

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

**UMBANDA E SENSIBILIDADE ECOLÓGICA:  
Um estudo em duas casas em Goiânia**

SANDRA MARIA CHAVES MACHADO  
ORIENTADOR: PROF. DR. FLÁVIO MUNHOZ SOFIATI  
CO-ORIENTADORA: PROFA. DRA. IRENE DIAS DE OLIVEIRA

Goiânia – GO  
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação       Tese

#### 2. Nome completo do autor

Sandra Maria Chaves Machado

#### 3. Título do trabalho

Umbanda e sensibilidade ecológica: um estudo em duas casas em Goiânia

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **SANDRA MARIA CHAVES MACHADO, Discente**, em 26/06/2020, às 13:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de](#)

Termo de Ciência e de Autorização (TECA) FCS 1405770      SEI 23070.014881/2020-70 / pg. 1

assinatura

[outubro de 2015.](#)



Documento assinado eletronicamente por **Flávio Munhoz Sofiati, Professor do Magistério Superior**, em 29/06/2020, às 21:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1405770** e o código CRC **425762DB**.

Referência: Processo nº 23070.014881/2020-70

SEI nº 1405770

Termo de Ciência e de Autorização (TECA) FCS 1405770      SEI 23070.014881/2020-70 / pg. 2

SANDRA MARIA CHAVES MACHADO

**UMBANDA E SENSIBILIDADE ECOLÓGICA:  
Um estudo em duas casas em Goiânia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de doutora.

Linha de Pesquisa: Culturas, Representações e Práticas Simbólicas

Orientador: Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati

Co-orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira

Goiânia – GO  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Machado, Sandra Maria Chaves

Umbanda e Sensibilidade Ecológica [manuscrito] : Um estudo em duas casas em Goiânia / Sandra Maria Chaves Machado. - 2020.  
0 146 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati; co-orientadora Dra. Irene Dias de Oliveira.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2020.

Bibliografia. Anexos.

Inclui fotografias, tabelas, lista de figuras.

1. Umbanda. 2. sensibilidade ecológica. 3. ecoespiritualidade. 4. religião. 5. natureza. I. Sofiati, Flávio Munhoz, orient. II. Título.

CDU 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 03 da sessão de Defesa de Tese de Sandra Maria Chaves Machado que confere o título de Doutora em Sociologia, na área de concentração em Sociedade, Política e Cultura

Aos três de abril de dois mil e vinte, a partir das oito horas e trinta minutos, via Webconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada "Umbanda e sustentabilidade". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Flávio Munhoz Sofiati (UFG) com a participação da coorientadora Professora Doutora Irene Dias de Oliveira (PUC-GO) e das/o demais membros/o da Banca Examinadora: Professora Doutora Andréa Vettorassi (UFG), membro titular interna; Professora Doutora Ivanilda Aparecida Andrade Junqueira (UFG), membro titular interna, Professora Doutora Carolina Teles Lemos (PUC-GO), membro titular externa e Professor Doutor Alberto da Silva Moreira (PUC-GO), membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **fizeram** sugestão de alteração do título do **trabalho**. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão reservada a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Flávio Munhoz Sofiati, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

## TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Umbanda e sensibilidade ecológica: um estudo em duas casas em Goiânia



Documento assinado eletronicamente por **Flávio Munhoz Sofiati, Professor do Magistério Superior**, em 03/04/2020, às 12:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andréa Vettorassi, Professora do Magistério Superior**, em 03/04/2020, às 12:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ivanilda Aparecida Andrade Junqueira, Professor do Magistério Superior**, em 03/04/2020, às 13:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carolina Teles Lemos, Usuário Externo**, em 03/04/2020, às 16:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alberto da Silva Moreira, Usuário Externo**, em 03/04/2020, às 17:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Dijaci David De Oliveira, Coordenador de Pós-graduação**, em 03/04/2020, às 20:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **SANDRA MARIA CHAVES MACHADO, Discente**, em 05/05/2020, às 09:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Irene Dias de Oliveira, Usuário Externo**, em 05/05/2020, às 13:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1262328** e o código CRC **93D4C926**.

Referência: Processo nº 23070.014881/2020-70

SEI nº 1262328

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, meu agradecimento à FAPEG – Fundo de Amparo à Pesquisa de Goiás, pela cessão de bolsa de estudos que forneceu as condições para que esta pesquisa pudesse se desenvolver bem, alcançando os resultados propostos.

Ao professor Flávio Sofiati pela mentoria incansável, sempre aberto e amigo, não deixando que eu esmorecesse, em momento algum, com um desvelo e direcionamento assertivos raros de se encontrar, dentro ou fora da academia.

A professora Irene Dias de Oliveira, pela pronta disponibilidade em me assistir em momento tão necessário e importante deste trabalho e que, desde o meu mestrado, quando tive o prazer e a honra de ser sua orientanda, me abriu novos horizontes para a vida acadêmica.

À minha mãe, pela inspiração de vida, modelo de mulher, molde de mãe e exemplo de professora, incentivo de todos os momentos de minha existência, que procuro seguir, sempre que possível.

Aos meus filhos, Heyoan e Ariel, amores em forma humana, pelo carinho, pela paciência e, principalmente, pela torcida constante e até exagerada, mas sempre, sempre muito bem-vinda.

Saudações aos componentes de minha banca que, com seus conhecimentos, contribuem com meu progresso acadêmico e me incentivam a me tornar uma pesquisadora melhor.

Às minhas amigas Suety e Elisa, pela parceria fraterna e acadêmica de anos, em que sempre me apoiaram e encorajaram, especialmente nesta reta final, tão árdua e árida, que vocês amenizaram com atenção e boas discussões.

## RESUMO

Esta pesquisa enquadra-se na linha de Culturas, Representações e Práticas Simbólicas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Goiás. O estudo tem por objetivo, investigar as relações da Umbanda com a natureza, apurando o encontro entre sua cosmovisão, de uma natureza simbólica, e a sensibilidade ecológica, tão exigida na sociedade atual. Ademais, por meio de seus processos de oferenda, intenta verificar a possibilidade de influência de visão ecoespiritualidade, por parte de seus adeptos, na adaptabilidade das ritualísticas. Foram estudadas duas casas de Umbanda da capital goiana, durante o período de quase três anos. A pesquisa está referenciada por estudiosos/as da Sociologia da Religião Max Weber, Roger Bastide, Peter Berger, Reginaldo Prandi, Antônio Boaes, Rosalira Oliveira, Lísias Negrão, bem como contribuições de autores/as das Ciências Sociais Mercedes Lopes, entre outros autores como Elenita Malta Pereira, Leonardo Boff e Riley Dunlap. A metodologia abrange observações participativas dos ritos rotineiros e aplicação de questionários, com a escala NEP, que faz indicativo da 'consciência ecológica' do entrevistado. As análises apontaram a existência de uma sensibilidade ecológica, entre os adeptos, mas que não teria nascido propriamente da religião, apesar de ser reforçado por ela. Além disso, foi perceptível algumas adaptações ao novo, típicas da Umbanda, ainda como tendência, na área de preservação ambiental, em seus ritos, como descarte de resíduos, entre outras ações.

