e os nativos da Amazônia são admitidos no sistema simbólico da Umbanda como algo que existe apenas como: índios que morreram bravamente” (FURUYA, 1994, p. 25).

As mudanças da sociedade ocorridas na Amazônia, após a segunda metade do século XIX vieram em decorrência do “ciclo da borracha”. O discurso do mito dos recursos inesgotáveis e a falta de mão-de-obra promovem uma migração populacional significativa da região Nordeste para a região Amazônica. Gerando assim o surgimento de várias cidades engajadas na riqueza da economia do período gomífero. Belém, dessa maneira, também passa pelo processo de urbanização desordenada que a região Sul e Sudeste passou, quando de sua entrada na era industrial. Em se tratando da afro-religiosidade amazônica, ela está intrinsecamente ligada ao fluxo migratório vindo do estado do Maranhão. A este respeito Furuya (1994, p.25) relata que “O ‘horizonte religioso afro-amazônico’, chamado aqui de ‘cultos afro-amazônicos’, se formou com a difusão da tradição dos cultos afro-brasileiros do

estado do Maranhão; centrando-se nas cidades de toda a região amazônica, entre o final do século XIX e início do século XX.”

Em Belém, segundo Leacock & Leacock (In: apud FURUYA, p.26), os afro-religiosos que se constituem no presente, foram introduzidos a partir do Maranhão, no início do século XX, com destaque para o “Terreiro da Turquia”, fundado em 1899, em São Luís, por Dona Anastácia, que veio à Belém para o desenvolvimento da afro-religiosidade. Com ela a cidade toma conhecimento de um grupo de entidades chamado de “turcos”, liderados pelo “Rei da Turquia”.

Essa tradição de entidades turcas vai ser difundida pela Amazônia, junto com a tradição centrada em Caxias e Codó, cidades ao leste do Maranhão, de onde se incorporaria também a tradição dos “Vaqueiros”, de “Tambor da Mata” e o “Povo de Légua”. Todas essas tradições encontram em Belém a “Pajelança”, que já era praticada pela população. Dessa forma, ambas as tradições são incorporadas umas nas outras de maneira que deram origem ao panteão de espíritos possesores da Umbanda.

No período do pós-guerra, da I Guerra Mundial, o fluxo de migração para Belém foi principalmente de pessoas vindas do interior do estado do Pará. Sua migração é fruto da ocupação profissional no interior, ser baseada no “agro extrativismo caboclo”, em que o nativo (caboclo, ribeirinho) retira da terra o necessário para sua subsistência.

A implantação dos grandes projetos de integração da Amazônia, como a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), e as áreas de terras demarcadas protegidas por lei, que chegaram no bojo dessas políticas de proteção, integração e habitação, acabam por atingir essa parcela da população que se vê obrigada a migrar para a cidade. No entanto, essa migração não lhe ofereceu outra ocupação profissional garantida e, para se ter um certo conforto é necessário ter dinheiro. Dessa forma, os migrantes são obrigados a mudar-se para o único lugar que lhes restou, as periferias. Assim percebe-se que a “integração” da região amazônica acaba por negar a “integração por completo” dessa significativa parcela população na sociedade.

Segundo Miranda; Mitschein & Paraense (1989, p.23), essa população que também incluía os negros, privada de políticas públicas em seu favor, passa por um processo de “proletarização passiva”, em que a exclusão do mercado formal de trabalho as obriga a se estabelecerem nas periferias e favelas das cidades, configurando-se no processo de urbanização da Amazônia. Justamente para atender essa camada da sociedade que a Umbanda surge como

alternativa para a resolução de seus muitos problemas, principalmente de saúde física, espiritual e amoroso, apelando para o panteão de entidades da Umbanda na esperança de resolução desses problemas e uma qualidade de vida melhor.

Os espíritos do horizonte afro-religioso amazônico, entretanto, não possuíam um “status” definido no mundo espiritual da Umbanda. Isto é, como a ritualística da Umbanda é gerada em torno da relação íntima com cada espírito ou entidade, e para manutenção dessa relação é necessário conservar os ritos condizentes com tais espíritos. Dentro da doutrina da Umbanda foram aceitas modificações para integração da cultura de cada região do país.

Assim a tradição religiosa umbandista formada na Amazônia difere da tradição sulista, pois acrescida dos aspectos de regionalização, formou-se, segundo Furuya (1994, p.36) uma “Amazonização da Umbanda”, através da utilização de rituais já existentes na região como os de Linha de Cura, oriundos da Pajelança<sup>6</sup> e entidades da Mina paraense.<sup>7</sup>

Dessa forma, a Umbanda nos moldes das práticas que existem na atualidade, foi introduzida em Belém, segundo Azevedo (2014), na década de 30 por Mãe Maria Aguiar, quando de sua volta do Rio de Janeiro, onde tomou conhecimento da Umbanda. Na capital paraense Mãe Maria Aguiar difundiu as práticas que aprendera no Rio, com as adaptações regionalistas necessárias para maior compreensão da ritualística e expansão dessa religião em Belém.

#### 4.6 Estudo antrópico da Umbanda em Castanhal

Segundo Barros (2008), a característica mais marcante de uma cidade é a diversidade, que por sua vez a torna um lugar de encontro das relações sociais, capitalistas, de ordem familiar e da ciência com a religião. Em se tratando de espaço físico, os centros bem construídos convivem com as periferias em um ir e vir constante, marcado por relações impessoais. Porém, também é um lugar onde há “convivência entre pobres e ricos, velhos e jovens, mendigos e

---

<sup>6</sup> Pajelança são saberes herdados da cultura indígena, combinados por um vasto e complexo entrecruzamentos de práticas de curas, danças, cânticos, rituais e códigos específicos de comunicação com divindades das florestas, espíritos de animais, visagens e seres encantados. Todo um arcabouço de conhecimentos praticados por pessoas que possuem o dom da mediunidade para lidar com essas forças (PEREIRA, 2019, p.7).

<sup>7</sup> Mina paraense – Segundo Ferreti (1985), “mina deriva do Forte de São Jorge da Mina, atual República de Gana, um dos antigos empórios portugueses de escravos na África Ocidental” (p.10). A população negra desta região que chegou ao Brasil como escravizada da colônia portuguesa, trouxe consigo toda sua ancestralidade cultural e religiosa. “No estado do Maranhão estes negros fundaram duas casas *mater*: a Casa das Minas – de tradição Jejê – e a Casa Nagô – com influência da tradição Nagô” (Luca, 2014, p.158). Dessas Casas, Pais e Mães de Santo feitos na Mina ou Tambor de Mina, foram responsáveis por multiplicarem a prática e os conhecimentos dessa religião em outros lugares, como no estado do Pará (FERRETI,1985).

doutores, católicos e protestantes, ateus e macumbeiros” (BARROS, 2008, p.56). Assim, a cidade pode ser configurada, construída, interpretada, analisada e vivida, através de todas essas relações pessoais ou impessoais, inclusive a partir da religião.

Segundo dados do IBGE (2015), a origem do município de Castanhal, cidade situada ao nordeste do estado do Pará, é atribuída a um povoamento de colonos e imigrantes nordestinos, principalmente do Ceará. O desenvolvimento do seu núcleo de povoado para Vila deu-se a partir da construção da estrada de ferro Belém-Bragança, autorizada pelo governador da Província do Pará, Augusto Montenegro.

Em 1885 os trilhos chegaram à localidade do Itaqui, às proximidades da atual Vila do Apeú. Um dos grandes responsáveis por essa obra foi o coronel Antônio de Souza Leal, que chegou ao Pará junto com o fluxo migratório do Nordeste brasileiro para Castanhal. A obra acontecia 76 anos após a proclamação da Adesão do Pará à Independência do Brasil e cinco meses antes da Proclamação da República.

A conclusão da estrada de ferro, que aconteceu em 01/12/1900, ainda na Primeira República (1889-1930), foi algo que beneficiou não só o então povoado de Castanhal, mas grande parte da população paraense. Em 15 de agosto de 1889, a Vila de Castanhal foi criada oficialmente e, através de um decreto assinado pelo Interventor Federal no Pará, Magalhães Barata, a Vila transformou-se em Município, no dia 28 de janeiro de 1932 (ASCOM-PMC, 2018).

Segundo dados do IBGE (2019), atualmente Castanhal faz parte da Região Metropolitana de Belém, distante 72 km da capital. Conta com uma população de 200.793 habitantes. É cortada pela BR 316 (Belém-Brasília), e também é conhecida como “Cidade Modelo”, por sua urbanização a princípio ter sido concebida de forma ordenada e com planejamento.

É um município polo de distribuição de bens de consumo e agropecuários, tendo sua principal atividade econômica voltada para esses setores. Tem alguns pontos turísticos como praças e igrejas históricas, e também é conhecida por seus inúmeros balneários e igarapés. É um povo de forte sentimento religioso, fato que fica evidente logo na entrada da cidade, onde se é recebido por uma réplica da estátua do Cristo Redentor.

Imagem: 11 – Réplica da estátua do Cristo Redentor na entrada do município de Castanhal



Fonte: [www.castanhal.pa.gov.br](http://www.castanhal.pa.gov.br) (capturado em 02/02/2021).

Em relação a sua religiosidade, segundo o censo do IBGE (2010), foram registradas apenas 104 pessoas declaradas afro-religiosas. Destas, 28 se declararam adeptas do Candomblé e 75 adeptos da Umbanda. Dez anos depois, esses dados precisam ser atualizados, mas necessitamos aguardar o resultado do próximo censo oficial. Entretanto, em nossas observações nos lócus da pesquisa, podemos dizer que esses dados estão extremamente defasados, em decorrência da perseguição de algumas igrejas evangélicas e o racismo religioso, que são os principais fatores para esse número reduzido de pessoas que se autodeclaram pertencentes às religiões de matriz africana.

Atualmente a cidade conta com treze terreiros de Umbanda em funcionamento regular. Havia muitos outros terreiros, porém situações como morte dos dirigentes da casa, mudança de localidade, mudança de religião dos familiares do sacerdote de Umbanda, após sua morte, entre outros fatores, estão relacionadas à causa do fechamento de muitos terreiros.

Adentramos agora nos lócus de nosso estudo, em que estaremos nos referindo à afro-religiosidade como território, a partir do conceito elaborado por Rafestain (1993), geógrafo que entende Território não só como um espaço, mas acima de tudo, como um lugar de conflito, de relações de poderes e das tensões resultantes das diversas relações sociais estabelecidas entre humanos.

A escolha desse autor se deu por entendermos que a afro-religiosidade, por todo processo histórico cultural de intolerância que sofreu e vem sofrendo constantemente, torna-se não só o

território descrito nos apontamentos de Rafestain, bem como um dos segmentos que permanecem à margem da sociedade pela vasta cortina de invisibilidade que lhe é imposta.

Segundo Halbwachs (1990), os vários grupos que compõem a sociedade estão naturalmente ligados a um lugar, porque sua proximidade neste espaço físico favorece a criação das relações sociais. Pequenos grupos ou pequenas sociedades são formados quando de sua reunião em uma mesma região do espaço.

De acordo com Ingold (2012), no entanto, isso não é uma prerrogativa só de humanos, e sim de uma ideologia antropocêntrica. Esta busca nega as condições materiais e o fluxo da vida, que constituem todos os seres que habitam o mundo-ambiente, “pelas dicotomias entre percepções e representações de corpo e mente, mente e ambiente e indivíduo e sociedade, impostas na modernidade” (INGOLD, 2012, p.9).

Nesta perspectiva elencamos a cosmovisão da Umbanda como ponto de partida em nossa procura pelos saberes que circulam dentro dos lócus da pesquisa, o Terreiro Nanã Buruquê e o Terreiro do Século XIX e as possíveis antropizações advindas deles. Essa escolha foi feita a partir das observações que fizemos no Terreiro de Mina e Umbanda Nanã Buruquê e em outro local de culto umbandista, que embora tenha nos recebido como pesquisadores da afro-religiosidade e permitido nossas observações no local, não concedeu permissão para divulgação de seu verdadeiro nome. Desse modo, então, recebendo a denominação fictícia de Terreiro do Século XIX.

Situamos nossas observações com alguns instrumentos etnográficos, a partir do conceito de descrição densa, cunhado por Geertz (2008), que segundo ele essa prática se dá a partir da tentativa de “Ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos ou não como os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (GEERTZ, 2008, p.7).

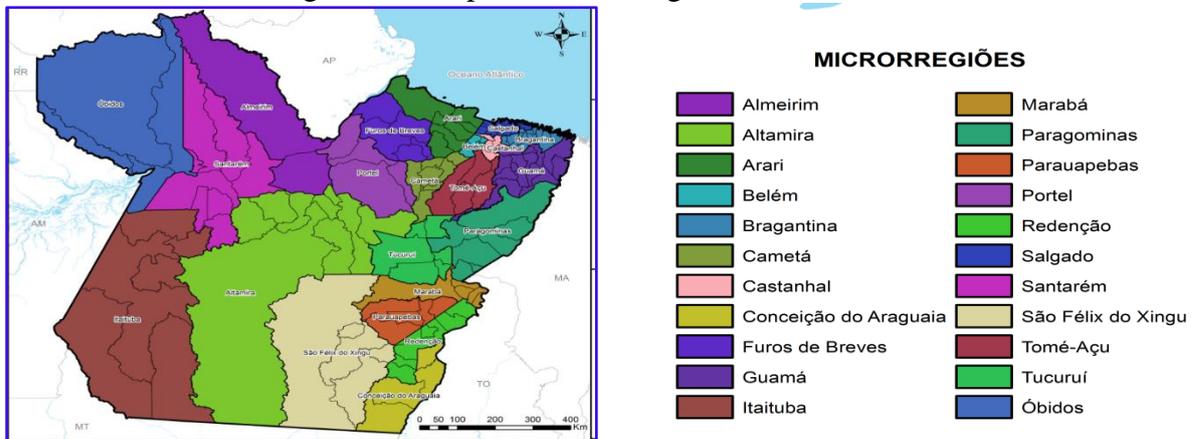
Na rotina diária do Terreiro Nanã Buruquê os rituais acontecem semanalmente, sempre às quartas-feiras, no horário de 19:00h às 22:00h. Ao contrário de todos os outros terreiros da cidade de Castanhal, este está localizado no centro da cidade há 37 anos. Durante a semana, Mãe Ana Rita de Nanã, Yalorixá do terreiro, tem uma rotina intensa de trabalhos assistenciais, apesar de seus 74 anos, como ela afirma na transcrição de um dos trechos das muitas entrevistas, que concedeu gentilmente para essa pesquisa:

Olha, eu trabalho muito! Tem dias de eu acordar seis horas da manhã para atender pessoas! Chega gente de tudo quanto é lugar! E como é a minha missão, eu faço de

bom coração, porque as pessoas quando vêm aqui estão precisando de uma palavra amiga! Às vezes só precisam desabafar! (Mãe Ana Rita, abril, 2019).

Ela é procurada não só por pessoas do município de Castanhal, onde seu terreiro é referência da religião Umbanda, mas também por pessoas das Microrregiões do Nordeste do estado do Pará, bem como por pessoas de outros estados.

Imagem 12: Mapa das microrregiões do estado do Pará



Fonte: IBGE, 2016

Em nossas observações da rotina diária do Terreiro Nanã Buruquê, quando nos era permitido por Mãe Ana Rita, percebemos que ela dá assistência gratuita todos os dias da semana, e mesmo aos finais de semana, se o caso for de urgência. Começa os atendimentos logo cedo, pela manhã. O fluxo de pessoas circulando no terreiro para consultas não chega a ser intenso, mas possui certa regularidade diária.

Imagem: 13 – Mãe Ana Rita fazendo atendimento assistencial



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Além dos trabalhos de assistência, Mãe Ana Rita ainda mantém regularmente, um centro espírita, sem nome pré-estabelecido que fica localizado em um salão atrás (no quintal) do seu terreiro. As seções de mesa espírita ocorrem toda segunda-feira no horário de 19:00h às 21:00h.

Imagem 14: Prédio no quintal do Terreiro Nanã Buruquê, onde funciona o centro espírita



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Atualmente ela conta apenas com uma filha de santo, que frequenta regularmente o terreiro e é a segunda pessoa no comando do terreiro. Uma filha de santo é uma pessoa que já foi iniciada na religião, que cuida do Terreiro e que um dia poderá fundar o seu próprio Terreiro, além de ser a encarregada de preparar as comidas ritualísticas da Umbanda. Esta função na Umbanda é chamada de Mãe ou Pai Pequena (o). A Mãe Pequena pode ser encontrada todas as terças e quartas-feiras no terreiro, realizando sua preparação ritualística de desenvolvimento mediúnico.