Palavras-chave: Umbanda, sensibilidade ecológica, ecoespiritualidade, religião e natureza.

## **ABSTRACT**

This research fits in the line of Cultures, Representations and Symbolic Practices of the Postgraduate Program in Sociology of the Federal University of Goiás. The study aims to investigate the Umbanda's relations with nature, refining the encounter between its cosmovision, of a symbolic nature, and the ecological sensitivity that is so required in today's Society. In addition, through its offering processes, intends to verify the possibility of influence of the eco-spirituality vision, of some of its proselytes, in the adaptability of rituals. Two Umbanda houses were studied during a period of almost three years in the capital of Goiás. The research is referenced by scholars of the Sociology of Religion, such as Max Weber, Roger Bastide, Peter Berger, Reginaldo Prandi, Antônio Boaes, Rosalira Oliveira, Lísias Negrão, and also in the contribution of Social Sciences authors, like Mercedes Lopes, among other authors such as Elenita Malta Pereira, Leonardo Boff and Riley Dunlap. The methodology includes participatory observations of the common rituals and the application of questionnaires, with the NEP scale, which indicates the interviewee's 'ecological awareness'. The analyses indicate the existence of an ecological sensitivity between adherents, but one that did not come from religion itself, despite being reinforced by it. In addition, it was also noticeable some adaptations to the new, which is typical of Umbanda, but still as a trend, in the area of environmental preservation in its rites, such as waste disposal, among other actions.

Keywords: Umbanda, ecological sensitivity, eco-spirituality, religion and nature.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Calendário de maio 2018 da Casa de Luz Maria Conga .....	86
Figura 2. Calendário de maio de 2019 do Centro Espiritualista Boa Nova .....	99
Figura 3. Numerologia e Umbanda .....	112
Figura 4. Mapa de correspondência entre chacras, planetas e linhas orixás ...	118

## LISTA DE FOTOS

Foto 1. Fachada da Casa de Luz Maria Conga .....	82
Foto 2. Fachada do Centro Espiritualista Boa Nova .....	95
Foto 3. Oferenda a Ogum na natureza .....	105

## LISTA DE TABELA

Tabela 1. Resultado da aplicação da escala NEP .....	115
--	-----

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1 ESPIRITUALIDADE E NATUREZA.....</b>	<b>18</b>
1.1 MUNDO SECULAR E MEIO AMBIENTE .....	22
1.1.1 NATUREZA E A SOCIEDADE .....	22
1.1.2 CIÊNCIAS SOCIAIS E MEIO AMBIENTE .....	27
1.2 ESPIRITUALIDADE E NATUREZA.....	32
1.2.1 ESPIRITUALIDADE: CONCEPÇÕES E ARTICULAÇÕES .....	32
1.2.2 NATUREZA E ESPIRITUALIDADE: LAÇOS E AMARRAS.....	41
1.3 RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E MUNDO NATURAL.....	42
<b>CAPÍTULO 2 UMBANDA E SEUS CAMINHOS.....</b>	<b>48</b>
2.1 CAMINHO INICIAL E FORMAÇÃO.....	48
2.1.1 O TERMO SINCRETISMO.....	49
2.1.2 CAMINHO DE FORMAÇÃO.....	50
2.1.3 UMBANDA EM TERRAS GOIANIENSES .....	61
2.2 COSMOVISÃO.....	63
2.2.1 CRENÇAS.....	65
2.2.2 DIVINDADE .....	65
2.2.3 LINHAS E ENTIDADES.....	66
2.2.3.1 EXUS E POMBAGIRAS .....	68
2.2.3.2 CABOCLOS.....	70
2.2.3.3 PRETOS VELHOS.....	70
2.2.3.4 CRIANÇAS.....	71
2.2.3.5 BAIANOS.....	71
2.2.4 RITOS.....	72
2.3 OFERENDAS E NATUREZA .....	74
<b>CAPÍTULO 3 UMBANDA GOIANIENSE E SENSIBILIDADE ECOLÓGICA.....</b>	<b>80</b>
3.1 CASA DE LUZ MARIA CONGA .....	82
3.1.1 APRESENTAÇÃO E ESTRUTURA FÍSICA .....	82
3.1.2 HISTÓRIA .....	83
3.1.3 FUNCIONAMENTO: TRABALHOS E TERAPÊUTICAS .....	85
3.2 CENTRO ESPIRITUALISTA BOA NOVA .....	94
3.2.1 APRESENTAÇÃO E ESTRUTURA FÍSICA .....	94
3.2.2 HISTÓRIA .....	97
3.2.3 FUNCIONAMENTO: TRABALHOS E TERAPÊUTICAS .....	99
3.3 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS.....	108
3.4 UMBANDA E PRESERVAÇÃO DA NATUREZA .....	113
<b>CONSIDERAÇÕES .....</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>132</b>
<b>ANEXO A – QUESTIONÁRIO COM ESCALA NEP.....</b>	<b>140</b>
<b>GLOSSÁRIO.....</b>	<b>145</b>

## INTRODUÇÃO

São evidentes as inúmeras mudanças ocorridas nas últimas décadas em todos os aspectos da sociedade ocidental, tanto nos espaços laicos, como na política, nos avanços tecnológicos, nas relações sociais, quanto nos espaços sagrados, com abertura a novas possibilidades de expressões religiosas e, ainda, tentativas de olhar diferenciado na relação do ser humano com o mundo natural.

A sociedade brasileira segue essas mudanças globais, especialmente, no âmbito dos sistemas de crenças, formatando de maneira mais compassada e gradual um novo perfil religioso. Exemplificando este contexto, os Censos de 2000 e de 2010 apresentam classificação de novas categorias, como os “sem religião” e os “evangélicos sem religião”, bem como a adoção de crenças alternativas, como indicam Teixeira e Menezes, na introdução do livro “As Religiões no Brasil, continuidades e rupturas”, de 2006. Esse comportamento não implica necessariamente na condição de abandono da religiosidade, mas precisamente de uma busca pessoal de alguma delas.