Nessa preparação, além da aprendizagem do uso das ervas, orações, dos cânticos das giras, é também a responsável direta pela limpeza e conservação de espaço físico do terreiro, assim como, pela entrada de materiais envolvidos nos rituais realizados no Terreiro. Objetos como velas, flores, frutas, todas as pessoas podem levar para os fins que pretendem no Terreiro. Entretanto, há certos tipos de ervas que somente a Mãe Pequena é autorizada a manusear, desde o momento de sua compra na feira até o momento de sua chegada ao Terreiro, onde pode ser manuseada por ambas, ela mesma ou Mãe Ana Rita.

Não existem Cambones “oficiais” (há duas em formação) e nem Abatazeiros atualmente no Terreiro. Cambone é um médium que participa nas giras de assistência como um auxiliar das entidades, que se encontram em terra naquele momento, isto é, as entidades que baixam no

Terreiro. Quem faz a assistência nos rituais e nas giras é a própria Mãe Pequena, quando Mãe Ana Rita está incorporada ou vice-versa. Quando ambas estão incorporadas, essa assistência é feita pela filha biológica de Mãe Ana Rita e também por alguns adeptos que frequentam mais rotineiramente o terreiro. Esses adeptos também ajudam na organização da fila para quem deseja tomar “passe” e ser atendido pela entidade que estiver incorporada em Mãe Ana Rita. A Mãe Pequena ainda não faz esse tipo de atendimento (consulta).

Mãe Ana Rita é rígida nos códigos da doutrina que segue na Umbanda, não permitindo o uso de bebidas alcóolicas para ingestão, apenas para uso externo, assim como não permite o uso de cigarros, charutos ou cachimbos nos rituais. Nem mesmo em cerimônias especiais, como as festas que promove anualmente para sua entidade de cabeça, Nanã Buruquê, os Erês e Exus. Esta última acontece rigorosamente uma única vez no ano.

Imagem: 15 – Oferenda para a Festa do Erês



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem 16: Mãe Ana Rita e a Orixá Nanã Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues Arquivo pessoal

Imagem: 17 – Oferenda para Exu.



Fonte: Audineia Rodrigues Arquivo pessoal

Mãe Ana Rita prima muito pela discrição em todos os aspectos da ritualística dos trabalhos em seu Terreiro. Mesmo quando está incorporada costuma dar consulta em um espaço reservado dentro do terreiro. Algo parecido com um confessionário da Igreja Católica, pelo tamanho do espaço.

Imagem: 18 – Local de atendimento das entidades do Terreiro Nanã Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem: 19 – Detalhe do local de atendimento



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Todas as funções descritas até aqui são frutos da rotina diária e semanal do Terreiro. Nesses momentos, foram raras as vezes que presenciamos Mãe Ana Rita dar alguma voz de comando para ensinar qualquer uma delas, a não ser um “...vem aqui ver como se faz...”. Dessa forma, podemos situar esses saberes na teoria da educação intercultural cunhado por Oliveira (2015), a partir do conceito de círculos de cultura adotado por Freire (1991), em que essa autora valoriza e respeita as diferenças culturais e os saberes de experiência, que os sujeitos trazem consigo ao não promover uma dicotomização entre cultura, conhecimento e poder.

Desta forma podemos inferir que a valorização das experiências vividas pelo sujeito, pode transformar-se em um instrumento pedagógico, capaz de promover sua aprendizagem com maior qualidade e rapidez que os métodos tradicionais de ensino. Isto porque, seu processo de ensino aprendizagem foi gerado da “experiência próxima”, conceito cunhado por Geertz (1997, In: apud FERNANDES; FERNANDES, 2015), em que os autores fazem uma distinção entre saberes e conhecimento. Este último, por estar ligado intrinsecamente à ciência, promove um distanciamento entre sujeito e objeto. Enquanto o “saber” exige a maior participação do sujeito na apreensão do objeto, envolvendo o corpo e seus sentidos: sabor, paladar, cheiro, gosto, no processo de ensino/aprendizagem (FERNANDES, FERNANDES, 2015,).

De igual forma, acreditamos poder situar esses saberes dentro das teorias da interdisciplinaridade, na medida em que pertencem ao universo do fazer. Segundo Fazenda (2003) um dos fundamentos de uma atitude ou prática interdisciplinar encontra-se na análise de memória, não só a memória escrita, feita por livros, mas também a memória vivida, no livre exercício do aprender, sobre aquilo que foi ou parece ter sido mais significativo ao ponto de tornar-se inesquecível ou inesgotável.

Assim, faremos a seguir um quadro dos saberes que conseguimos identificar como circulantes na rotina diária dos Terreiros Nanã Buruquê e o Terreiro do Século XIX. Nesse quadro representamos o tipo de saber, ao que esse saber pode ser relacionado a partir das observações feitas nos lócus da pesquisa, em que tipo de antropização pode ser enquadrado e a origem étnica desses saberes.

Quadro 5: Quadro de Saberes e Antropizações

SABER	RELACIONADO À/AO	ANTROPIZAÇÃO	MATRIZ
Proatividade	Sentido Organizacional	Social	Africana/Cristã/ Espírita/Indígena
Defesa Inata	Instinto de Defesa Animismo	Social/ Religiosa	Africana/Indígena
Aconselhamento	Moral/Ética/ Valores	Religiosa	Africana/Cristã/ Espírita/Indígena
Passe	Troca de Energia/ Religiosidade	Religiosa/ Mística	Africana/Cristã/ Indígena
Iniciação	Religiosidade	Religiosa	Africana
Respeito	Moral/Ética Valores	Social/ Religiosa	Africana/Cristã/ Espírita/Indígena
Autoridade	Poder/ Ancestralidade	Social/ Religiosa	Africana/Indígena

Fonte: Audineia Rodrigues (Elaboração própria, baseada nas observações diárias feitas no Terreiro Nanã Buruquê e Fernandes e Fernandes, 2015).

Na rotina diária dos terreiros, circulam vários saberes ligados à prática ritualística da religião. Como por exemplo, valores morais e éticos, narrativas místicas, saberes ancestrais dos encantados, fundamentos que são preservados pelo segredo religioso, fórmulas e receitas variadas, provenientes da tradição histórica da Umbanda e da sabedoria do dirigente da casa, aprendida ao longo de sua experiência como sacerdote responsável pelo desenvolvimento espiritual da casa.

Embora na Umbanda exista literatura escrita sobre sua doutrina, normas e condutas, esses saberes são transmitidos pela oralidade na rotina diária do terreiro. Os mais experientes orientam os mais novos e todos precisam de sua memória para apreensão e guarda desses saberes, em especial os que envolvem o processo de desenvolvimento mediúcnico. Nesse ir e vir de aprendizagens desses saberes, compete aos mais antigos o encargo de ensinar os mais jovens, por serem dotados da sabedoria que advém do tempo de sacerdócio no terreiro.

Esta sabedoria está mutuamente ligada à vida espiritual do sacerdote, isto é, ao mesmo tempo em que é considerada fruto, também é semente para o desenvolvimento espiritual, sendo

o fio condutor que dá acesso aos adeptos à outra atitude diante da vida e da religião. Entre as oralidades da memória coletiva dos saberes circulantes no terreiro, a experiência configura-se como fundamental para se adquirir sabedoria, pois esta é construída na prática religiosa ao longo do tempo, principalmente nos rituais de iniciação, que acontecem de modo processual, na experiência diária, sob a observação atenta da mãe ou pai de santo e controle dos guias espirituais.

Essa supervisão feita de muito perto pelo pai ou mãe de santo ratifica-se na categoria dos saberes do respeito e da autoridade existente dentro dos Terreiros. A relação de autoridade não é fundamentada no domínio e sim no respeito mútuo e no diálogo, que é utilizado para resolução das tensões naturais do dia-a-dia de um Terreiro. Este saber é, portanto, o responsável pela regulamentação do comportamento no cotidiano do terreiro e das leis da casa.

Assim, os adeptos ou iniciados adentram no saber da proatividade, pois geralmente os pormenores em relação a horários e regras de condutas estipulados pelo responsável da casa não costumam ser fixados em cartazes nas paredes dos Terreiros ou serem repetidos por alguém sem necessidade. Quando se faz necessário é feito pela Mãe Pequena, que tem acesso a formas diferenciadas de saber, por ser a próxima na linha sucessória do terreiro.

A defesa inata, que é um estímulo rápido de defesa do corpo humano em situações de perigo da integridade física, mesmo que não seja proposital está relacionada à segurança dos médiuns durante a incorporação. Aqueles que ainda não têm o domínio do seu corpo, nesses momentos dependem da agilidade e força de seus irmãos, para que sua integridade física seja protegida em casos de quedas ou giros fortemente impulsionados, gerando uma relação de confiança e amor fraterno dentro da religião. Esse saber de defesa inata foi um aspecto percebido somente no Terreiro do Século XIX. No Terreiro Nanã Buruquê, as giras são mais tranquilas e os médiuns presentes no recinto não incorporam dessa forma.

Embora Mãe Ana Rita, como já citado, não use voz de comando, salvo raros momentos e, esses dentro de sua residência, todos esses saberes circulam dentro do terreiro através de mensagens sublimares, em prol de um desenvolvimento tranquilo e harmonioso na ritualística dos trabalhos desenvolvidos no Terreiro. Assim, percebemos que esses saberes são adquiridos nas vivências da rotina diária da casa, isto é, segundo o *modus operandi* da dinâmica de funcionamento do Terreiro.

Segundo Fernandes; Fernandes (2015), quando a aprendizagem é construída a partir do caráter ritual e cíclico do saber, quando este não é especializado ou profissionalizado, adquirido

a partir do processo de construção do cotidiano – rito, concomitantemente com as manifestações da expressão humana visualidade/plasticidade, música, dança, adereços/adornos, pinturas, comidas etc. – pode-se observar “a reiteração do ver e agir, reforçando-se a consecução corpo/ação, sentir/agir, operação em que a memória é determinante para a efetivação de habilidades por partes dos usuários da cultura” (FERNANDES; FERNANDES, 2015, p.140). Esse saber que se aprende sentindo é de fundamental importância para a liturgia da Umbanda e o desenvolvimento mediúnico dos adeptos que pretendem adentrar no mundo das entidades do panteão desta religião.

A doutrina religiosa da Umbanda intermedia a incorporação de entidades espirituais para a realização de um trabalho, seja ele da demanda que for. Segundo Birman (1985) há uma interpenetração entre o mundo natural (material) e o mundo astral (espiritual), onde o espaço torna-se sagrado na medida em que o plano espiritual passa a interferir e influenciar nas coisas da matéria, ou em outras palavras, uma Antropização Religiosa. Portanto, quando estivermos nos referindo ao Terreiro será como:

Um espaço social, místico, sagrado e simbólico, em que a natureza e os fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É nesse espaço que se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos da tradição religiosa afro-brasileira umbanda (BARROS, 2008, p. 56).

As religiões, incluindo as de matriz africana, fazem parte e estão incorporadas como instituições reconhecidas no cotidiano da vida urbana das cidades brasileiras. Em Castanhal, essa realidade não é diferente das outras localidades do Brasil.

Eu moro no centro de Castanhal, ao lado do IASEP, que é muito conhecido! Se alguém quiser fazer uma visita ao centro, nós estamos lá prontos e dispostos a estender a mão! (Mãe Ana Rita de Nanã, março, 2019).

No espaço entre o muro do IASEP, que é a secretaria de governo do Estado do Pará, responsável pela assistência à saúde dos funcionários públicos estaduais, e a residência de Mãe Ana Rita encontra-se um caminho de cimento com meio metro de largura, por quinze metros de comprimento, que leva até o Terreiro Nanã Buruquê. A frieza do cimento é quebrada pelas flores coloridas que foram cuidadosamente encrustadas na parede do muro ao longo do caminho, conforme imagens a seguir:

Imagem 20: Espaço entre o muro do IASEP e o Terreiro Nanã Buruquê



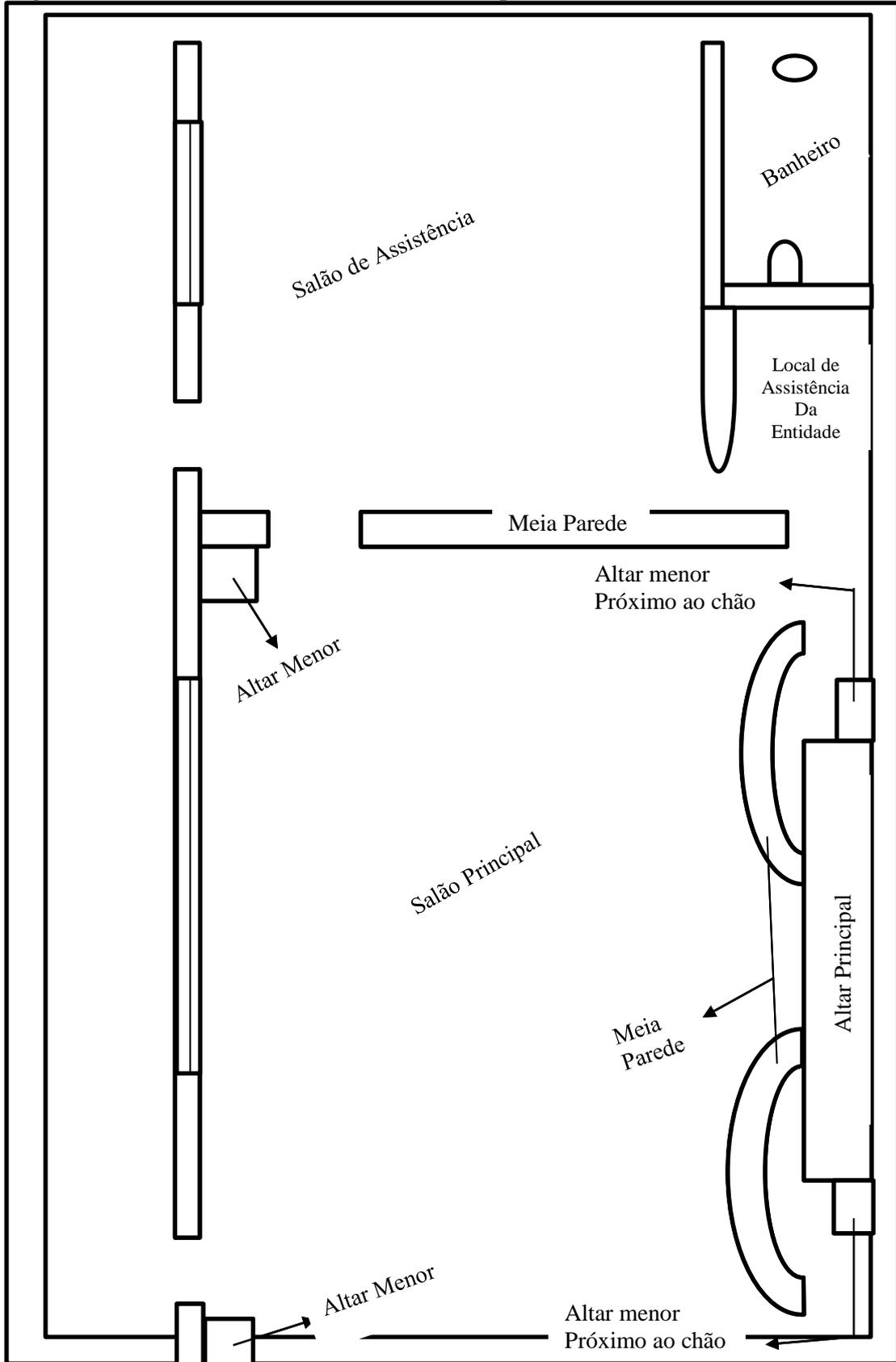
Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem: 21 - Corredor de acesso ao terreiro Nanã Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo Pessoal)

Imagem 22: Planta baixa do Terreiro Nanã Buruquê.



Fonte: Audineia Rodrigues (Elaboração própria).

Do lado direito ao término da residência de Mãe Ana Rita, o visitante deparara-se com o Terreiro, que pode ser acessado por duas portas, que geralmente estão abertas. A primeira porta dá acesso ao salão principal do Terreiro, onde acontecem as giras. A segunda dá acesso à sala de assistência, onde o público fica acomodado para assistir as giras.

Imagem 23: Porta do salão Principal e porta do salão de assistência.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

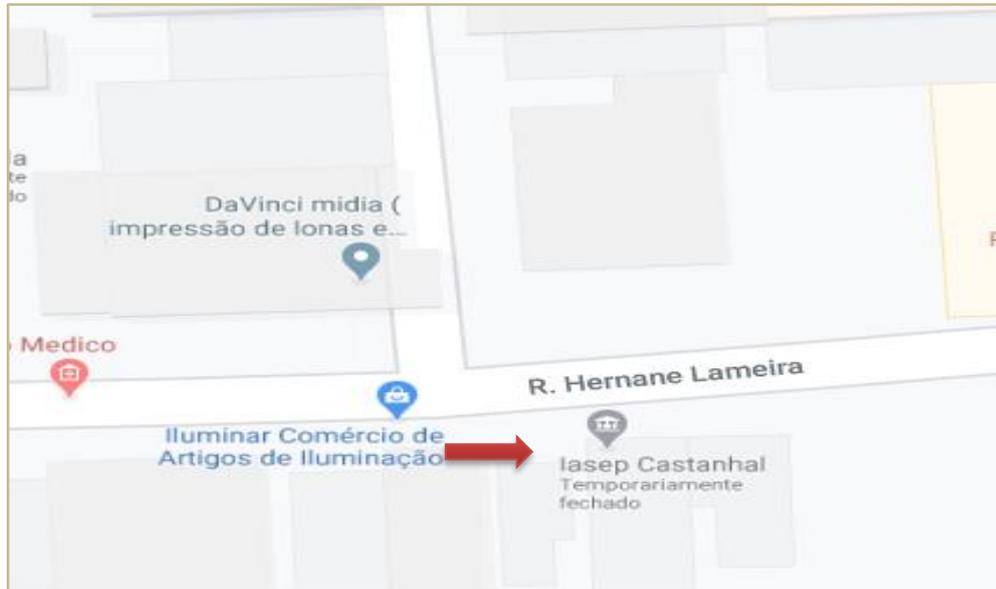
O caminho das flores dá acesso ao Terreiro, que por sua vez torna-se outra realidade. Segundo Eliade (1993), para os adeptos da Umbanda constitui-se em um ponto fixo, como se fosse o centro do mundo. A ideia de espaço sagrado está diretamente relacionada à ideia de repetição da “hierofania que consagrou esse espaço, transfigurando-o, isolando-o do espaço profano à sua volta” (ELIADE, 1993, p. 295).

A meu ver o terreiro é um espaço de encontro consigo mesmo, e de saber a sua missão, de desenvolver-se espiritualmente, é um encontro com o outro, que vem de diferentes experiências, diferentes histórias que são unidas por uma mesma situação. Costuma-se dizer que dentro dessa espiritualidade, nós nos encontramos, nós vamos para o terreiro ou pelo amor ou pela dor (informante D. M, entrevista em 13/01/2020).

Dessa forma percebemos que, além de um espaço sagrado, o terreiro também pode ser um lugar assimilado como local de vida, de reunião, de participação, de sociabilidade, um

espaço idealizado, divinizado, onde o adepto da Umbanda pode comunicar-se com suas entidades e desenvolver relações de antropização social, ambiental, mística e mitológicas para além do mundo físico e religioso.

Imagem: 24 - Mapa da localização do terreiro Nanã Buruquê



Fonte: Google Maps, 2020

Dentro das cidades, entretanto, os terreiros têm uma peculiaridade curiosa. Diferente das Igrejas Católica ou Evangélica, que quase sempre ocupam lugar de destaque na paisagem urbana, sobretudo com seus templos centrais, os terreiros são difíceis de serem achados e quase sempre se encontram nas periferias da cidade. Esse fenômeno pode abrigar dois fatos: primeiro por motivo de segurança, pois com o histórico de intolerância e violência que sempre sofreram, muitas vezes os terreiros são erguidos em bairros distantes do Centro, onde o fluxo de moradores é mais propenso a aceitar a sua ritualística e, em troca dos favores prestados à comunidade, esta acaba por fornecer uma rede de proteção.

O outro fato seria relativo ao lugar social que a Umbanda ocupa na sociedade, constantemente colocada à margem, sem o “status” de religião, e sim de seita, que precisaria ser subalterna às outras religiões para não “incomodar”, não ser incomodada e não sofrer as “consequências” desse incômodo. Esse status está diretamente relacionado à falta de conhecimento do imaginário popular sobre as doutrinas e a ritualística da Umbanda. Por esse motivo, sempre que Mãe Ana Rita é chamada para participar de eventos nas comunidades de Castanhal ou regiões circunvizinhas, ela faz questão de esclarecê-lo, como podemos observar

na sua fala de abertura em uma feira sobre Religião na Agrovila Bacabal, situada na Rodovia PA Castanhal Terra-Alta, no Km 19:

A Umbanda não tem nada daquilo que falam: é feitiçaria! É bruxaria! Não existe isso na Umbanda! A Umbanda tem religiosidade, tem respeito, tem amor, tem a caridade em primeiro lugar! (Mãe Ana Rita, fala gravada em uma escola na Agrovila do Bacabal, quando compôs a Mesa do evento representando a Umbanda, em 20/12/2019).

Embora a Constituição Brasileira em seu Artigo 5º garanta igualdade e liberdade a todos, reforçados no inciso VI, onde se garante também liberdade de adoração e o livre exercício dos cultos religiosos, realmente não é isso que vemos no caso das religiões de matriz africana. Basta acompanharmos as notícias diárias dos jornais de maior alcance no país, para percebermos as atrocidades que são cometidas diariamente contra os adeptos declarados da religiosidade africana. Percebemos isso na fala de Mãe Ana Rita e de nossa informante M. N., bem como suas angústias e descontentamento por essas situações constrangedoras de preconceito e intolerância, que ocorrem diariamente para quem é adepto de religião de matriz africana, pela falta de conhecimento e de respeito pelo que é sagrado ao outro:

Eu aconselho às pessoas que não conhecem, que criticam, que condenam, que não têm conhecimento, que vá! Que tire um tempinho, que seja só para ver como funciona aqui! Que não é tudo isso que as pessoas comentam, porque tem os que tiram dinheiro de alguém, tem os que tiram a esperança, tiram a fé, enfim, tem muita gente assim, mas não é só na Umbanda! Literalmente é no nosso convívio do nosso dia a dia, e eu vou dizer para você que esse Terreiro aqui em Castanhal tem quase 40 anos. Se ele fosse reconhecido, com certeza teria muitas pessoas que abririam mão de outras coisas para investir em mais conhecimento e vim buscar mais paz. Porque o mais importante na nossa vida é a saúde, Deus em primeiro lugar e a nossa saúde, porque com saúde a gente vai conseguindo, a gente vai vencendo! Então é isso, sabe! A Umbanda pra mim é uma religião sim, tem que ser respeitada! Tem que ser reconhecida. Tem que tirar esse preconceito do coração das pessoas por que, oh coisa triste é você ver a pessoa, nunca foi, aí fala: aquela mulher ali é macumbeira! (Informante M. N. entrevista em 20/01/2020).

Embora a Umbanda não necessite de um templo com as características das outras religiões, pois segundo Silva (1995, p.174), um terreiro, “caracteriza-se por incorporar em sua lógica de divisão do espaço físico, inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério e ao segredo e, principalmente, ao poder religioso”. O interessante a ser notado neste aspecto é que essa mesma sociedade que lhe dá o status de subalterna, utiliza-se de seus benefícios quando lhe é conveniente, sob a cortina de invisibilidade que lhe impõe.

Eu conheci muitas pessoas, muitos empresários no início de suas carreiras, quando estavam na pior. Ajudei muita gente. Alguns são gratos e me ajudam até hoje. Outros mal me cumprimentam quando passam aqui na rua e eu estou sentada aqui na minha porta. Matei a fome de muita gente e tem uns que fingem que não me conhecem. Mas não tem nada não! Mais tem Deus para me dar. E a caridade é isso, é fazer o bem sem olhar a quem (Mãe Ana Rita).

Segundo Barros (2008), na maioria dos casos, um terreiro é construído em meio a adaptações ou aproveitamento de espaços na residência do Pai ou Mãe de santo. Quase nunca seu prédio é construído com esse fim, é mais uma “Construção no jardim, a ampliação de uma garagem, a adaptação de um quarto, um ‘puxadinho’ nos fundos da casa. O terreiro é, pois, em geral a própria casa de seu chefe, não tanto por que ele mora no terreiro, mas porque ele transformou sua casa num terreiro (BARROS, 2008, p. 56).

O Terreiro Nanã Buruquê não foge a essa regra, pois seu espaço físico é composto por um prédio anexo nos fundos da residência de Mãe Ana Rita. Entretanto, ele foge completamente à regra de localização na periferia. Está situado na Rua Hernani Lameira, 384, no centro da cidade de Castanhal. É um espaço de referência da religião Umbanda no município, inclusive é aberto para visitas em geral e aulas de campo, quando solicitado e agendado pelas instituições educacionais da região.

No lado oposto dessa integração na paisagem urbana da cidade encontra-se o Terreiro do Século XIX, localizado no término/fronteira da zona urbana com a zona rural do município, tornando seu acesso viável apenas com transporte próprio. Embora tenha transporte público que passe no local, as regras estabelecidas pela casa não permitem seu uso, pois o horário final dos ônibus que circulam por lá é às 21 horas.

Entretanto, este é um terreiro que foge completamente às regras citadas por Barros (2008), quando se referia às construções deles. Nesse local todos os prédios que compõem seu complexo foram construídos e planejados com esse propósito. O complexo foi construído dentro de um sítio com mais ou menos 50m x 100m, cercado por uma mata nativa com extensão bem maior que essas medidas.

O espaço é composto por um salão central, com uma arquitetura ímpar, no formato de um octógono, inteiramente trabalhada com bambu, das paredes ao teto, é onde ocorrem os rituais de Umbanda. Há outro salão com arquitetura normal, isto é, de alvenaria em formato de retângulo, de mais ou menos 5m de largura por 20m de comprimento, em que ocorrem os rituais da Mina, um barracão composto por uma cozinha e dois quartos, em que a cozinha é semiaberta, com meia parede em suas laterais e que serve de área de convivência comum, principalmente

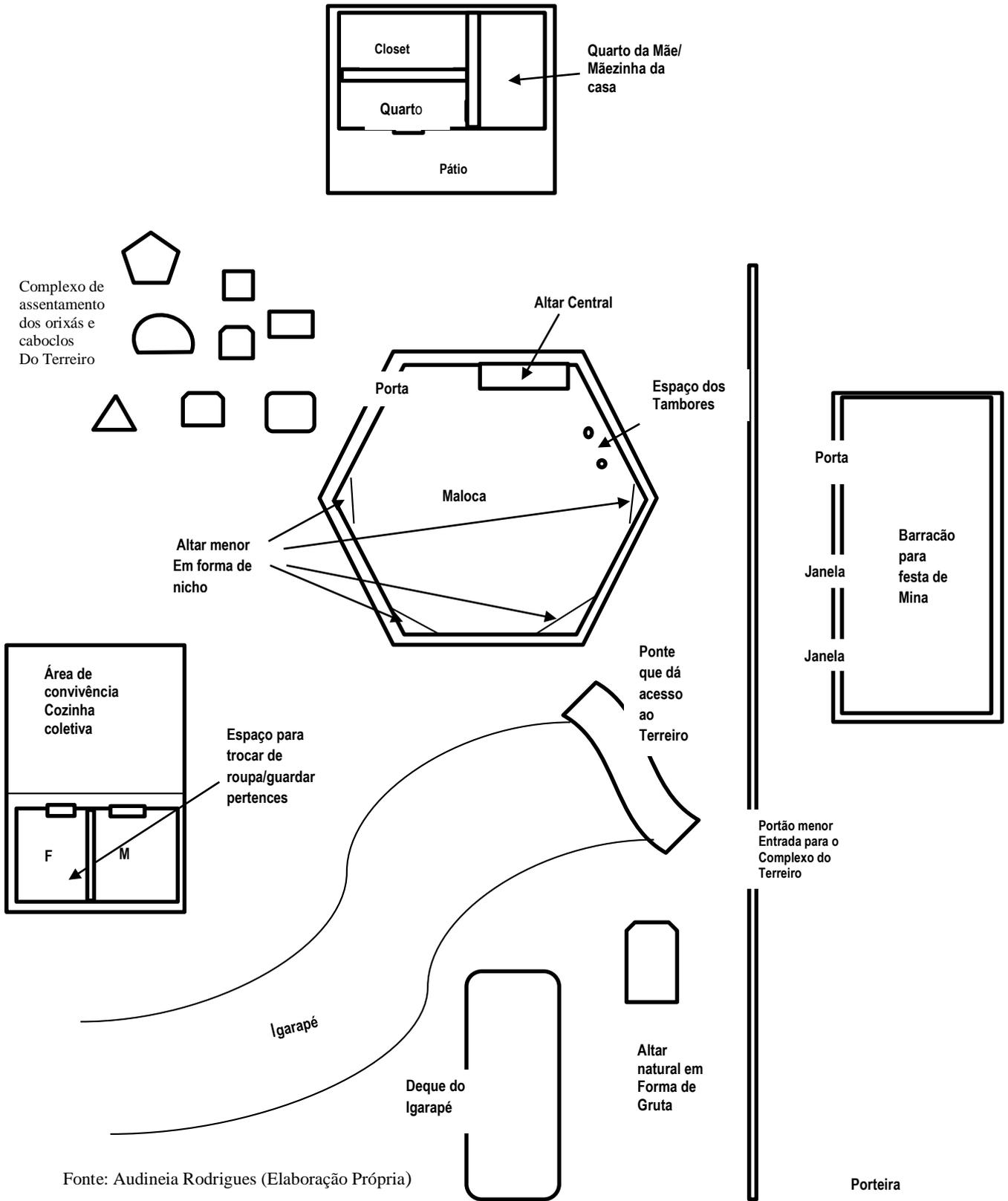
em volta da enorme mesa de angelim pedra, que sempre tem alguma iguaria. Todos que chegam são recepcionados ali e convidados a sentarem-se à mesa para servir-se do que estiver sendo compartilhado, os quartos são divididos entre os homens e mulheres para se paramentarem.

Há também uma residência comum, de alvenaria, com três quartos e uma “varanda de estar”, pois é ali que a Mãe mais antiga da casa permanece sentada em sua cadeira de embalo, ao lado de uma pequena mesa de mármore, com um lindo arranjo de flores, que algumas vezes são naturais. Antes do início dos trabalhos e aonde todos que chegam vão cumprimentá-la, tomando-lhe a bênção e esperando por algum conselho, após contar-lhe o que possa estar lhe afligindo. O mesmo acontecendo com a atual dirigente da casa, que geralmente permanece ao lado de sua mãe e dali usa voz de comando para que os preparativos do trabalho do dia sejam realizados.

Dos três quartos dessa residência, um serve para descanso das dirigentes da casa, o outro é como um *closet*, em que são guardadas várias roupas utilizadas nos rituais, com uma das Cambones sendo responsável por ele e pelo empréstimo de roupas adequadas, caso o visitante encontre-se com roupas inapropriadas, isto é, roupas coloridas comuns do dia a dia. Estas não são permitidas ao visitante que queira participar da gira. Quando isso acontece, a pessoa é chamada até o closet, onde lhe será ofertada uma roupa adequada, isto é, totalmente branca, e é instruída pela Cambone responsável sobre a importância de sua vestimenta para a circulação de boas energias no recinto e como deverá ser sua vestimenta para frequentar as giras. Em seguida ela é convidada a trocar de roupa no quarto ao lado do closet, que serve para esse fim.

O assentamento dos orixás guias da casa é feito em outro complexo de prédios menores. Pequenas construções que variam entre 1,50m a 1,80m de altura, que ficam localizadas entre as árvores no entorno dos prédios maiores. Para cada orixá ou guias da casa há um tipo de construção, variando os materiais entre concreto e madeira com coberturas entre telhas de barro e palha. Também há um *design* diferenciado para cada uma das construções, variando entre modelos conhecidos de casas simples de alvenaria até mini castelos medievais. Todas as entradas são abertas, porém protegidas por portões de ferro, que permitem a visualização do seu interior, mas não a entrada, pois estão sempre trancados.

Imagem 25: Planta Baixa do Terreiro do Século XIX.



Fonte: Audineia Rodrigues (Elaboração Própria)

No Terreiro Nanã Buruquê, os assentamentos são feitos em locais internos, longe da visão dos leigos. Entretanto, pela proximidade com a residência, os espaços sagrados e profanos, não ficam totalmente delimitados. Vale ressaltar que no cotidiano dos terreiros, profano e sagrado não tem a rígida divisão utilizada pelos teóricos ou intelectuais da área, e nem sempre têm o mesmo sentido de separação.