Esta demanda particular vai ao encontro do crescimento das possibilidades de escolhas religiosas apresentadas em nossa sociedade atual. A esta ampliação de alternativas, que abre leque de experimentação e predileção às pessoas, Teixeira e Menezes (2013), nomeia como “pluralização religiosa”.

Ela, juntamente com o enfraquecimento das instituições mais tradicionais, como as igrejas protestantes históricas e a Igreja Católica constituiriam outros fatores que contribuem para as alterações do campo religioso. Na primeira, se percebe a possibilidade do indivíduo escolher a tradição que melhor aprover, enquanto que na segunda se observa a migração de igrejas mais tradicionais, como a Igreja Católica e Igrejas Protestantes, para outras “menos convencionais” como os grupos com interpretação ideológica mais mística, releituras xamânicas e orientais, entre outras.

Estas modificações tiveram vários fatores desencadeantes, entre eles, as décadas de exploração dos recursos naturais, desde a revolução industrial, até a globalização, acabaram por provocar diversas carências na contemporaneidade. Isso é percebido especialmente na sociedade urbana, uma vez que a aceleração dos avanços tecnológicos provocou atenção mais centrada nas inovações e técnicas

e, aos poucos, deixando segregado, e até rejeitando a conexão humana com a natureza, como salienta Andréa Gomes (2013). Em contrapartida, nas últimas décadas tem ocorrido uma busca, do ser humano, de harmonização consigo mesmo, com o meio em que vive e, portanto, também com o meio natural, já bastante degradado.

Levando em conta as adaptações ocorridas no campo religioso, na busca de construção desses sentidos, estudei anteriormente, as ressignificações da Umbanda a partir de elementos tecnológicos na prática umbandista. Essa pesquisa resultou em minha dissertação em nível de mestrado.

Para chegar no estudo acima, me permita aqui, formalizar um breve relato acerca de meu interesse nesta área. Meu motivador para olhar em direção às religiões, começou a partir de familiaridade precoce com certa diversidade religiosa, uma vez que meu pai era católico, minha mãe espírita kardecista e estudei o ensino fundamental em escola evangélica. Um pouco mais tarde, na juventude, tive contato superficial com outros caminhos espiritualistas como: o Budismo, a Seicho-No-Iê, a Umbanda, o Candomblé, a Rosa Cruz, a União do Vegetal e a Projeciologia.

Os breves contatos mencionados, instigaram aprendizado e curiosidade. E, apesar de, pessoalmente, não comungar com essas expressões espirituais, dentre elas se destacou a Umbanda, para estudo acadêmico, pela possibilidade de maior proximidade e observação empírica<sup>1</sup>.

A partir de minha dissertação pude observar, nas casas de Umbanda, uma forte presença de elementos da natureza compondo várias de suas características, tais como: a musicalidade, o material dos utensílios, a composição do salão, as plantas dos altares e nas terapêuticas, a ritualística, entre outros.

Estas observações foram suficientes para instigar vários questionamentos que me ajudaram a compor a proposição da investigação em curso: compreender a relação das práticas umbandistas com a natureza, configurando assim, o objetivo geral deste trabalho.

O desenho para construção desta elaboração se justifica pelo estudo das religiões como um meio de analisar cientificamente o processo de racionalização e desencantamento do mundo. Isso devido à compatibilidade e reforço mútuo entre os

---

<sup>1</sup> Conforme mencionei em minha dissertação: MACHADO, Sandra Maria Chaves. Umbanda: reencantamento na Pós-modernidade? Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, GOIÂNIA, 2003.

princípios que racionalizam a atividade cotidiana e os princípios que regulam a atividade religiosa.

A sociedade secularizada é regulamentada por leis e regras sobre todos os aspectos da vida, como trato social, econômico e, também, é claro, ambiental. E é justamente na conexão entre o religioso e o ambiental que se empenha este estudo, mas especificamente na mesma tradição religiosa de minha dissertação, a Umbanda.

A atuação religiosa das tradições de matriz africana possui em destaque as oferendas a seus orixás e entidades, como forma de materialização do elo com o sagrado, seja com intuito de requisição de alguma demanda específica e secular, como emprego ou saúde, seja com intuito de agradecer as graças recebidas.

Desde sua construção sincrética, por parte do Candomblé, houve um desenvolvimento de oferendas em um bojo diverso dos pormenores de suas liturgias específicas. Em outras palavras, mesmo tendo um veio comum norteador, o de brindar a entidade com objetos simbólicos específicos, há uma diversidade considerável quanto aos tipos de objetos e, principalmente, quanto às maneiras de executá-las, de acordo com o entendimento da liderança de cada casa.

Por outro lado, a contemporaneidade, nas últimas décadas, enfatiza preocupação com a preservação do meio ambiente, formatando normas e leis que devem nortear o comportamento de seus cidadãos, especialmente em centros urbanos.

Perante esse quadro, formulei as questões a seguir como representativas de minhas inquietações enfrentadas na tese que se desponta. Poderia a crescente preocupação com o meio ambiente, em nossa sociedade, influenciar as práticas de oferendas religiosas que os adeptos da Umbanda efetuam? Estariam ocorrendo modificações nas práticas de oferenda em virtude de crescente preocupação e cobrança jurídica e social de conservação da natureza? Como se manteriam a representação simbólica religiosa, diante dessas possibilidades?

Como afirmação provisória inicial propus considerar que, diante das demandas de conservação ambiental, presentes na sociedade, as práticas umbandistas, em especial as oferendas, trilham caminho de adaptações e ressignificações, sem prejuízo do peso simbólico para seus adeptos.

A fim de confrontar esta assertiva, o trabalho se dedica a olhar as questões que relacionam especificamente as práticas umbandistas e a visão ecológica, em

voga na atualidade. Por isso, o objeto de estudo é a relação dos princípios e das oferendas umbandistas, enquanto possibilidade de uma prática mais voltada para uma consciência ecológica, nas casas de Umbanda, dentro do contexto urbano, na capital goiana.

Para atingir tal intento, o objetivo principal se desmembra em ações tais como levantar as formas de oferendas realizadas nas casas de Umbanda escolhidas, e como elas se desenvolvem, analisando o confronto de sua cosmovisão e do movimento na sociedade de cuidado com o mundo natural. Ademais, detalhar os processos de oferendas e a possibilidade de influência de uma visão ecológica por parte de seus adeptos, na adaptabilidade dessa ritualística.