As partes profanas da moradia podem ser usadas religiosamente (uma “consulta” na cozinha ou no quarto, uma cerimônia na sala etc.). O recinto cerimonial fora das horas de “trabalho” também poderá ser utilizado profanamente (como sala de estar, de costura, de baile, de dormir etc.), (BARROS, 2008, p.56).

Isso parece ser uma prática comum aos dois terreiros onde esse estudo foi realizado, pois presenciamos festas de aniversários em ambos, fora do contexto dos trabalhos de Umbanda e também no Terreiro do século XIX, como parte integrante da ritualística da gira, homenageando um espírito de luz.

Essa incorporação do espaço sagrado no espaço profano ou vice-versa, também pode ser estendida para muitos objetos do uso comum da casa, que poderão cumprir um papel religioso ou profano, de acordo com a necessidade do momento. Objetos de uso pessoal da residência podem ter utilização nos rituais ou cerimoniais, como por exemplo: copos, pratos ou até mesmo a reutilização de embalagens vazias, como é o caso das latas de óleo que são reutilizadas para fazer pequenos fogareiros para defumação do ambiente. Segundo Brumana e Gonzales (1984, p.237):

O espaço sagrado (do terreiro) deve pactuar com o profano; em potência a maior parte do tempo, basta uns poucos deslocamentos de móveis e alguns traços de giz no chão para fazê-lo despertar. Essa pendularidade entre os dois mundos não se detém em nenhum momento; da mesma forma que os objetos de uso trivial da casa passam a ser usados nas cerimônias (bandejas, copos talheres etc.), o espaço, mais que adota, embora temporariamente, caráter sagrado ou profano, é um ou outro praticante ao mesmo tempo, dependendo da intenção, o sentido da ação, de quem por ele transita. Esta passagem tão fluída entre os dois domínios tem seu correlato na também fácil passagem entre atitudes; no meio do ritual ou nos intervalos entre um momento e outro do mesmo, os oficiantes comem, tomam café ou aguardente, fazem brincadeiras, falam de seu trabalho ou de futebol.

Dessa forma, percebemos que os limites de um terreiro também podem ser os limites espaciais de um grupo social, não se resumindo, portanto, a um espaço entre muros, pois segundo Barros (2008, p.57), as fronteiras desse espaço sagrado também simbolizam os espaços “naturais” ou de “natureza construída”, que lhes estão mais próximos, tais como praias,

cachoeiras, matas, ruas, cemitérios e encruzilhadas, dentre outros, onde também se realizam cerimônias religiosas.

No Terreiro Nanã Buruquê, essa extensão para espaços naturais não é possível pela sua localização central, onde a urbanização nada deixou de áreas naturais. Entretanto, ele produz esses espaços quando seus adeptos saem em grupos para fazer suas oferendas em lugares afastados do espaço físico do terreiro, que são profanos, mas a partir do momento em que são consagrados para “arriar” as oferendas, tornam-se sagrados como fica nítido na fala de nossa informante:

Que para a gente ter contato diretamente com a natureza, os banhos nos rios para tirar as energias negativas, tomar banho de mar para fazer os pedidos, isso é muito bom. Dá leveza na alma, acalma o coração. Então a Umbanda é a natureza diretamente! A gente vai às praias fazer limpeza, para tirar energia negativa, para pedir prosperidade, para pedir saúde, muitos pedem relacionamento, financeiro. Mas isso é... não é questão de como a Umbanda literalmente em si, são as entidades né? Que passa essa energia boa para gente, vai depender da sua mente, como você está pedindo, né? Porque se eu estou pedindo coisa boa, com certeza, eu vou receber coisas boas, pessoas veem a Umbanda, ah! Vou fazer isso para fulano vir! Vou fazer.... Não! A Umbanda é para prosperar e quem está ao meu redor também vai se sentir bem, porque Umbanda não é maldade! (28/03/2020 - M.N).

O Terreiro do Século XIX pode ser configurado dentro dos espaços naturais, pois em seu entorno, além da mata natural, conta com um rio de água corrente, que faz uma divisão natural no espaço de terra firme, onde foram construídos os prédios de seu complexo. A comunicação entre uma margem e outra é feita através de uma ponte, cuja estrutura de madeira foi planejada de modo a ser integrada na paisagem entre as árvores frondosas, que se encontram às margens do rio. É essa ponte que conduz ao complexo de prédios do terreiro.

Assim percebemos que na cosmovisão afro-religiosa brasileira, a divisão entre espaço sagrado e profano é feita por uma linha tênue, sem qualquer distinção preestabelecida. Ambos permanecem intimamente ligados, tanto em espaços naturais como em espaços de natureza construída. Principalmente porque cada um deles está relacionado de forma direta a um grupo de orixás ou entidades do panteão da Umbanda: a cachoeira, água corrente é de Oxum e dos Caboclos do rio; a mata é dos Caboclos; a praia de Iemanjá, Marinheiros e Sereias; o cemitério de Obaluaiê e a determinados grupos de Exus; a encruzilhada dos Exus e das Pombas-gira; a rua de Exu, Pombas-gira e Malandros.

Esses espaços, ao serem sacralizados, passam a ser considerados como uma extensão do “Axé” proveniente daquelas divindades que receberam as oferendas dentro de sua ritualística. Silva sugere que se deve considerar esses espaços e o terreiro como “seres vivos”, e que por isso se faz necessário homenageá-los e renovar seu aspecto sagrado através de rituais e

sacrifícios apropriados. Assim, sua energia vital (axé) é constantemente renovada (SILVA, 1995).

Ao analisarmos as correlações entre os espaços naturais e os de natureza construída, podemos verificar que neles também coabitam as fronteiras espaciais da sociedade, pois segundo Maggie (2001, p.14):

Notam-se pontos de encontro e contato, nos quais a mata se encontra com a cachoeira, o mar com o rio, onde os caminhos se encontram e, finalmente, onde os vivos se encontram com os mortos. Assim, esses limites marcam também o local de encontro ou de reunião do grupo, simbolizados nos encontros da natureza.

Um elemento que podemos apontar como forma visível da sacralização desses espaços é a identificação das forças místicas existentes neles, quando encontrados fora dos espaços do terreiro, são os “ebós”, que no imaginário popular recebem o nome de “despachos”. Na verdade, são oferendas com diferentes objetivos. Uma oferenda é a soma de energia de cada elemento entregue à entidade ou orixá para trabalhar espiritualmente resolvendo seus problemas.

Uma das principais entidades homenageadas nos espaços físicos da cidade é Exu, que recebe suas oferendas principalmente nas encruzilhadas, que por sua característica de mensageiro entre os homens e os deuses, precisa estar em trânsito, na rua. Mas como na cosmovisão afro-religiosa todas as coisas estão interligadas, isso acontece porque a encruzilhada é “Ponto de encontro dos homens entre eles e dos homens com os gênios, a encruzilhada concentra e condensa as forças dos quatro pontos cardeais. Ninguém pode viver sem passar por uma encruzilhada” (SILVA, 1995, p.228).

De forma generalizada, os rituais com oferendas são realizados nas encruzilhadas e cemitérios, por exemplo, à meia-noite. Fato que para leigos parece estranho, mas para os adeptos da Umbanda simboliza a transformação ou o limite entre o dia que termina e o outro que começa. Aqui também pode ser acrescido o sentido de segurança, pois esse é um horário de menor circulação na cidade, evitando também constrangimentos desnecessários, como percebemos na fala de Mãe Ana Rita:

As pessoas têm medo de cemitério, mas ele é um lugar muito bom para cura, para retiradas de doenças. Para a pessoa ficar curada é muito bom! E vamos lá à noite por segurança mesmo, para não incomodar e não ser incomodado! (Mãe Ana Rita).

O terreiro também é um ponto de encontro entre os homens e seus orixás de cabeça, seus “guias” espirituais e suas entidades que comandam seu modo de ver o mundo e suas ações entre suas relações pessoais e profissionais, pois segundo Barros (2008, p.59) é onde:

A terra dos homens opõe-se à terra dos orixás, o terreiro, porque nela se dá esse encontro dos homens com os deuses, simbolizando também nos pontos de encontro da natureza, pois o terreiro é também, como se pode perceber, mar, cachoeira, rio, caminho, matas, florestas, encruzilhadas, ruas e cemitérios.

Na intermediação entre espaço físico e sagrado, o terreiro não é apenas a casa do Pai ou Mãe de Santo, mas também de todos os seus filhos espirituais e de sangue. Entretanto, o espaço físico é bem delimitado: o cômodo principal é chamado de “barracão” ou “recinto”, é o local onde acontecem as giras públicas da casa.

Pela ritualística da Umbanda podemos compreendê-la como o caminho que nos leva ao contato divino com todas as entidades da umbanda, em outras palavras, o contato direto com os orixás, guias ou entidades. Também significa a sessão em si dos trabalhos, como o culto ritualístico e também a roda física contendo todos os adeptos da umbanda que, juntos criam uma corrente espiritual com objetivos a adentrar no plano espiritual. Durante as giras acontecem os encontros entre os homens e as divindades através da incorporação e pela energia (axé) que emana do lugar.

O barracão de um terreiro é dividido em duas partes: uma parte sagrada, que é o salão do “Congar”, palavra de origem Banta, que é utilizada no ritual da Umbanda para denominar o “altar sagrado do terreiro” ou “altar principal”. Na segunda parte encontra-se o lado profano ou a sala de assistência, aonde o público que veio para assistir a gira fica acomodado.

Imagem: 26 e 27 – Vista do Salão de Assistência e Salão Principal



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

No Terreiro Nanã Buruquê existe uma terceira divisão no recinto, localizado entre o término do altar principal e a sala de assistência. É um pequeno cômodo de um metro de largura por dois metros de comprimento, cercado por meia parede, local onde Mãe Ana Rita, quando incorporada, atende aos casos particulares durante a gira. É uma espécie de pequeno consultório ou confessionário, que só cabe a entidade e a pessoa que está recebendo a assistência/consulta. Neste espaço tem um pequeno congara dedicado a Santa Rita. O teor das conversas que ocorrem ali é abafado pela música cantada nas giras e pelo som dos tambores. Mesmo no intervalo das músicas na gira, o tom utilizado dentro desse ambiente é tão discreto que não se ouve o teor da conversa.

Imagem 28: Detalhe do ambiente onde o consulente recebe assistência da entidade



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo Pessoal)

Na parte interior do recinto, ao fundo, encontra-se o congara principal, é um altar grande, que vai de uma lateral à outra das paredes no sentido horizontal. Embaixo do altar principal há um pequeno nicho com um altar menor, dedicado às entidades do mar. A sua frente, em dias festivos monta-se um pequeno altar em homenagem à entidade que se está fazendo a festa. Ao redor, organizados em forma de concha, ficam as estátuas em tamanho natural do orixá de cabeça de Mãe Ana Rita, Nanã Buruquê, ladeado por sua guia espiritual, Dona Erundina. Entre essas duas há um espaço de 1,50 m, após esse espaço as outras estátuas, também em tamanho natural, ficam organizadas. Aos pés dessas entidades são depositadas oferendas que variam entre comidas, bebidas, frutas e ornamentos. Essas estátuas são recobertas dos pedidos feitos pelas pessoas que frequentam o recinto.

Imagem 29: Congá (Altar) principal ao fundo.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo Pessoal).

Em cima do congar central ficam várias estatuetas de santos católicos e de entidades dispostas lado a lado, em meio a flores coloridas, velas e adornos. Ao término do Congar central, há pequenos congares no chão, dedicados às entidades das matas protetoras do Terreiro. As paredes do recinto são revestidas de imagens de orixás com santos católicos, além de fotos da família biológica de Mãe Ana Rita.

Imagem:30 – Detalhe do Altar Central



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagens: 31 e 32 – Detalhes dos pequenos congares no chão.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

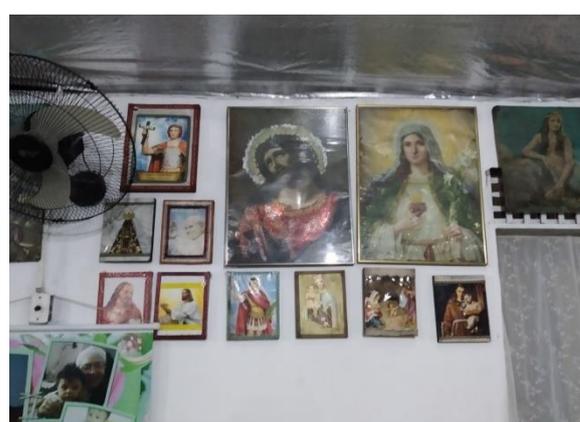
Imagens: 33 e 34 – Detalhe do nicho em baixo do Congá central.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagens: 35 e 36 – Parede do lado direito do Terreiro



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo Pessoal)

Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

No espaço que existe entre as estátuas maiores há uma imagem de Jesus Cristo. É a parte central do congar. Nesse espaço, as pessoas são acomodadas em cadeiras, duas ou três, depende da demanda do dia, para receber “passe”.

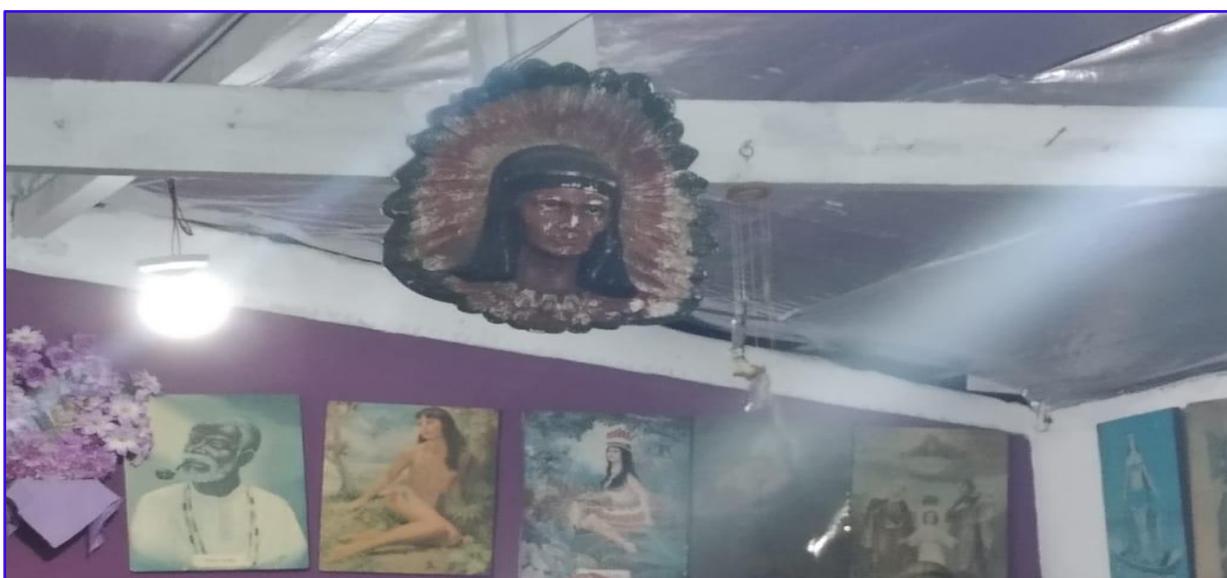
Imagem: 37– Local de passe.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Há também uma viga central no telhado com uma imagem do Caboclo Ubirajara. Nos dois cantos à frente, nas paredes do sentido de saída do recinto, há dois pequenos congares com “assentamentos” de objetos e símbolos rituais das “entidades” da casa.

Imagem: 38 – Viga central do Terreiro - Detalhe do teto, Caboclo Ubirajara.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem: 39 e 40 – Pequenos congares dispostos no lado oposto do Congá central, na saída do Terreiro



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Imagem: 41 – Vista das portas de entrada e saída do Terreiro



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

No terreiro do século XIX, as consultas acontecem no meio da ritualística da gira. Geralmente há pelo menos três entidades presentes no recinto e estas conversam com os consulentes ali mesmo e em pé. A dinâmica da gira permite que nesses momentos haja um pouco de privacidade, pois as demais pessoas costumam aguardar sua vez com certa distância. A única pessoa próxima é uma Cambone que costuma fazer as anotações indicadas pela entidade.

O barracão principal, que tem o formato octogonal, é chamado de “maloca”. É uma construção circular, um dos quadrantes do círculo é reservado para o altar principal. Nele estão sobrepostas várias estátuas pequenas de santos católicos e de entidades, muitos adornos e um púlpito com uma Bíblia grande aberta. Não há estátuas em tamanho natural, entretanto, a cada raio de dois metros no círculo, existem pequenos congares com assentamentos na base e imagens da entidade na parede sobre o altar. São pequenos lóculos (nichos) que foram feitos em torno do salão principal.

Não há divisão no recinto, todos ficam dispostos em fileiras circulares com uma abertura maior no centro do círculo. O teto é ricamente decorado em forma de um sino que imita um lustre enorme. A decoração do teto é feita a partir do lustre, geralmente em tecido bordado (gripi ou rendas), em cores que variam de uma semana para outra, de acordo com a entidade festejada naquele mês. Há uma viga na frente do lustre, onde tem uma placa com o verdadeiro nome do Terreiro, junto com uma imagem da entidade que é o guia da casa.

Todas essas marcações espaciais não são feitas aleatoriamente, visando apenas à divisão do espaço físico, também são marcadas por comportamentos chamados de “ritos de passagem”. Esses ritos podem ser percebidos visivelmente nos momentos em que o médium adentra no recinto tirando o calçado de seus pés para permanecer descalço, em contato com o chão do recinto, ou segundo Van Gennep (1978, p.32 e 38):

Os dois espaços, sagrado e profano, estão em uma relação de ideal e comum, de excepcional e cotidiano, em que a passagem de um plano para o outro deve ser feita por meio de um estágio intermediário (...) esses ritos de passagem de ordem tornam-se ritos de passagem espirituais: não é mais o ato de passar que constitui a passagem, e sim uma potência individualizada que assegura imaterialmente esta passagem. Assim atravessar essa porta significa ingressar num mundo novo.

Toda uma atmosfera adornada de fé, devoção e caridade.

Imagem: 42 – Detalhe dos chinelos que ficam de fora do Salão Principal



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Essa passagem para outra atmosfera, em grande parte acontece pela ritualística das giras. No início delas todos os cantos do terreiro são defumados, em uma forma de purificação do

ambiente e também como preparação para o início dos trabalhos da noite, e em todos os altares são acesas velas brancas. No Terreiro Nanã Buruquê essa defumação é feita com atos especiais. Nas entradas e saídas do recinto são colocados pequenos pacotes com pólvora que são acesos pela Mãe Pequena ou pelos adeptos mais antigos do Terreiro. Somente após esta saudação é que Mãe Ana Rita começa uma série de orações católicas. Após essas rezas começam os cantos para saudar as entidades da casa e então o culto se inicia.

No Terreiro do Século XIX, após as rezas católicas a defumação é feita por uma filha de santo, que tem essa função específica. Na forma circular do terreiro formam-se fileiras em forma de concha, de maneira que a filha de santo possa passar entre elas com um fogareiro aceso, fazendo a fumaça atingir a todos. Defuma não só as pessoas, como também cada parte do Terreiro, enquanto os adeptos entoam um canto específico que ressalta a importância desse momento. Após isso, ela entrega o fogareiro a Mãezinha da casa (a mãe mais antiga é assim chamada por todos os adeptos). Esta faz saudações com o fogareiro na porta única do terreiro, então entrega o defumador a outro adepto que o leva para fora da maloca, e só então os atabaques começam a tocar e se começa a bailar e cantar na gira.

Nos dias de festa, as entidades quando incorporadas nos médiuns, realizam outros cumprimentos que não são perceptíveis no dia-a-dia. Estes cumprimentam a porta da casa (o mundo externo/profano), o ponto central do barracão (espaço sagrado), os atabaques (instrumentos utilizados para acompanhar os cantos em louvor às entidades, cujo objetivo é chamar os deuses para o mundo dos homens), e a Mãe de santo, se esta não estiver incorporada.

No Terreiro Nanã Buruquê, Mãe Ana Rita quando incorporada cumprimenta todos os presentes no recinto e na assistência. Após saudá-los, senta-se no lugar que costuma dar consulta. No terreiro do Século XIX, como na maioria das vezes há mais que três entidades presentes, estas ficam em locais distintos do recinto e então os adeptos formam filas para cumprimentá-las. No centro do recinto bailam, quando incorporadas, a Mãezinha e a atual dirigente da casa (sua filha biológica) lado a lado. Ali mesmo costumam dar consulta a quem se dirige até elas. Geralmente a dirigente da casa atende um número bem maior de pessoas sob o olhar atento da Mãezinha.

Chegamos a presenciar a troca de saberes entre três gerações, por ocasião da festa de São Jorge, em um ritual que envolvia espadas. Este foi ministrado pela dirigente da casa em sua filha biológica sob o olhar atento de sua avó (Mãezinha), que só interferia se algo precisasse ser refeito, sem, entretanto, proferir uma única palavra. Apenas mudanças de semblante e

olhares, além da indicação por gestos em determinados locais do corpo de sua neta onde a espada deveria tocar. Três gerações de mulheres brancas garantindo não só a hereditariedade, mas também a ancestralidade dos saberes circulantes no Terreiro. Esse ritual aconteceu no centro do recinto enquanto a gira seguia em sua dinâmica normal, com as outras entidades dando assistência aos outros adeptos.

As giras nos terreiros estão associadas aos saberes ou sistemas defensivos. Embora existam federações umbandistas que tentam uniformizar os rituais da umbanda, as regras e os ritos litúrgicos variam de terreiro para terreiro e estão associados na prática ao aprendizado ou desenvolvimento mediúnico do pai ou mãe de santo.

Essa autonomia é a gênese da enorme variação que podemos encontrar em sua ritualística. Por sua vez ela está atrelada ao convívio cultural do grupo, uma vez que todos os grupos sociais estão sujeitos a influências culturais diversas. Assim configurando-se como uma antropização social e também religiosa. Entretanto, a assimilação dessas está condicionada à forma de organização interna do grupo.

Na umbanda, essas influências culturais não são antropofagicamente digeridas, sem o devido processo de adaptação às experiências de vida do grupo e refletidas à luz da história de suas tradições. Segundo Birman (1985) esse processo de “digestão”, isto é, reordenar e refazer o sentido de diversos produtos culturais torna-se mais fácil e mais simples na religião de matriz africana Umbanda, devido às particularidades no plano organizacional dessa religião. Birman (1985, p.81) afirma que:

É mais fácil para um pai de santo adaptar uma reza que escutou em um programa de rádio, incorporar um novo “ponto cantado” que aprendeu em um festival de cantigas de Umbanda do que uma comunidade de fiéis, em uma paróquia católica, realizar qualquer modificação nos rituais de sua igreja.

A recriação, a variação interpretativa e a invenção na Umbanda, fazem parte de um processo dinâmico e constante nesta religião. Novas características, novas “entidades”, novos tipos de elevação espiritual, estão em permanente elaboração a partir da mesma matriz, configurando-se em antropizações místicas e mitológicas. É quase impossível enumerar todas as possibilidades interpretativas que surgem nesse contexto religioso. Entretanto, o que há de comum entre os terreiros é que sua ritualística pretende manter do lado de fora, ou expulsar qualquer coisa que venha ameaçar seu espaço físico, ritual ou pessoal. Segundo Barros (2008, p.61) “Esse movimento entre um interior ameaçado e um exterior ameaçador é a chave de todo sistema umbandista. Dessa forma, pode-se analisar o terreiro como a representação de uma pequena sociedade cujas fronteiras estão sempre sendo ameaçadas.”

Portanto, as giras desempenham um papel fundamental para a segurança das fronteiras sagradas e profanas do terreiro. Até porque a Umbanda não tem a pretensão de combater a desordem do mundo ou de instaurar ou restaurar uma ordem universal, homogênea e abstrata, tentando impor regras para as pessoas seguirem no trato com o meio ambiente. Antes, porém, o que pode ser feito é tentar ordenar e controlar ambientes, tanto restritos quanto privados, que deixam fora de si tanto a ordem como a desordem exterior. Dedicando assim, grande parte de seus esforços para realizar a tarefa essencial de erguer barreiras contra esse exterior, que obedece unicamente a uma lógica de mercado, extremamente prejudicial para a ritualística da Umbanda e também para o meio ambiente.

Pela proximidade entre os dois mundos, sagrado e profano, a Umbanda necessita operacionalizar mecanismos altamente ritualizados para a instauração, a segregação e a delimitação do sagrado, em que a degradação do meio ambiente põe em risco esses rituais. Segundo Birman (1985) para outras religiões ligadas à natureza, o mundo natural é dividido em domínios regidos por suas respectivas divindades. Entretanto, na Umbanda a natureza é redimensionada e nesta são introduzidas espíritos pertencentes ao domínio da civilização, criando, assim, outra forma de pensar o mundo sobrenatural e o sagrado, através das antropizações citadas até aqui. Mas o que vem a ser uma antropização?

Para Elissalde (2005) antropização é o termo que pode definir toda a transformação do espaço natural resultante da ação humana direta ou indireta. Quase todas as ações humanas transformam ou modificam as características originais do ambiente, assim, grande parte das paisagens contemporâneas são formadas por uma combinação dinâmica e indissociável de elementos naturais e antrópicos.

Em Bertrand (1971) iremos encontrar o conceito de “paisagem” atrelado ao conceito de “geossistemas”. Esse geógrafo francês criou um sistema tripolar que recebeu o nome de GTP – Geossistemas, Território e Paisagem. Esse método de estudo deu um caráter cultural à paisagem. Ele foi criado pela dificuldade que se tinha para dar conta de todas as demandas que um espaço, um lugar ou território específico pode ter quando transformado em objeto de estudo. Para o Bertrand (1971), paisagem é uma palavra conhecida universalmente, mas com vários significados e aplicações.

Melo (1997) contribui, com base nesse raciocínio, dizendo que até as construções com arquitetura e engenharia e os modos como a terra é usada, são elementos de geossistemas, que influem e são influenciados pelo meio natural. O autor destaca que o geossistema engloba o

homem tanto como um componente antrópico, quanto como um componente biótico. Em nível de esclarecimento, precisamos entender que, segundo Pissinati e Archela (2009, p.8):

O ecossistema é o ambiente vivido por uma espécie animal ou vegetal; é a área onde esse ser apareceu e se desenvolve, relacionando-se com os demais elementos do seu ambiente, de forma que não há limites espaciais definidos para cada ecossistema. O geossistema, por sua vez, abarca elementos diferentes, dependentes um do outro, o que torna sua fisionomia, de certo modo heterogênea.

Segundo a teoria de Bertrand (1971) o geossistema é caracterizado por elementos geográficos e sistêmicos, em que os geográficos apontam para uma combinação espacial entre os elementos abióticos (rocha, ar e água), os bióticos (animais, vegetais e os solos) e antrópicos (impactos das sociedades sobre o meio ambiente). Como elemento sistêmico considera três conceitos: espacial, natural e antrópico.

Os autores citados nos parágrafos anteriores também nos alertam para o fato de que, atrelado ao conceito de paisagem, está o conceito de território, em que se encontra o fenômeno estudado com sua organização espacial e seu funcionamento próprio. Por isso, “o complexo território-paisagem é de alguma forma o meio ambiente no olhar dos homens, um meio ambiente com aparência humana” (CAMPELO, 2007, p.294). Esse novo conceito dialoga em harmonia com a proposição de Ingold (2012), de trazer o humano para todas as instâncias de um trabalho de campo, estabelecendo uma equivalência “que atinja a todas as formas materiais de vidas que interagem e se transformam na atmosfera, independente das formas orgânicas que assumam ou qualidade de sua consciência” (INGOLD, p.4).

Por essa perspectiva podemos dizer que a paisagem e tudo o que lhe foi atribuído até aqui, permite “acessar” o mundo das representações sociais e da natureza, assegurando uma ligação de convivência entre esses ambientes e geossistemas, em que neste último se utiliza um termo chamado “artialização”, segundo Pissinati e Archela (2009, p.10), para:

Expor o aspecto subjetivo da paisagem, uma vez que a arte é vista e praticada de maneira particular, por cada pessoa. Esse tipo de paisagem é o espaço ocupado e produzido por uma comunidade de cultura singular, que difere as pessoas e até mesmo o uso do solo das demais comunidades vizinhas.

Em outras palavras, as antropizações são realizadas dentro da Umbanda, para que a ritualística possa adaptar-se a realidades novas, pelas quais a religião vem passando ao longo desses anos. Segundo Birman (1985) a Umbanda encontra-se em uma posição privilegiada ao poder produzir o contato entre natureza e cultura, a ordem e a desordem, a periferia e o centro.

Este processo poderia gerar uma ideia de respeitabilidade e de uma religião sintonizada com os valores da sociedade em que está inserida, se não fosse pela vasta cortina de invisibilidade, que encobre todas as suas qualidades como religião ecológica e seu potencial para apontar caminhos para a solução dos problemas ambientais recorrentes nas sociedades globais.

Nesse sentido, a Umbanda também pode ser um campo de conhecimento para se entender o fenômeno da antropização, tanto ambiental, quanto social, mística, mítica e religiosa. Em nível de esclarecimento, descreveremos essas antropizações de acordo com as percepções que tivemos no campo durante o desenvolvimento dessa pesquisa e as referências bibliográficas citadas ao longo dessa dissertação.

- Antropização ambiental: quando mudanças no meio ambiente são provocadas pela ação humana ou natural a partir de fenômenos da natureza.
- Antropização social: são provenientes de impactos ambientais sofridos pelo meio ambiente, devido a ações propositais do homem, que ao modificá-lo utiliza-se de uma lógica de mercado que não leva em consideração o próprio meio ambiente, isto é, a natureza e todos os seres que fazem parte dela, inclusive seus semelhantes, que são as populações que vivem naquele espaço ou território e que dependem deste para sua subsistência física, social, cultural e religiosa.

A falta de respeito pela natureza é algo extremamente preocupante para os adeptos da Umbanda, pois sua ritualística está ligada a ela de forma intrínseca, assim como a existência da própria religião, que vem sendo afetada há muito tempo pelos processos de urbanização do século passado, que mudaram a rotina dos terreiros em Castanhal. Antes desse processo, os terreiros que existiam na cidade eram localizados nas ruas adjacentes do Centro e eram conhecidos como “terreiros de frente”, por sua construção ser feita na frente da residência do pai ou mãe de santo.

Atualmente, esses “terreiros de frente”, tornaram-se “terreiros dos fundos”, isto é, a urbanização desordenada da cidade fez com que mudassem para a periferia e, dessa maneira, fossem construídos nos fundos da casa do pai ou mãe de santo. Uma mudança no comportamento dos povos de terreiro de Castanhal em decorrência de um impacto ambiental provocado pelo homem. Portanto, quando mudanças no meio ambiente provocam mudanças no comportamento social da comunidade, podemos caracterizá-las como Antropizações Sociais.

Nessa relação, a urbanização traz como resultado, a falta de espaços adequados ou o estreitamento desses espaços para a realização dos cultos da Umbanda, além da degradação dos

recursos naturais que são utilizados na sua ritualística como plantas, ervas, água natural, que são essenciais para os preceitos doutrinários. Na falta desses espaços adequados, os adeptos se obrigam a adequar a própria ritualística para praticar sua religião.

Essa antropização que tem seu início no campo ambiental, ultrapassa o campo social e gera impactos na relação religiosa dos adeptos, em termo de adequação de normas e horários das casas de culto, assim como, pelas improvisações que precisam se utilizar para a realização de certos rituais. Criando, assim, muitas vezes, certo constrangimento entre adeptos e as entidades, em que estas passam a aceitar oferendas que não estão totalmente de acordo com o que lhe é requerido, pelo entendimento das coisas profanas do mundo natural.

Podemos relacionar essa antropização aos saberes de iniciação dos adeptos, que precisam estar constantemente atentos para que, se preciso for, improvisarem na utilização de locais e materiais utilizados na liturgia da Umbanda, devido às antropizações sofridas pelo meio ambiente, como podemos ver nas imagens a seguir:

Imagens:43, 44: Os espaços que sobram no concreto para o cultivo das plantas e ervas utilizados na ritualística do Terreiro Nanã Buruquê.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagens 45 e 46: Os espaços que sobram no concreto para o cultivo das plantas e ervas utilizados na ritualística do Terreiro Nanã Buruquê.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem 47: Idem.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

- Antropização Mística: quando as forças “mágicas” da natureza e do mundo astral são “acionadas” pelo homem, para seu benefício em uma relação de reciprocidade entre as

entidades e os adeptos da Umbanda. Esta relação não é uma concepção animista, isto é, que a natureza possua poderes mágicos por si só, e sim com o conhecimento das energias que emanam da natureza e com a percepção de que essas energias e forças “mágicas” só podem ser liberadas mediante a intervenção humana.