No intuito de avaliar o debate acima, a principal abordagem metodológica utilizada nesta pesquisa é a fenomenológica, para observar o fenômeno “ser humano-natureza-sagrado”, levando em conta os significados que os sujeitos envolvidos lhes atribuem.

Já os procedimentos metodológicos empregados incluem pesquisa exploratória aplicada que visa gerar conhecimento na área de estudo da Umbanda, nas implicações de suas práticas, especialmente as oferendas em área urbanizada, focado em território goianiense.

Associada à investigação teórica, ferramentas como observação participativa, aplicação de questionários e entrevistas semiestruturadas, são parte integrante na exploração deste trabalho e posterior análise dos dados gerados.

O número de casas trabalhadas foram duas, para observação de campo, com aplicação de questionários e entrevistas junto a seus respectivos adeptos. A seleção das casas está vinculada a contato prévio, via Federação de Umbanda e Candomblé em Goiânia, e indicação de contatos realizados durante minha pesquisa de mestrado em Ciências da Religião, PUC-GO. Importante critério de seleção levou em conta a classificação da casa dentro da tradição umbandista, e a abertura de seus dirigentes para a realização da pesquisa.

Como método, a observação sistemática participativa foi escolhida pela natureza da pesquisa demandar a geração de dados *in loco*, portanto, a proposta foi realizar vários encontros em cada casa, além do acompanhamento de suas oferendas no ambiente natural, registrando todos os dados pertinentes como local de ritualística (urbano central ou periférico, praças/parques ou outro), materiais

utilizados (orgânicos e/ou inorgânicos), número de pessoas, recolhimento dos resíduos, e assim por diante.

A aplicação de questionários com questões fechadas e abertas tem como alvo os membros das referidas tradições, escolhidos entre as casas visitadas. Como parte da mensuração quantitativa o questionário contém a tabela com “Escala do Novo Paradigma Ecológico”, com 15 perguntas, que possibilitam apontar o grau de consciência ecológica do entrevistado. O detalhamento teórico desta escala se encontra no próximo capítulo e, sua análise, na discussão dos dados. A aplicação de entrevistas semiestruturadas integraliza a geração de dados no campo.

Estruturalmente, a presente produção se constrói em três capítulos, e as considerações, conforme dispostos a seguir.

O primeiro capítulo discorre sobre os principais pontos teóricos que norteiam este trabalho, tanto na leitura do mundo secular e sua relação atual com o meio ambiente, quanto ao olhar da espiritualidade e seu trato com a natureza e, em especial, entre as religiões com herança originária e suas leituras simbólicas com o mundo natural, visando servir de suporte para posterior detalhamento analítico nos capítulos subsequentes.

O capítulo seguinte se ocupa em resgatar parte do caminho histórico da Umbanda, contextualizando seu percurso até os dias atuais, dando breve noção da trajetória de retração e expansão, portanto, de seus processos de adaptação. Também expõe os principais fundamentos que compõe a cosmovisão, rituais e práticas cotidianas, tornando compreensível a relação entre estes elementos e a natureza.

Na terceira parte desta produção, o campo toma lugar, com a apresentação e estrutura, a descrição do histórico e o funcionamento de cada centro observado. Havendo também indicativos das divergências e convergências dos elementos comparados e finalizando o capítulo com o balanço entre os dados gerados, a teoria apresentada e a relação Umbanda, natureza e sensibilidade ecológica. Como parte fundante desta análise, estão as entrevistas, as observações participativas e os questionários aplicados, proporcionando verificação pormenorizada da visão e práticas cotidianas e de oferendas da Umbanda.

A título de epílogo, a parte final da pesquisa busca sistematizar os dados e conteúdos explorados em todo este texto, avaliando a relação entre as práticas litúrgicas externas, dessas tradições, em território goianiense, e a possibilidade de

adaptações devido às demandas da urbanidade em confronto com exigências cada vez mais prementes de uma conduta ética ambiental, seja pela legislação local, seja pela sociedade de modo geral. São levantadas, então, algumas considerações como proposições de debate e convite à reflexão, sem intuito de fechamento da questão.

Seguindo a propositura acima, seguidamente início o relato mais teórico, que dará respaldo às discussões posteriores.

## Capítulo 1 ESPIRITUALIDADE E NATUREZA

As grandes modificações ocorridas nas últimas décadas provocaram mal-estar civilizatório que gerou questionamentos a respeito da moral baseada exclusivamente na racionalidade.

Dentro do processo civilizatório, há discussão a respeito da secularização, desencantamento, dessecularização e reencantamento. Nesse sentido, é importante destacar as considerações fundamentais de Peter Berger e Lísias Negrão sobre o tema.

A primeira referência para pensar a secularização é Max Weber que, em suas obras, em especial “Ensaio de Sociologia” (2013) e “A Ética Protestante e o ‘Espírito do Capitalismo’” (2004), afirma que o processo de modernização conduziria a um desencantamento do mundo. O autor trata da nova configuração da religião, nesse mundo moderno, mostrando que a racionalização começa na esfera religiosa e que as demais esferas sociais, a saber, a política, a econômica, a estética, a erótica e a intelectual, vão adquirindo autonomia relativa da religiosa, tanto no âmbito social, quanto na própria consciência dos indivíduos.

Porém Berger (2000) contesta essa ideia central, afirmando que com “certeza, a modernização teve efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de movimentos de contra-secularização” (BERGER, 2000, p.10), mas mesmo com essa movimentação, ele enfatiza no mesmo artigo, que o mundo atual possui fortemente um caráter religioso. Isso porque Berger (2000) propõe, como novo olhar para a sociedade contemporânea, o paradigma do pluralismo, no qual seria plausível tanto a coexistência de diferentes religiões, quanto a coexistência de discursos religiosos e seculares. Esta simultaneidade mantém seu desenrolar no âmbito da consciência e do social, conforme já reforçado em outras obras dele e da ideia de Weber que a formação da sociedade é em decorrência dos indivíduos que a compõe.

Nessa linha de pensamento, Lísias Negrão, em seu artigo “Nem jardim encantado, nem clube dos intelectuais desencantados” (2005), propõe que a realidade brasileira não estaria ligada nem a uma mística mágica, nem a um domínio predominante dos “intelectuais desencantados”.

Sobre essa análise, o mesmo autor, na obra “Novas Tramas do Sagrado” (2009), investiga as “trajetórias religiosas” de indivíduos que trilham caminhos simbólicos diversificados. Observa que, na atualidade, há oportunidade de proximidade e comunicação entre “matrizes simbólicas” diversas, abrindo perspectiva para uma construção mais plural de vivências religiosas e, por conseguinte, a constituição de uma informalidade religiosa, a parte das organizações religiosas formais. Nesse sentido, tanto a multiplicidade religiosa favoreceria a formação de sincretismos, quanto seriam avivados por eles.

Lísias Negrão aponta três características do campo religioso popular brasileiro, sendo classificadas como pares dicotômicos, sendo eles: Deus/religião; encantamento/desencantamento; magia/moralização. O primeiro par, Deus/religião, se apresenta a partir da característica destacada no universo religioso brasileiro e diz respeito a “onipresença da crença em Deus e a multiplicidade das religiões” (NEGRÃO, 2009, p.176). Nessa universalidade, Deus está sempre presente e é sempre bom. A religião se apresenta como caminho para se chegar a Deus, independentemente de sua interpretação, seja na visão paternal do Cristianismo, seja um princípio filosófico de inteligência criadora, como na percepção do Espiritismo, ou ainda, um criador com postura mais distante do mundo natural, como Olorun, na concepção das tradições de matriz africana.

Na atribuição encantamento/desencantamento, o autor aborda a “persistência do encantamento” do mundo, isto é, mesmo com todo o desenvolvimento racional e a secularização de instituições da sociedade, a população brasileira é cercada de encantamento, pela crença em seres espirituais, quer estejam na versão maligna, como os demônios, quer do lado oposto, como santos, guias espirituais, ou ainda, os que fogem dessa dicotomia clássica, como os orixás, com natureza dual, podendo proteger ou castigar.

O terceiro traço é denominado por Negrão (2009) como “permanência da magia e moralização”, dando ênfase à observação que o estado de encantamento não é “totalmente avesso ao processo de moralização, como se poderia depreender da análise sociológica clássica” (NEGRÃO, 2009, p. 180-181).

Para Negrão, o país possui sim um processo de secularização presente nas diversas instituições e nas suas relações, como por exemplo, na separação entre o Estado e a Igreja em que, na gestão, o primeiro exerce independentemente da influência da segunda.

Esta é uma pauta que recebe constante atualização de autores que se aprofundam, ora com aproximações, ora com intensas discordâncias. Contudo, no contexto deste trabalho, o destaque relevante é a presença do religioso no contexto brasileiro, independentemente da discussão de suas intensidades e intencionalidades.

Sobre essa questão, o estado brasileiro tem experienciado, nas últimas gestões públicas, uma maior visibilidade de agentes políticos que se autodeclaram religiosos, com ênfase para o tronco protestante, se utilizando de plataformas de cunho moral-religioso em suas campanhas, angariando mais votos dos crentes de suas respectivas denominações, influenciando, dessa forma, as eleições.

Essa visibilidade pode ser interpretada como interferência religiosa e, talvez, até mesmo como possibilidade de constrangimento ao estado laico. Com outro olhar, o cientista político Joanildo Burity (2005), ao analisar o desempenho das comunidades evangélicas, nas eleições presidenciais de 2002, pontua que mesmo com a inserção de religiosos, especialmente evangélicos na política, esse quadro não necessariamente representaria ameaça ao processo democrático brasileiro. Primeiramente, em virtude do fato desses agentes políticos estarem representando, democraticamente, uma parcela significativa da sociedade brasileira e, depois, por também representar um momento situacional, uma vez que a performance das instituições mais tradicionais da política, estariam mostrando certo “esgotamento” (BURITY, 2005).

Todavia, esse quadro de representatividade político-religiosa cristã é limitante, pois os delegados religiosos nos poderes públicos incorreriam no risco de levar o caráter de sua formação religiosa específica, mais personalista e clientelista, para o campo político. Isso acarretaria restrições ainda mais contundentes para outras expressões religiosas não predominantes na sociedade, como as tradições orientais, mas principalmente as de matriz africana, que já carregam o peso de rechaço e perseguições históricas.

Este aspecto político é para contextualização geral, pois não cabe aqui seu aprofundamento, apenas o destaque que o campo político, mais que as demais esferas sociais, sofre forte influência de vertente da religião majoritária no Brasil, nos dias de hoje.

Apesar disso, há no histórico brasileiro a composição que possibilita compreender a persistência do sentimento religioso e do encantamento, dentro desse panorama multifacetado.

No âmbito da vivência do cotidiano, o Brasil é uma nação que traz desde sua formação, forte peso de encantamento, iniciado com a colonização de aldeões portugueses e a formação do “catolicismo popular acentuadamente mágico, voltado ao controle dos males deste mundo, centrado no ato devocional” (NEGRÃO, 2005, p. 33-34). Agregando, paulatinamente, práticas mágicas e encantadas dos indígenas e dos africanos. Negrão ainda pontua que a chegada do protestantismo histórico asceta e racionalizado, não foi suficiente para mudar este quadro, pois continuam até hoje como minoria.

Aliado a isso, a atualidade mostra uma realidade religiosa repleta de encantamento, com a ênfase nas manifestações do espírito santo, nas igrejas pentecostais e neopentecostais; com as várias modalidades dos cultos de matriz africana fixados em centros urbanos; e com os movimentos mais recentes de esoterismos e filosofias orientais. Portanto, esta seria uma realidade semi-encantada e semi-secularizada (NEGRÃO, 2005). Isso equivale a dizer, realidade esta que, apesar da “persistência do encantamento”, apontada pelo próprio Negrão em sua obra “Novas Tramas do Sagrado” de 2009, é no sentido de multiplicidade de seres espirituais que perfazem a ligação do ser humano com o sobrenatural, nutrindo o encantamento do mundo natural.

Essa forte impressão do religioso, em seus contextos diversos, também deixa sua chancela na relação do brasileiro com a natureza, que é foco deste estudo.

Portanto, o Brasil, diante da característica da racionalidade moderna em não propiciar as certezas permanentes e universais, seria terra fecunda para a permanência do sentimento religioso como “um apelo seguro” (BERGER, 2000, p. 14). Em algumas religiões, essa promessa religiosa vem agregada com o paradigma ecológico, seja em seu discurso, seja na realização de suas atividades ritualísticas.

No entanto, no espaço urbano, onde as regras seculares de convivência são institucionalizadas, estas práticas ritualísticas poderiam sofrer algum tipo de adaptação.