Imagem 48: Oferenda para a entidade da Mãe Pequena em seu aniversário de feitura no santo.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem 49: Mãe Pequena cumprimenta a Entidade da Casa, D. Erundina na festa de Exu;



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Nessa perspectiva, o humano é concebido como parte integrante da natureza, em que as intervenções são feitas através das rezas, cantos, pontos riscados ou cantados, enfim, tudo que

possa facilitar o momento de incorporação, que é o ápice do ritual da Umbanda, associados à vontade e ao poder das divindades. Assim, estas podem trabalhar em favor do homem e simultaneamente de seu crescimento ou evolução espiritual. Esta antropização está associada aos saberes de iniciação, memória e conservação da natureza.

Imagem: 50 – Adeptos e visitantes participando dos rituais na festa de Exu.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

- Antropização mitológica: Quando entidades do panteão da Umbanda são comparadas com personagens do imaginário mítico da sociedade, como por exemplo, o exu, muitas vezes é comparado ao Saci Pererê, pela sua personalidade antissocial, que gosta de pregar peças sem graça nas pessoas e sua imprevisibilidade de temperamento. Entretanto, por fazer parte do folclore, o Saci saiu do imaginário do campo e percorre toda a cidade. É bem vindo em todos os ambientes. O mesmo não ocorrendo com o exu, que após seu processo de antropização, mesmo quando permanece “doutrinável”, ficou marginalizado, podendo frequentar apenas os lugares destinados a tais entidades, como ruas e encruzilhadas. Esta antropização está relacionada aos saberes mitológicos da religião.

Imagem: 51 – Mae Ana Rita incorporada na entidade Maria Padilha



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem: 52 – Oferendas para Festa de Exu



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

- Antropização religiosa: acontece na junção das antropizações ambientais, sociais, místicas e mitológicas associadas à cosmovisão e à teogonia da Umbanda.

Imagem:53 – Mãe Ana Rita se preparando para iniciar os trabalhos da casa



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem: 54 – Oferendas para o Ano Novo

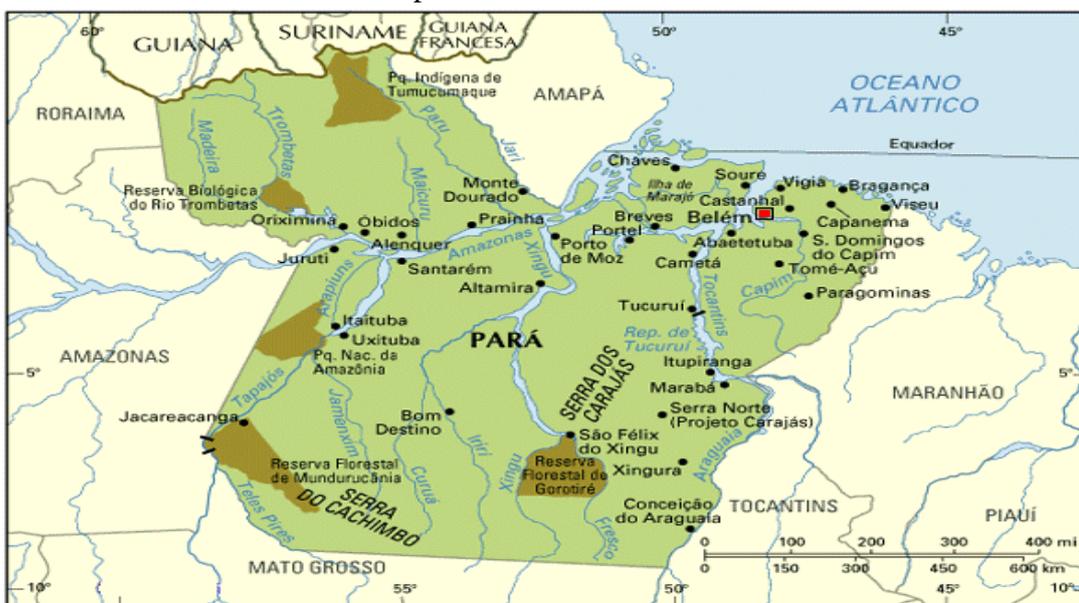


Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

## 5. SOU DE NANÃ (A UMBANDA COMO FONTE DE CONHECIMENTO).

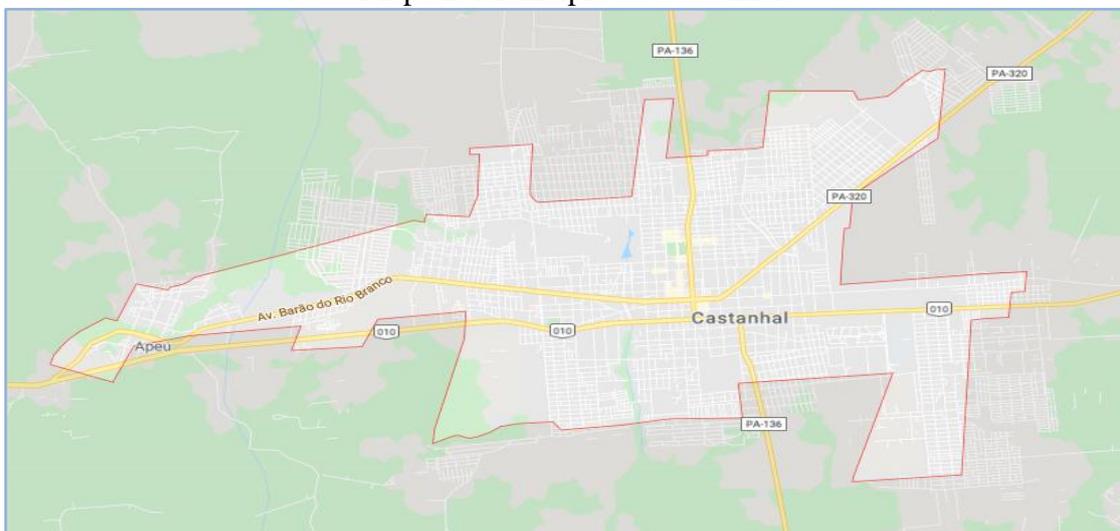
.... Eu sou de Macapá, mas moro muito tempo em Castanhal, aonde já cheguei como religiosa da umbanda e pratico a caridade. A umbanda não tem nada daquilo que falam: É feitiçaria! É bruxaria! Não existe isso na umbanda! A umbanda tem religiosidade, tem respeito, tem amor, tem a caridade em primeiro lugar! Eu moro no centro de Castanhal, ao lado do IASEP, que é muito conhecido! Se alguém quiser fazer uma visita ao centro, nós estamos lá prontos e dispostos a estender a mão! (Mãe Ana Rita).

Mapa 1: do Estado do Pará.



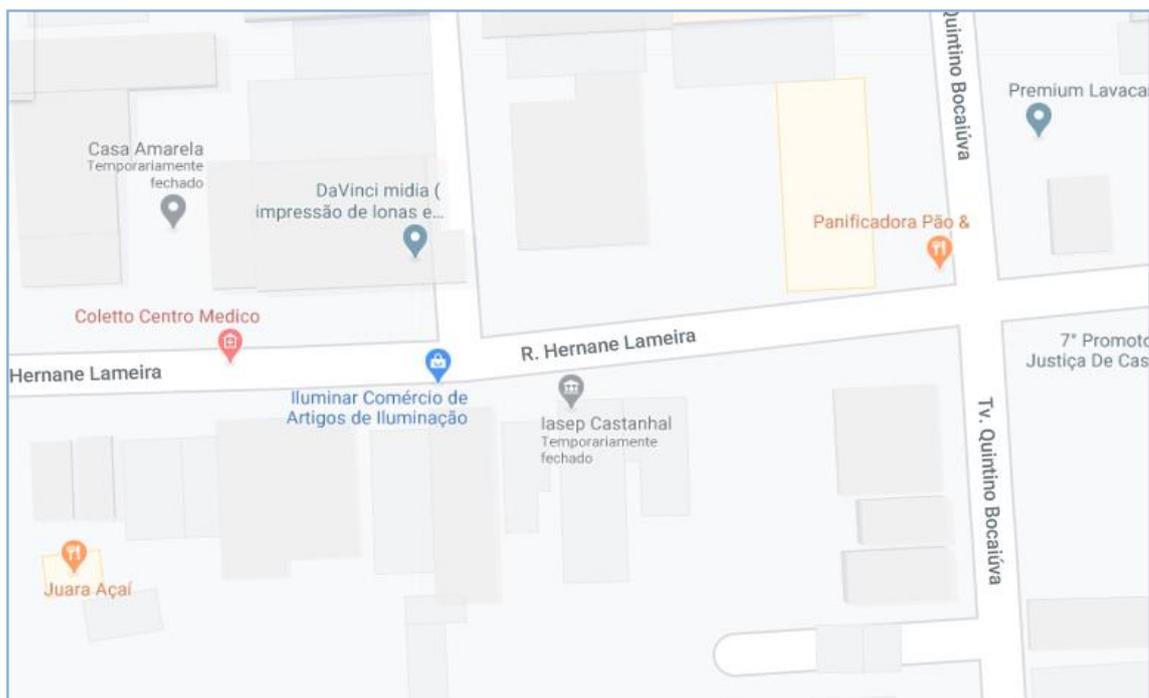
Fonte: Google Imagens

Mapa 2: Município de Castanhal.



Fonte: Google Maps, 2020

Mapa 3: Localização do Terreiro Nanã Buruquê.



Fonte: Google Maps, 2020

Imagens 55 e 56 - Corredor de acesso ao terreiro Nanã Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)



Imagem 59: Entidade Cabocla Erundina



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 60– Imagem da entidade Cabocla Mariana



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 61: Caboclo Ubirajara



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 62: Orixá Nanã Buruquê e da entidade Janaina



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 63: Índio Ubirajara, Pena Verde e Índia Jurema



Fonte: Arquivo pessoal

P: Mas, e os elementos afros como o tambor, as oferendas, podem ser configurados como então?

D. Rita: Olha! Os tambores, as oferendas, nós fazemos, mas com o nosso ritual da Umbanda, porque do Candomblé é diferente, que vem da África, é diferente! Nós damos passe dentro do nosso recinto, que isso é da umbanda! A origem vem também do kardecismo, do espiritismo e, o tambor não é só da África, o tambor é a Mina! É por isso que a Umbanda.... Ela cura através das preces e do canto. O canto acompanhado pelo ritmo do tambor! No mais, nós temos o abatazeiro: é a pessoa que bate o tambor! Nós não temos Ogã! Já no Candomblé é ogã que vem da África, é uma palavra em Iorubá! O nosso não, é abatazeiro ou tambozeiro, como queira falar! Mas brasileiros e as nossas oferendas também através de ervas, das nossas matas, as nossas oferendas são assim! Entendeu ou confundiu a cabeça? Pergunta se tu não entendeste! (Mãe Ana Rita).

Imagem 64: Visão panorâmica das entradas do Terreiro Nanã Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem 65– Mãe Ana Rita



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 66: Mãe Ana Rita



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 67: Oferendas para o Orixá Nanã Buruquê.



Fonte: Arquivo pessoal

P: Então por que será que existe tanto preconceito contra a Umbanda?

D. Rita: Talvez seja pelo sincretismo, porque vem muito da igreja católica os nossos santos, e não tem a Umbanda, é paz e amor, é caridade, é respeito, ela não tem nada de coisas ruim. Ah! Se tivesse eu ganhava dinheiro aqui toda hora, que se eu fosse fazer algum coisa ruim para alguém eu ia cobrar caro que eu sei que tem um retorno e aí? Depois com retorno será que eu aguento? Oh, quem faz coisa ruim para os outros aguenta o retorno? E é difícil, eu prefiro a Umbanda, com a paz, com amor, com carinho, saúde para todo mundo e é assim, é muito amor. (Mãe Ana Rita)

Imagem 68: Local de consulta /atendimento com as entidades.



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 69: Detalhe do local de consulta /atendimento com as entidades.



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 70: Mãe Ana Rita onde costuma dar atendimento ao público quando não está incorporada



Fonte: Arquivo pessoal.

Imagem 71: Altar Principal.



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 72: Iconografia da parede direita do Terreiro.



Fonte: Arquivo pessoal

Imagens 73 e 74: Iconografias da parede ao fundo do altar principal

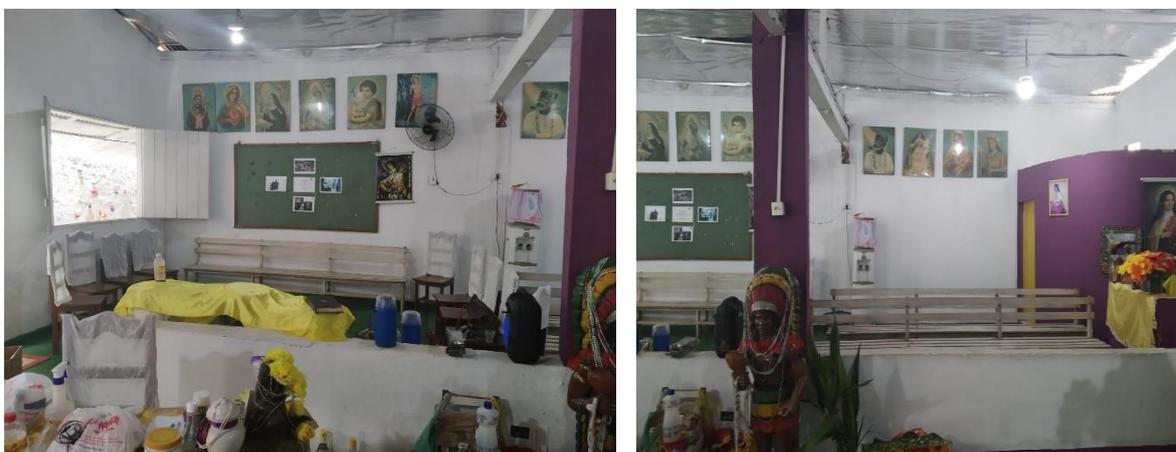


Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

P: Então para a senhora, o terreiro é um local de cura?

D. Rita: É, é um local de cura, seja qual for tu vês que as pessoas têm melhora financeira, eu considero como uma cura, espiritual é como uma cura, seja o que for, são vícios, que eu lido com tudo isso, que a Umbanda é um hospital que a pessoa chega doente, ferido, maltratado, ele sai daqui curado, graças a Deus. Tu vês que os índios, que foram os nossos primeiros que faziam as curas, os Pajés, era através das ervas, através daquelas misturas que eles faziam dos matos que eles conheciam e começou, eu acredito que desse tempo – desde a descoberta do Brasil – é quando a Umbanda foi surgindo e cada vez propagando mais.

Imagens 75 e 76: Iconografia da parede esquerda do Terreiro



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

P: Então a senhora adquiriu seu conhecimento através da observação e da prática?

D. Rita: Sim, através da sabedoria que se adquire dentro do recinto, não só eu vou preparada como a Catarina também tem que estar preparada, médium passista ele tem que estar preparado, porque senão ele pode adquirir até doença da pessoa, adquirir o problema da pessoa que ele está dando o passe, então ele tem que ter essa energia e ele tem também que ser passista. Isso aí é um tópico da mediunidade, nem todo médium é passista, então médium passista ela já é, tem uma proteção a mais para aquele trabalho dele (Mãe Ana Rita).

Imagem 77: Oferendas pelo Aniversário de Feitura Santo da Mãe Pequena.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Imagem 78: Mãe Pequena.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal).

Imagem 79: Local de passe



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

... Também é um local de homenagens e agradecimento por todas as coisas boas que as entidades nos oferecem. Como elas vivem tão perto de nós, elas precisam sentir essa gratidão, nossa fé, nosso carinho e devoção (Mãe Ana Rita).

Imagens 80, 81 e 82: Altar com oferendas para as entidades Cosme e Damião.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Pergunta: O que é a Umbanda para você?