Para ambientação desses processos, este capítulo examina primeiramente alguns pontos tópicos da articulação do campo secular, como a perspectiva social, a legislação ambiental vigente, bem como os estudos acadêmicos a respeito,

especificamente, a parte da sociologia para estudo específico do meio ambiente, a sociologia ambiental.

Na sequência, são expostas algumas argumentações a respeito da ligação entre o mundo natural e as práticas espirituais para, em seguida, ligar às tradições de matriz africana e, em especial, à Umbanda.

## **1.1 MUNDO SECULAR E MEIO AMBIENTE**

Muito se tem discutido nas últimas décadas sobre a questão ambiental e diferentes campos do conhecimento tem se dedicado a seu estudo. Existem pesquisas nas áreas biológicas, exatas, bem como nas ciências humanas e econômicas. Todas elas instigadas pela preocupação humana com a histórica e a recorrente degradação do planeta.

Portanto, nesta parte, são evidenciados alguns aspectos da mobilização civil e a partir da sociologia ambiental. Existem vários exemplos dessas duas categorias que poderiam ser exploradas, mas para a breve discussão que aqui se propõe, foram enfatizados: algumas regras/leis que tratam da sustentabilidade; os pilares da sustentabilidade, enquanto importante suporte para uma visão mais sistêmica; a Carta da Terra, enquanto fruto de movimentação de estratos sociais; e autores que examinam a questão ambiental sob o olhar sociológico, especialmente do conceito sustentabilidade ecológica.

### **1.1.1 Natureza e a sociedade**

Tem crescido a atenção pelas questões ambientais, nas últimas décadas, principalmente pelo evidente risco que a degradação da natureza traz ao planeta, como a poluição, o aquecimento global, os desmatamentos desenfreados, a destruição de recifes de coral, e a redução da camada de ozônio, para citar alguns. Tudo isso traz prejuízos incalculáveis, tanto sociais e financeiros quanto ambientais, com a previsão de redução drástica dos recursos naturais.

Entre os setores preocupados com o crescimento populacional, a industrialização e a produção de sustento, estão o institucional legislativo, o econômico e o social.

As discussões internacionais também chegaram ao Brasil e produziram preocupação que impulsionaram regulamentação na área. No âmbito jurídico, tal inquietação social acabou por gerar leis específicas, como tentativas de amenização desses estragos. Aqui serão citados breves apontamentos da legislação brasileira ambiental, que puderam encaminhar indicativos auxiliares na discussão dos dados trazidos do campo.

Sobre a legislação brasileira, é considerado um marco histórico na preocupação com o meio ambiente, a Constituição Brasileira de 1988, bem como os regulamentos da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT, e as leis estaduais e municipais que sustentam esta pesquisa, a saber, do estado de Goiás e sua capital, Goiânia, que concernem referência à gestão ambiental.

O país, apesar de não possuir tradição nas discussões e ações efetivas em defesa do meio ambiente, dispõe hoje de uma vasta legislação sobre a conservação, a preservação e repressão às suas transgressões, especialmente, a partir da década de 1980, por exemplo, no Projeto de Lei nº 13/81, houve algumas disposições importantes, como no inc. I do art. 2º, que considerava o meio ambiente como “patrimônio público a ser necessariamente assegurado e protegido, tendo em vista o uso coletivo”. Seguindo este contexto, qualquer cidadão poderá defender o meio ambiente, por meio de ação popular, como analisa Mukai (2006).

Em complemento a este processo, a Constituição Federal de 1988 é a primeira constituição brasileira em que a expressão “meio ambiente” é mencionada e ela institui ao Poder Público e à coletividade o dever de defender e preservar o meio ambiente para as atuais e futuras gerações, segundo Paulo Machado (2010).

Na esfera da normatização, a Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT, em sua NBR 10.004/2004, define como “resíduos nos estados sólido e semisólido, que resultam de atividade de origem industrial, doméstica, hospitalar, comercial, agrícola, de serviços e de varrição”.

Percebe-se que não há referência específica para resíduos advindos da prática da coletividade religiosa, pois enquanto “coletividade” entende-se todas as categorias de indivíduos que representam a sociedade brasileira, seja familiar, escolar, empresarial, industrial, política ou religiosa.

Mesmo com todas essas estruturas normativas, parece que o desconhecimento delas ainda é predominante, uma vez que apenas um dos entrevistados alegou conhecimento superficial sobre a existência da lei sobre

descarte de resíduos. Mesmo assim, não houve associação deste procedimento com o descarte dos itens das oferendas, de acordo com detalhamento no terceiro capítulo.

Outra área que também se ocupa em discutir os impactos da escassez de recursos naturais, é a econômica. Estes impactos impulsionaram diversos estudos, desde a década de 1960, visando reduzir tais prejuízos, ao mesmo tempo em que fossem mantidas a produção de sustento para as populações. Dentre esses estudos, foi cunhado o conceito de sustentabilidade que, neste trabalho, passa por sua versão inicial, nos anos 1980, e no tripé ambiental. O termo sustentabilidade foi apresentado, oficialmente, em 1987, com publicação em 1988, diante da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – CMMAD, delegação pertencente à Organização das Nações Unidas – ONU. O vocábulo foi descrito como “a capacidade de satisfazer as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem suas próprias necessidades” (CMMAD, 1988, p. 9). As discussões que se seguiram foram muito importantes para atingir também o mundo empresarial.

Alguns anos depois, o britânico John Elkington (1994), considerado como um dos precursores no desenvolvimento responsável, traça balizadores para o caminho de crescimento econômico sustentável, o *Triple Bottom Line*. Este termo consiste em promover um desenvolvimento que mantenha um desempenho que seja, ao mesmo tempo, ambiental, social e economicamente viável, sem prejuízo de nenhuma parte. É a partir desses três indicadores que serão corrigidas ou repensadas ações, na busca deste equilíbrio.

Não seria possível pensar, por exemplo, em uma atividade econômica que devastasse a Amazônia e, no processo, ainda exterminasse culturas originárias da região. O desenvolvimento econômico deve não somente produzir produtos, mas, também, valorizar as comunidades envolvidas, preservando o meio ambiente no processo.

Em sintonia com esses princípios, foi desenvolvida a política dos “R’s” para operacionalizar, no cotidiano, uma prática sustentável. Inicialmente eram 3 R’s, reduzir, reutilizar e reciclar, conforme retratado no documento chamado Agenda 21, lançado na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – CNUMAD, sistematizado na Conferência da Terra, a ECO 92, no Rio de Janeiro, em 1992.

Posteriormente, foram ampliados, com a inclusão do “repensar” e “recusar”, com o intuito de aprimorar na sensibilização do cidadão, para que ele possa transpor para um novo patamar de consciência sustentável.

O Ministério do Meio Ambiente adotou, em 2009, uma cartilha para a prática desses 5 R's, na gestão pública. De maneira resumida, os 5 R's representam as seguintes mudanças de comportamento:

Repensar a necessidade de consumo e os padrões de produção e descarte adotados; Recusar possibilidades de consumo desnecessário e produtos que gerem impactos ambientais significativos; Reduzir significa evitar os desperdícios, consumir menos produtos, preferindo aqueles que ofereçam menor potencial de geração de resíduos e tenham maior durabilidade; Reutilizar é uma forma de evitar que vá para o lixo aquilo que não é lixo reaproveitando tudo o que estiver em bom estado, é ser criativo, inovador, usando um produto de diferentes maneiras; Reciclar significa transformar materiais usados em matérias-primas para outros produtos por meio de processos industriais ou artesanais (Ministério do Meio Ambiente, 2009, p. 40). [grifo meu]

Estas cinco propostas são aplicáveis em todas as áreas da vida, inclusive nas práticas religiosas. A proposta, aqui, é verificar junto às ritualísticas umbandistas, atitudes que convirjam ou mesmo tangenciem essas proposições.

Saindo do empresarial e do institucional público, no campo social, a Carta da Terra concretiza o aspecto de mobilização de grupos sociais distintos, pois foi construída a partir de iniciativa conjunta de vários países e entidades civis, com interesse comum na preservação do planeta. Nascida a partir de proposta na Cúpula da Terra, em 1992, no Rio de Janeiro, é uma “declaração de princípios fundamentais para a construção de uma sociedade global no século XXI, que seja justa, sustentável e pacífica” (A Carta da Terra, [1992b]). O documento foi elaborado ao longo de 8 anos, envolvendo mais de 100 mil pessoas de 46 países, e apresentado e aprovado o texto final, em março de 2000, no espaço da UNESCO, em Paris.

A Carta da Terra propõe 16 ações, separadas em 4 princípios: o de respeitar e cuidar da comunidade da vida, o de integridade ecológica, o de justiça social e econômica, e o último da democracia, não violência e paz. O objetivo seria amplificar a ideia de “preservação” para toda forma de conhecimento que possa transformar consciências. Ou como enfatiza Boff (2016), seria “mudança na mente” e “mudança no coração”, sendo que

a mudança na mente supõe um novo olhar sobre a Terra, não mais oco algo inerte, sem propósito, um baú cheio de recursos a serem utilizados pelo ser

humano, mas a Terra como os antigos a viam e os modernos comprovaram cientificamente: *Gaia, Magna Mater e Pacha Mama* (BOFF, 2016, p. 134-5).

Enquanto que “a *mudança no coração* implica ir além da inteligência intelectual, científico-técnico, sempre necessária para a sobrevivência da vida” (BOFF, 2016, p. 135).

A Carta da Terra é um documento secular, de elaboração mundial, que traz a relevância da abordagem do imaterial no contexto do cuidado com o planeta. Entre as 16 ações apresentadas, aqui ficam destacadas: afirmar a fé na dignidade inerente de todos os seres humanos e no potencial intelectual, artístico, ético e espiritual da humanidade; reconhecer e preservar os conhecimentos tradicionais e a sabedoria espiritual em todas as culturas que contribuem para a proteção ambiental e o bem-estar humano; defender, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a um ambiente natural e social capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o bem-estar espiritual, com especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias e; proteger e restaurar lugares notáveis pelo significado cultural e espiritual (A Carta da Terra, [1992a]).

Nestas premissas é possível constatar a importância dada às questões não só ambientais, mas também às questões que englobam a vida humana, como a cultura e, em particular, a expressão espiritual. Interessante observar a visibilidade para o aspecto espiritual dado no documento, uma vez que essas expressões simbólicas possuem forte apelo em muitas culturas e ocupam espaço importante na vida de milhões de pessoas pelo globo.

Especificamente para a nossa realidade de pesquisa, é possível salientar os itens ligados aos conhecimentos tradicionais, à sabedoria espiritual, aos direitos das tradições indígenas e minorias e, em especial, ao bem-estar ambiental e espiritual, pois vão justamente ao encontro da propositiva deste trabalho de olhar a vinculação da tradição de matriz africana, Umbanda, e seu relacionamento com o sistema natural que compõe seus ensinamentos.

Além disso, seria possível observar, nessa tradição, práticas ligadas à proposta dos 5 Rs? Estariam buscando reduzir seus descartes de resíduos religiosos, por exemplo? No decorrer deste trabalho, pretendo lançar argumentos, com base nos estudiosos e no campo, para examinar tais indagações.

Os destaques acima são mais satisfatoriamente examinados a partir do processo histórico-social, a começar pelo olhar sociológico, logo a seguir.

### 1.1.2 Ciências Sociais e meio ambiente

A natureza enquanto temática da sociologia não é nova, já foi debatida pelos clássicos da área. Sob o viés econômico foi tida como matéria prima que demandava trabalho humano para sua inserção plena na sociedade (MARX, 2004). Na mesma linha, Weber (1980, 1998, 1999) interpõe que fatores como a industrialização, a modernização, a urbanização, o capitalismo e a racionalidade propiciaram uma desmágicação da natureza que foi, paulatinamente, sendo suplantada e desassociada da vida cotidiana moderna, relegando o mundo natural a fonte de matéria prima, em que o ser humano deveria dominá-la para saciar seus propósitos de consumo. Ou ainda, a concepção de natureza como elemento totalmente integrado na construção da vida religiosa nos sistemas das sociedades primordiais (DURKHEIM, 2000).

Entretanto, a expressão “Sociologia do meio ambiente” só foi utilizada a partir de 1971, sendo que em 1978, ocorreu a primeira tentativa de conceituação dessa recém-nascida área, por parte dos autores Catton e Dunlap (1978). A Sociedade Internacional de Sociologia, apenas em 1990, concretizou seu interesse, concebendo seu primeiro grupo de estudo em sociologia ambiental. Nos dias atuais, esse campo atua em concomitância com outras cadeiras do conhecimento, como a biologia, a ciência política, a antropologia, o feminismo, a ecologia, entre outras.

No terreno da sociologia, é necessário ter uma visão mais geral, antes de focar na sociologia ambiental e da religião. Portanto, a observação dessas conexões começa com a contextualização a partir do processo de modernização mais recente.