Resposta: Olha, ah... frequentar o terreiro, quando você passa a ter conhecimento. Quando você vai de coração, você se abre de verdade e não vai em busca de críticas ou só por curiosidade, você totalmente se entrega, porque a umbanda é uma religião e a fé independente de religião, todos nós nascemos com ela, então nós acreditamos em Deus e não importa se é umbandista, se é católico, se é evangélico, não importa a religião, o importante que você se sinta bem. E a

umbanda traz isso, traz paz, traz aconchego, sabe, você consegue, mesmo que você chegue lá magoado ou chateado ou até desesperada! Aquela palavra amiga, a doutrina da umbanda, do terreiro, aquela fé, aquelas orações, porque pelo menos a que eu frequento existe. As doutrinas, as músicas das entidades, tudo isso te dá uma leveza, te dá uma certa paz, e se você tem uma fé, que independente de religião, você se entregue, aquilo ali vai acontecendo e você vai se sentindo outra pessoa, renovado, com esperança, com mais força! Então para mim a umbanda, o terreiro é muito importante, eu tenho... eu te digo isso por experiência própria, porque eu cheguei na umbanda é ... com uma depressão muito forte. Pesando 42 kg na época, e literalmente querendo acabar comigo, então quando eu cheguei lá, que é o terreiro da Mãe Rita de Buruquê, muito conhecido aqui em Castanhal, há muitos anos, eu fui na indicação de uma amiga, eu fui até ela e conversei um pouco com ela. Fui em dias que não tinha trabalho nenhum, e ela sentou, ela me ouviu, ela ficou ali, sabe, totalmente disponível para mim. Deixou eu chorar. Deixou eu me abrir. Eu consegui falar para ela o que eu não consegui fazer com o psicólogo ou com o médico. Ou até mesmo com um da minha família, mas com ela eu consegui porque ela me deu, sabe, ela me deu essa oportunidade de me sentir segura, de saber que ali eu tinha uma pessoa que ia me ajudar, sabe, e dali em diante que foi em 2014, eu vim frequentando, no início eu tinha muito medo porque não era por esse lado que eu sabia que eu já tinha visto a umbanda, mas quando eu cheguei lá que eu vi que é totalmente diferente que tem muito respeito, que tem união, que as pessoas realmente vão a busca de paz e de um de uma resposta pra um problema e que realmente consegue, porque de 2014, hoje nós estamos em 2020, eu estava tomando remédio controlado, quando eu fui pra esse terreiro né e...tomava cinco tipos de remédio muito forte para dormir ,para me manter acordada, eu tomava de dia e tomava a noite, eu já vivia totalmente dopada de remédio, eu queria parar o trabalho, eu queria parar a minha vida, digamos assim! Mas depois que eu comecei a frequentar, eu fui diminuindo o remédio, fui falando com o médico. O médico foi tendo a cautela de diminuir as dosagens, e chegou o momento que está com mais de dois anos e meio que eu parei o remédio, né! O médico parou porque ele viu que não só aparentemente, fisicamente, espiritualmente eu estou bem, consegui me reerguer, consegui voltar o meu trabalho e voltar minha vida ativa e sou muito grata a Deus, as entidades, a Mãe Ana Rita, porque sem eles, com certeza eu não conseguiria. Primeiro Deus! Tudo é Deus, e depois as pessoas que eu acredito que de certa forma é Deus que coloca na nossa vida, para que possam nos ajudar! Seja médico ou umbandista ou qualquer outra religião. Eu acredito muito na umbanda, tenho muito a agradecer, e eu aconselho às pessoas que não conhecem que criticam que condenam que não tem conhecimento, que vá! Que tire um tempinho, que seja só para ver como funciona aqui! Que não é tudo isso que as pessoas comentam porque tem os que tiram dinheiro de alguém, tem os que tiram a esperança, tiram a fé, enfim, tem muita gente assim, mas não é só na umbanda! Literalmente é no nosso convívio do nosso dia a dia, e eu vou dizer para vocês que esse terreiro aqui em Castanhal tem 40 anos, se ele fosse reconhecido, com certeza teria muitas pessoas que abririam mão de outras coisas para investir em mais conhecimento e vim buscar mais paz, porque o mais importante na nossa vida é a saúde, Deus em primeiro lugar e a nossa saúde porque com saúde a gente vai conseguindo, a gente vai vencendo! Então é isso sabe a umbanda para mim é uma religião sim, tem que ser respeitada! Tem que ser reconhecida. Tem que tirar esse preconceito do coração das pessoas por que, oh coisa triste é você ver a pessoa, nunca foi, aí fala: aquela mulher ali é macumbeira! Cara! Se a pessoa conhecer a mãe Ana Rita, do jeito que ela trabalha, sem cigarro, sem bebidas, sem drogas, só com água natural e as plantas medicinais e sem pedir um centavo de ninguém. Então, isso sim é fé, é religião, para mim o terreiro é uma igreja, é um templo, não para adorar, mas para ir em busca de paz, para ir em busca de mais conhecimento. Para mim, eu tenho muito

respeito pela umbanda e se eu pudesse de alguma forma, eu queria sim, que a umbanda fosse reconhecida como qualquer outra religião! [M.N. 15h59min, 28/03/2020].

Imagem 83: Mãe Ana Rita



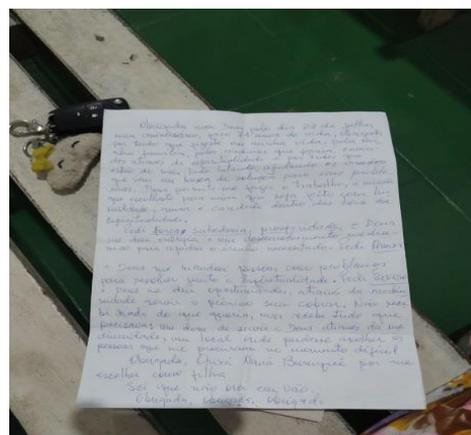
Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem 84 – Filhos biológicos falecidos de Mãe Ana Rita



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 85: Carta para os filhos falecidos de Mãe Ana Rita



Fonte: Arquivo pessoal

Fala de D. Rita quando foi convidada para representar a Umbanda num evento na Escola do Bacabal (Agrovila do Município de Castanhal).

D. Rita: Bom dia! Então essa intolerância que tinha muito contra umbanda. Umbanda é paz, é amor, é união, é essa coisa bonita que a gente está vendo essa festa! Então, graças a Deus que no currículo escolar já consta a nossa religião [10hs30min 20/12/2019].

Imagem 86: Agrovila Bacabal – Mostra da Religiosidade.



Fonte: Audineia Rodrigues Arquivo pessoal

Imagem 87: Mãe Ana Rita compondo a mesa do Evento com Líderes Religiosos do Local



Fonte: Audineia Rodrigues. Arquivo pessoal.

Imagens 88, 89: Divulgação de posse de Conselheiros e Posse de Mãe Ana Rita e seu suplente feita pelo Prefeito Pedro Coelho.



Fonte: Secretaria Municipal de Cultura de Castanhal, 2020 (capturado no site portal castanhal).

Imagem: 90: Detalhe das imagens de Mãe Ana Rita tendo o Terreiro Nanã Buruquê sendo certificado como ponto de cultura pela Rede Ajuricaba.



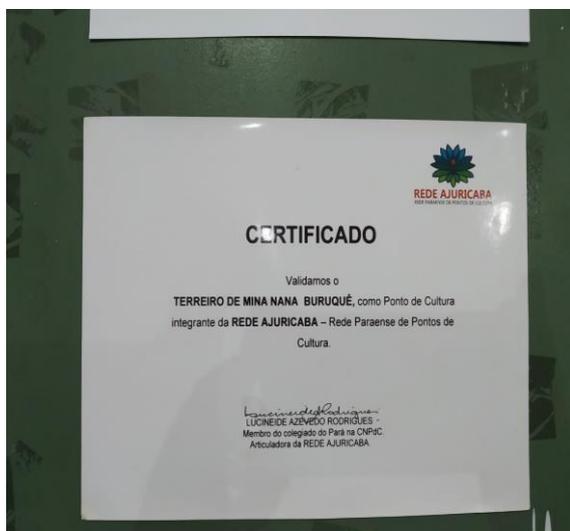
Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem 92 – Flay de divulgação do primeiro evento no Terreiro como Ponto de Cultura.



Fonte: Gilvia Guimaraes (Arquivo Pessoal)

Imagem 91: Detalhe do certificado



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

...A Umbanda é paz, a Umbanda é união, é um universo de pessoas que querem o bem das outras, pelo menos na que eu frequento, a que eu convivo, é assim que eu me sinto! São pessoas unidas numa só fé, numa só força para que tragam as pessoas para ter mais conhecimento, para respeitar as pessoas, para respeitar o nosso convívio no meio da sociedade. Independente de religião, de sexo ou cor, raça, não existe, é uma religião que para mim é muito importante, se a Umbanda fosse reconhecida literalmente, as pessoas tinham um outro modo de pensar, um outro modo de ver [M. N. 15:49, 28/03/2020].

Imagem 93: Primeira turma de formandos na Oficina de Percussão.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

Imagem 94- Mãe Ana Rita e Seu Orixá de Cabeça – Nanã Buruquê



Fonte: Audineia Rodrigues. Arquivo pessoal

Imagem 95: Mãe Ana Rita incorporada na Entidade que é o Guia da Casa – Dona Erundina



Fonte: Audineia Rodrigues. Arquivo pessoal.

Imagem 96: Mãe Ana Rita e sua filha biológica



Fonte: Audineia Rodrigues. Arquivo pessoal

Imagem 97: Mãe Ana Rita na Frente do Terreiro na Festa de Cosme e Damião



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 98: Orixá Nanã Buruquê.



Fonte: Audineia Rodrigues (Arquivo pessoal)

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com as hipóteses da pesquisa, o trabalho passou a se desenvolver a partir da percepção que considerou a antropização como uma intervenção direta ou indireta do homem sobre o meio ambiental, cultural e social, na medida em que esses aspectos foram se inter-relacionando no estudo da afro religiosidade Umbanda.

A junção entre os termos Antropização e Terreiro se fez notar através dos elementos naturais do meio ambiente, que são utilizados em quase todos os aspectos do desenvolvimento dos ritos e práticas da religião Umbanda, como ervas e folhas que são utilizadas para a feitura de banhos, que envolvem a água que é outro elemento essencial para o desenvolvimento da prática religiosa. Esses elementos se fazem presentes em todos os rituais, apresentando um forte simbolismo, além de ponte de ligação direta material entre as forças da natureza, o humano e o não humano presentes nas doutrinas da Umbanda.

...eu trabalho principalmente com banho de ervas, que limpa a aura espiritual, a boa concentração, uma alimentação também tem que ser balanceada, não pode ser uma alimentação forte, tem que ser uma alimentação leve, para um dia de trabalho tem que seguir essas regras, tem que estar bem, mente sã e corpo santo (Mãe Ana Rita, jul., 2020).

A partir dessas percepções, foi possível encontrar outros tipos de antropizações dentro dos terreiros, pois este foi considerado, não só um ambiente físico, mas também social e cultural, onde humano, natureza e não humanos circulam em uma relação de reciprocidade, onde não há o domínio de humanos e sim da natureza, posto que seja dela que se retiram todos os ingredientes/elementos que compõem materialmente a religião.

Sem as ervas não existe Umbanda, então por aí se vê que a gente lida muito com a natureza, as ervas são essenciais em tudo, à água, a água se usa da cachoeira, água da chuva, é a natureza, ela é muito presente na Umbanda (Mãe Ana Rita, jul., 2020).

A reciprocidade gira em torno do respeito que se cultiva pela natureza dentro da religião, em que esta é considerada sagrada por ser tanto a provedora dos elementos de quase todos os aspectos utilizados na religião, quanto a responsável pela força espiritual (o axé), que se pode retirar desses mesmos elementos, gerando uma relação de dependência do sagrado.

Cada terreiro tem seu fundamento, suas normas, seus ensinamentos! Sou umbanda! Temos como alicerce de nossa religião o respeito, amor, caridade, religiosidade dentro de nosso recinto sagrado! Cada casa é um mundo de conhecimentos! (Mãe Ana Rita, mar, 2020).

Essa relação de dependência do sagrado foi o fio condutor para as percepções do ambiente, com relação aos saberes e as aprendizagens que circulam nos terreiros. Ao mesmo tempo em que acontecem no formato de orientações, também acontecem no nível de proibições e de tabus. Este último relacionado à orientação sexual dos médiuns e não dos adeptos ou frequentadores do terreiro, como podemos observar na fala de Mãe Ana Rita:

O médium não pode confundir sua orientação sexual com a identificação das entidades. As entidades não dizem seja isso ou aquilo. E por ser um trabalho de amor e caridade, tem que ser levado a sério. Não pode confundir a mediunidade com homossexualidade. Já as pessoas que frequentam aqui, todas são bem vindas, não importando sua orientação sexual. (Mãe Ana Rita, mar, 2020).

Ainda relacionado à preparação mediúnica, os saberes se dão também no campo das proibições em relação ao uso de bebidas alcóolicas, fumos, horário rígido para início e término dos trabalhos no Terreiro Nanã Buruquê. No Terreiro do Século XIX essas regras não são as mesmas, não só pela sua localização, fora do entorno da cidade, mas também pelo entendimento diferente no proceder da ritualística da Umbanda. Entretanto, em ambos os terreiros é comum os saberes se darem no contexto de orientações e aconselhamentos a todos os frequentadores ou adeptos que procuram consultas com as entidades.

.... Eu frequento lá desde 2014 e nunca vi ninguém chegando lá caindo, se batendo, quebrando algo, fazendo bagunça, ou coisa parecida! Muito pelo contrário, todas as entidades são muito doutrinadas, tem conhecimentos, passam saberes pra gente, respondem perguntas, tiram dúvidas, te dão esperança, te dão força de vontade pra continuar e o que é melhor, eles te dão aquela energia positiva pra continuar e aquele apego de voltar, aquela vontade de voltar, de cada dia conhecer mais, de cada dia se entregar mais, sabe, então eu acho que a umbanda, eu acho não, eu tenho certeza, é sim uma religião e se a pessoa tiver fé, tiver respeito independente da religião (M. N. 15:49, 28/03/2020).

A intersecção entre os saberes, as práticas e a tradição que é ligada a cada um dos terreiros, nos fez perceber as antropizações ambientais que eram desenvolvidas a partir de dois elementos fundamentais para a ritualística da religião Umbanda: a água e as ervas utilizadas nas produções dos banhos. No Terreiro Nanã Buruquê existe uma pequena produção de ervas, no espaço da frente e no quintal do terreiro, entretanto, essa produção não é suficiente para a

demanda da casa. O restante vem de doações de frequentadores, adeptos ou mesmo encomendados de pequenos agricultores que compõem o mercado de ervas da feira de agricultores da cidade.

No Terreiro do Século XIX a produção de ervas é própria e também dispõe de um manancial de águas próprio, vindo do braço de rio que corta o terreno do terreiro. No entorno do terreiro há várias plantações de cultivo próprio, além de dispor de ervas *in natura*, que podem ser colhidas nas matas que circulam o terreiro. A ação antrópica no ambiente fica implícita pela maneira que todos os adeptos e os frequentadores são ensinados, a não só respeitar o ambiente de forma a não deixar sujá-lo de maneira inadequada, bem como de retirar somente aquilo que for necessário para uso pessoal ou coletivo na preparação dos banhos, chás, unguentos e oferendas para as entidades.

No Terreiro Nanã Buruquê, após os dias necessários de permanência das oferendas, elas são descartadas para compostagem caseira, em um pequeno espaço no quintal do terreiro. Quando essas oferendas são feitas em espaços urbanos, tudo o que se leva é passível de decomposição rápida no ambiente, sendo proibido deixar garrafas e material plástico nesses locais. Os alguidares de comida para esse fim são confeccionados de papel reciclado. No Terreiro do Século XIX as oferendas são retiradas e jogadas aos pés de algumas árvores de maior porte que existe no entorno do terreiro. Dependendo do que seja ofertado, os restos também são enterrados ou colocados para compostagem.

A antropização dos terreiros ficou implícita a partir da ação dos sujeitos dentro da relação do sagrado e suas formas de lidar com a ritualística no desenvolvimento da religião. No Terreiro Nanã Buruquê essa ritualística não envolve sacrifícios de animais nem a utilização de sangue. A exceção encontra-se na festa de exu, realizada uma única vez no ano, em que só é permitido o sacrifício de aves, que posteriormente serão preparadas e servidas a todos os convidados da festa.

... Você vai, se você tiver um conhecimento adapto aí conhecer literalmente, pessoalmente, vocês vão tirar muita dúvida, porque tem muitas pessoas que hoje, eles têm medo, porque disse que chega lá a pessoa se fura, bebe sangue, isso e aquilo! Então não é assim que funciona gente! É a cabeça de muitas pessoas que funciona assim! (M. N. 15:49, 28/03/2020).

No Terreiro do Século XIX a ritualística permite o sacrifício de outras espécies de animais, mas que também serão preparados posteriormente para serem compartilhados por todos os presentes nos trabalhos da casa. Em ambos os terreiros existe uma relação de

dependência com a natureza em suas formas variadas: ambiental, vegetal e animal, que por sua vez geram mecanismos de acionamento das forças do sagrado que envolve seres espirituais, ancestrais, encantados, o povo da rua e o humano natural.

...Para ter trabalho, eu uso muita erva, uso meu ritual pra preparar pra que a pessoa chegue e ela se sinta bem,, ela na troca de energia, que é através do passe – é uma troca de energia – a pessoa também, e eu procuro pra que a pessoa tenha fé, para que haja essa troca, e seja uma energia positiva, e a pessoa saia beneficiada, e o médium que tá dando passe ele não contraia aquela energia negativa, porque se não nós não éramos intermediários da espiritualidade, a mediunidade é pra isso, pra sermos intermediários. Todos nós somos médiuns, mas poucos os escolhidos, é por isso que nem todos têm capacidade, são preparados, têm aquela energia a mais para beneficiar seu próximo, e isso só é adquirido através do nosso espaço sagrado, através do trabalho constante, dito muitas vezes, pode conversar com outras pessoas que bem pouco trabalham, ele não explica o que é um passe, o que é uma transmissão de energia, porque ele não faz (Mãe Ana Rita, set., 2020).

O humano, é o ser da natureza capaz de acionar a interligação de todos os outros elementos constituintes da cosmovisão e teogonia da Umbanda, gerando assim, uma interseção onde pudemos encontrar a antropização religiosa, social, mística e mitológica. Estas, oriundas da diversidade dos símbolos e doutrinas da teogonia da Umbanda, que resistem e persistem, com a sua capacidade de reinterpretação da cultura e da natureza, na medida em que for necessário para sua sobrevivência, mediante os tantos entraves sociais e preconceitos que vem sofrendo ao longo dos seus 110 anos de história.

## 7. REFERÊNCIAS

- AMARAL, Assunção José Pureza. **Caminhos negros e afros descendência na Amazônia.** In; Entre os rios e as florestas da Amazônia. Belém: UFPA; GEAM, 2014.
- ART, Henry W. **Dicionário de Ecologia e Ciências Ambientais.** São Paulo: Melhoramentos, 1998.
- ASHOGUN, Aderbal. **Educação ambiental para religiões afros brasileiras.** Bahia: OMO Aro Cia Cultural, 2014.
- BARBOSA, Ademir Júnior. **O livro essencial de umbanda.** São Paulo: Universo dos Livros, 2014.
- BARROS, Sullivan Charles. **Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos.** R. RA E GA, Curitiba, n. 16, p. 55-64. Editora UFPR, 2008.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações.** São Paulo; Unesp, 1971.
- \_\_\_\_\_. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações.** São Paulo: Ed. Atualizada. Unesp, 1985.
- BERTRAND, Georges. **Paisagem e geografia física global: esboço metodológico.** Caderno de Ciência da Terra, n. 13, p. 1-27, 1971.
- BIRMAM, Patrícia. **O que é Umbanda.** Coleção Primeiros Passos, Editora Brasiliense, 1985.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRAGA, M.; GUERRA, A. Reis J. C. Breve história da ciência moderna. Vol.2: **Das máquinas do mundo ao universo.** Máquinas séc. XVI a XVII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Educação popular.** São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência.** São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginalia sagrada.** Campinas: Ed. Unicamp, 1991.
- CAMPELO, Marilu Marcia. **Meu nome é Exu mirim: imaginário e marginalidade social na umbanda.** São Paulo: Terceira Margem, 2003.
- CAMPELO, Marilu Marcia e LUCA, Taissa Tavernard de. As duas Africanidades estabelecidas no Pará. Revista Aulas, n.4, abr/jul, 2007.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Diferenças Culturais, Interculturalidades e Educação em Direitos Humanos**. Edu. Soc., Campinas, v. 33, n. 118, p. 235-250, jan./mar. 2012. Disponível em < <http://www.cedes.unicamp.br> > Acesso em 20/06/2019.

COELHO, Maria Célia Nunes. Impactos Ambientais em Áreas Urbanas: teorias, conceitos e métodos de pesquisa. In: GUERRA, A. J. T.; CUNHA, S. B. (Org.). **Impactos ambientais urbanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

COSTA, S. S. **Compreensão ambiental: uma alternativa de recursos para a implementação do sistema nacional de unidades de conservação da natureza**. UNB. Brasília. 2007. (dissert. Mest.)

DOMINGOS, Luis Tomas. **A visão africana em relação a natureza**. Anais do III encontro nacional do GT de Histórias da Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira de História da Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.

DURKHEIM, Êmile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELLISALDE, B. Anthropization. In. Enciclopedia eletrônica Hypergeo. English-Society and environment – Concepts. 2005. Disponível em: <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article312#>. Acesso 05 abril 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca**. Bahia: EDUFBA, 2008.

FAZENDA, Ivani. **Interdisciplinaridade: qual sentido?** São Paulo: Paulus, 2003.

FAZENDA, Ivani (Org). **O que é interdisciplinaridade**. Cortez: São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Práticas interdisciplinares na escola**. Cortez: São Paulo, 2009.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **Interculturalidade e etnossaberes**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 39-65, jul. /dez. 2016.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos e FERNANDES, Daniel dos Santos. **A “Experiência próxima”**: saber e conhecimento em povos tradicionais. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v.9, n. 1. P. 127-150, jan /jun. 2015.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos e FERNANDES, Daniel dos Santos. **Personas e Habitus: Estudos de perfis antrópicos na Amazônia Oriental**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v.12, n. 1. P. 81-111, jan /jun. 2018.

FIGUEIREDO, T. **Sentir, pensar e agir. A educação ambiental na perspectiva biocêntrica**. Ver. Pens. Biocêntrico, n.9. 2008.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura e Educação**. Revistos Grifos, n. 15, p. 16-17, maio, 2003.

FRANCISCHETT, Mafalda Nesi. **O entendimento da interdisciplinaridade no cotidiano**. Cascavel: UNIOESTE, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia; saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FUSARI, M. F. R.; FERRAZ, M. H. C. T. **Arte na educação escolar**. Cortez: São Paulo, 1992.

Geertz, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

\_\_\_\_\_. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**, UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

GOMES, Nilma Lino. **Educação e Relações Raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação**. In: MUNANGA, Kabengele. **Superando o racismo na escola**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GRACIOLI, Cibeli Rosa; LEMOS, Rafaela Gonçalves de. **A influência cultural na prática da educação ambiental em duas escolas estaduais do Amazonas**. Revista Monografias Ambientais – Universidade Federal de Santa Maria, RS, 2015.

GUIMARAES, R. **Desenvolvimento sustentável: da retórica à formulação de políticas públicas**. In: **A geografia política do desenvolvimento sustentável**. BECKER, B. e MIRANDA, M (Org.). Rio de Janeiro: Editora UFFJ, 1997.

HANSEL, C.M.; OLIVEIRA, M.M.D.de; MENDES, M.; DAMIANI, S. **Cidadania, meio ambiente e sustentabilidade**. Universidade de Caxias do Sul, RS, 2017.

HORBERRY, J. **Status and application of EIA for development**. Gland. Conservation for Development Center, 1984.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JENSEN, Tina Gudrun. **Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desafrikanização para a reafrikanização**. Rev. de Estudos da Religião, n. 1, p, 1-21. 2001.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. **Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão**. Ver. Vivências, n. 41, p. 153-164. 2013.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEVI-STRAUSS, C. **Natureza e cultura**. As estruturas elementares do parentesco. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

LIMA-E-SILVA, Pedro Paulo et al. **Dicionário brasileiro de Ciências Ambientais**. 2 ed. Rio de Janeiro: Thex, 2002.

LOW, Dirk. **Ser por meio dos outros: o Ubuntu como cuidado e partilha**. Revista do Instituto Humanista Unisinos. IHU online, p. 5-7, dez. 2010.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Revisitando o tambor das flores**. Dissertação de Mestrado. UFPE, 2003.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Por uma sociedade de corte nos terreiros de Belém**. Revista Estudos Amazônicos, vol. XI, nº 2, p. 156-189, 2014.

MALOMALO, Bas'Illele. **Eu só existo porque nós existimos: a ética Ubuntu**. Revista do Instituto Humanista Unisinos. IHU online, p. 19-22, dez, 2010.

MATO, Daniel. “No hay saber ‘universal’, la colaboración intercultural es imprescindible”. In: **Alteridades**, v. 18, n.35. ene/jun. p.101-116 Ciudad de México, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v18n35/v18n35a8.pdf>. Acessado em 07/04/2020.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. 2ª Edição. São Paulo: Contexto, 2014.

McCORMICK, J. **Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

MEC. Portal MEC. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/publicacao3.pdf>. Acessado em 02/05/2020.

MEDEIROS, M. G. Naturezas e Naturezas na Construção Humana: **Construindo saberes das relações naturais e sociais**. Rev. Ciência e Educação, n. 8, p. 191-211. Bauru, 2002.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. In: Caderno das Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade. N34. P. 287-324, 2008.

MILARÉ, Édis. Estudo prévio de impacto ambiental no Brasil. In: MÜLLER – PLANTENDERG, C.; AB' SABER, A. N. **Previsão de impactos**. São Paulo: EDUSP, 2002.

MORAES, A. C. R. **Meio ambiente e ciências humanas**. 4 ed. São Paulo, Annalume, 2005.

MORAES, M. A. e SILVA, A. C. P. As identidades e representações do feminino na sociedade moderna: **ressignificações de tradições pré-modernas na construção social espacial da Umbanda**. In: Geografias subversivas: Discursos sobre espaço, gênero e sexualidade. Silva, J. M. (Org.). Ponta Grossa: Toda palavra, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda e questão moral: formação e atualidade no campo umbandista em São Paulo**. Dissertação de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.

NETO, João Colares da Mota. **A educação no cotidiano do terreiro**. Dissertação de Mestrado, UEPA, 2008.

OLIVEIRA, A. M. S. **Relação homem/natureza no modo de produção capitalista**. Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Univ. Barcelona, VI (119):18.

OLIVEIRA FILHO, G. R. **Uma breve reflexão sobre o conceito de impacto ambiental**. Ver. CES, v. 27, n 1, p. 15-28. Juiz de Fora, 2013.

PAIXÃO, Marcelo; GOMES, Flávio. **Razões afirmativas: pós-emancipação, pensamento social e a construção das assimetrias raciais no Brasil**. Racismos: olhares plurais. Salvador: Edufba, p. 45-91, fev. 2010.

PEREIRA, A. O. K.; HORN, L. F. D. R. **Relações de consumo: meio ambiente**. Fundação Universidade de Caxias do Sul, RS, 2009.

PORTO, C. M.; PORTO. M. B. D. S. M. **A evolução do pensamento cosmológico e o nascimento da ciência moderna**. Ver. Bras. Ens. Física, 30(4), p. 4601-4601. 2008.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

POSTIOMA, Adalberto da. *Filosofia Africana*. Luanda: Seminário de Luanda, 1968. P. 29-30.

PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: CIA das Letras, 2001.

RAMOS, Aline Oliveira. **O preconceito racial percebido/não percebido pelas professoras n Educação Fundamental**. Goiânia: Anped, 2013.

RONGAGLIO, C. **A ideia da natureza como patrimônio: um percurso histórico**. Ver. Desenvolvimento e Meio Ambiente, vol 19, p. 111-128. 2009.

SANTOS, Aparecida Euclides dos. **A concepção sobre “natureza” e “meio ambiente” para distintos atores sociais**. São Paulo: Terra e Didática, 2014.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de Professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. Editora Nandyala. Coleção repensando a África, vol. 4. Belo Horizonte, 2010.

SILVA, Anaíza Vergolino e. **Contando a História do Pará, vol. III: diálogos entre história e antropologia**. Coord. Joana Oliveira Fontes. Belém: E. Motion, 2002.

SILVA, V. G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA, M. L. O desafio metropolitano: **um estudo sobre a problemática sócio espacial nas metrópoles brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2000.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. São Paulo: Saraiva, 2013.

SWANSON, Dalene. **Ubuntu, uma alternativa ecológica à globalização econômica neoliberal**. Revista do Instituto Humanista Unisinos. IHU online, p. 10-13, dez. 2010.

VAN GENNEP, A. **Ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VERGOLINO e SILVA, Anaíza e. **Contando a História do Pará, vol. III: diálogos entre história e antropologia**. Coord. Joana Oliveira Fontes. Belém: E. Motion, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os cultos afros no Pará**. Em: FONTES, Edilza (Org.). **Contando a história do Pará: Diálogos entre a História e a Antropologia**. Belém: Motion, 2003.

WEBER, M. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: UNB, 2000.

## 8. ANEXOS

Roteiro das entrevistas aplicadas durante a pesquisa:

- 1- Qual a visão da Umbanda sobre a natureza?
- 2- Como os adeptos da Umbanda se relacionam com a natureza?
- 3- Como a Umbanda está relacionada com a natureza?
- 4- O que é a Umbanda para você?
- 5- O que o terreiro representa para você?
- 6- Como se dá a troca de saberes no terreiro?
- 7- O que é o sagrado para você dentro do terreiro?
- 8- Quais os saberes da Umbanda relacionados a natureza?
- 9- Você sabe o que é Antropização?
- 10- A antropização é considerada pelos livros como a ação do ser humano sobre o meio ambiente, então como acontece a antropização no terreiro?

Observação:

Os capítulos 4, 4.1, 5, 5.1, 6, 6.1 e 7 dessa dissertação já foram submetidos para apreciação e publicação na modalidade artigo.



**Universidade Federal do Pará**  
**Pró-reitora de Pesquisa e Pós-Graduação**  
**Campus Universitário de Castanhal**  
**Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia**  
**(PPGEAA)**



### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

**Título da Pesquisa:** Antropização e Terreiro: a interdisciplinaridade dos saberes da Umbanda e seus impactos no meio sócio ambiental.

**Nome da Pesquisadora:** Audineia Rodrigues de Oliveira

**Nome do Orientador:** Prof. Dr. Assunção José Pureza Amaral

1. **Natureza da pesquisa:** o Sr. (Sra.) está sendo convidado (a) a participar desta pesquisa, que tem como finalidade identificar os tipos de antropizações que podem ser encontradas no Terreiro Nana Buruquê, e seus possíveis impactos no meio social e ambiental do Município de Castanhal, Pará. O presente estudo está sendo realizado junto a Universidade Federal do Pará, com a finalidade de gerar uma dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia (PPGEAA).
2. **Participantes da pesquisa:** A pesquisa foi desenvolvida com 8 participantes, tendo como público alvo a dirigente do Terreiro Nanã Buruquê, a Mãe Pequena do Terreiro, bem como os filhos e filhas de santo da casa, além dos frequentadores.
3. **Envolvimento na pesquisa:** ao participar deste estudo o Sr. (Sra.) permitirá que a pesquisadora faça perguntas relacionadas ao tema da pesquisa, utilize suas respostas no corpo da pesquisa, assim como fotos e imagens relacionados ao tema da pesquisa.
4. **Riscos e desconforto:** a participação nesta pesquisa não infringe as normas legais e éticas. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa

com Seres Humanos conforme Resolução no. 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

5. **Confidencialidade:** todas as informações coletadas neste estudo são estritamente confidenciais. Somente a pesquisadora e seu orientador terão conhecimento de sua identidade e nos comprometemos a mantê-la em sigilo ao publicar os resultados dessa pesquisa. A exceção será somente para a dirigente do Terreiro, Mãe Ana Rita de Nanã, que concordou gentilmente e sem nenhum custo, ceder os direitos de imagens pessoais e do Terreiro Nanã Buruquê para serem publicados na dissertação que será o produto final da pesquisa.
  
6. **Benefícios:** ao participar desta pesquisa o Sr. (Sra.) não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as práticas da afro religiosidade Umbanda em Castanhal, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa gerar visibilidade positiva, além de promover diálogos entre a academia e os frequentadores do Terreiro visando a desconstrução de certos preconceitos contra essa religião. Onde a pesquisadora se compromete a divulgar os resultados obtidos, respeitando o sigilo das informações coletadas, conforme previsto no item anterior.
  
7. **Pagamento:** o Sr. (Sra.) não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.  
O Sr. (Sra.) tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para o Sr. (Sra.). Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone da pesquisadora e de seu orientador.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem: Confiro que

recebi uma via deste termo de consentimento, e autorizo a execução do trabalho de pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

Obs.: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito.

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa:

---

Nome e assinatura do Participante da Pesquisa

---

Nome e Assinatura do Pesquisador

---

Nome e Assinatura do Orientador

Pesquisadora: Audineia Rodrigues de Oliveira - 98765-7176  
Orientador: Assunção José Pureza Amaral - 98101-8666  
E-mail audi.arte@yahoo.com.br