Durante a modernidade, a relação entre o ser humano e a natureza era baseada em exploração dos recursos naturais para preencher as demandas adquiridas advindas do processo de industrialização. Assim, terra, água e ar eram combustíveis para as engenhosidades humanas, seja na exploração de minérios, seja na construção de represas, aquedutos e intensificação de irrigação mais extensiva ou outros.

Um pouco mais adiante, a chamada contemporaneidade inaugura uma preocupação laica com a natureza, desconhecida até então. Inquietação esta, especialmente percebida nas últimas décadas do século XX, segundo Parker (2010),

principalmente diante do agravamento dos problemas ambientais advindos da interferência humana.

Mas esta consideração também está atrelada ao “progresso”, uma vez que, não é uma proposta de abandono das tecnologias, mas sim uma proposição de exploração dos recursos naturais de maneira mais conscienciosa e responsável, que possa garantir os confortos da vida moderna também para as gerações futuras.

Nessa linha de proposta está o físico austríaco Fritjot Capra que, em seu livro “O ponto de mutação” (2012), alerta para o perigo de estagnação num sistema mecanicista e de exploração da natureza, expondo que essa mentalidade representa uma crise, pois tal

“como a crise da física na década de 20, ela deriva do fato de estarmos tentando aplicar os conceitos de uma visão do mundo obsoleta – a visão de mundo mecanicista da ciência cartesiana/newtoniana – a uma realidade que já não pode ser entendida em função desses conceitos” (CAPRA, 2012, p.13-14).

Desde o processo de secularização, a vida cotidiana ocidental é pautada pela racionalidade, incluindo, dessa forma, as regras normativas sejam institucionalizadas ou não. A regulamentação de leis para o contexto ambiental é mais recente, visto que a conscientização ambiental, segundo Parker (2010), é um processo que está mediado pela visão de ciência, que é o conhecimento da natureza propriamente dita; e pela tecnologia, enquanto meios de transformação da natureza.

Essa racionalidade vem sofrendo modificações em vários campos, como evidencia Capra (2012), na área da física:

Os novos conceitos em física provocaram uma profunda mudança em nossa visão do mundo: passou-se da concepção mecanicista de Descartes e Newton para uma visão holística e ecológica, que reputo semelhante às visões dos místicos de todas as épocas e tradições. A nova concepção do universo físico não foi facilmente aceita, em absoluto, pelos cientistas do começo do século. A exploração do mundo atômico e subatômico colocou-os em contato com uma estranha e inesperada realidade que parecia desafiar qualquer descrição coerente. Em seu esforço de apreensão dessa nova realidade, os cientistas tornaram-se irremediavelmente conscientes de que seus conceitos básicos, sua linguagem e todo o seu modo de pensar eram inadequados para descrever fenômenos atômicos. Seus problemas não eram meramente intelectuais; remontavam ao significado de uma intensa crise emocional e, poderíamos dizer, até mesmo existencial. Foi preciso muito tempo para que superassem essa crise, mas, no final, foram recompensados por profundos insights sobre a natureza da matéria e sua relação com a mente humana (CAPRA, 2012, p. 15).

Segundo Capra (1989), na filosofia Bootstrap, o universo é concebido como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados, nenhuma das propriedades de qualquer parte dessa teia é fundamental; todas decorrem das propriedades das outras partes, e a consistência global de suas inter-relações mútuas determina a estrutura de toda a teia. Ou seja, a natureza não é regida por leis que vieram de Deus e que são elementares ou fundamentais para toda a matéria. Essa ideia de elementos fundamentais é arraigada na tradição judaico-cristã e a filosofia *bootstrap* se aproxima da visão de mundo oriental de que toda a matéria é inter-relacionada.

Assim, a ideia do *bootstrap* é levar a explicação da natureza para além da ciência. É uma visão integral da natureza na qual todos os fenômenos do universo são exclusivamente determinados pela mútua auto-consistência, aproxima-se em muito da visão oriental de mundo. É a ideia de um universo indivisível, na qual todas as coisas e todos os eventos estão inter-relacionados.

Nessa visão de mundo, há um princípio de organização que não se trata de elementos semelhantes da matéria, mas sim um princípio de organização em que os elementos são auto consistentes e conseguem se organizar de tal maneira que forma todo o universo. As propriedades, de qualquer parte, são determinadas não por alguma lei fundamental, mas pelas propriedades de todas as demais partes. Estes são princípios que vão ao encontro de uma visão ecológica e espiritual.

Sobre a conscientização humana acerca da visão ecológica, Parker (2010) explora o tema de meio ambiente a partir de pesquisa realizada para averiguar o grau de consciência ambiental entre estudantes secundaristas e universitários do Chile, nos anos de 2005 e 2008. Eles deveriam expor sua opinião sobre o dilema entre “seres humanos deben dominar la naturaleza” ou devem “coexistir com la naturaleza”.

A primeira é dualista, antropocêntrica e racionalista, pois considera o ser humano como sujeito que se impõe à natureza, com direito e dever de explorá-la. Enquanto na segunda, “coexistir com a natureza” há uma visão mais holística, em que o ser humano é parte integral no contexto de ecossistemas complexos. Em vista disso, a exploração é deixada de lado e busca-se uma convivência mais harmoniosa.

Dentre as correntes atuais que discutem a sociologia ambiental, este estudo se alimenta principalmente de fonte dukheimiana, nas figuras de dois sociólogos americanos, Riley Dunlap e Willian Catton, por apontarem uma interface entre o

ambiental e o social, com ênfase em mudança das bases sociológicas para a pesquisa na área do desenvolvimento sustentável. Outras visões, como a Ecologia Profunda, servem de referência como vertente que aproxima a espiritualidade<sup>2</sup> à natureza, foco deste estudo e que será visto mais adiante.

Na visão de Dunlap e Van Liere (1978), a ausência de espaço para discussões ecológicas nos estudos sociológicos seria reflexo do paradigma antropocêntrico que nortearia a Sociologia como um todo e as suas teorias clássicas. Para tanto, os autores propõem a inserção das questões ambientais como parte do estudo nas relações do ser humano, sociais e culturais, superando a ideia de humano como único foco, deslocando, dessa maneira, o paradigma antropocêntrico para uma visão em que a ênfase e atenção são compartilhadas com o meio ambiente, o chamado *New Environmental Paradigm* – NEP (ou em português, Novo Paradigma Ecológico – NPE<sup>3</sup>), revisado em 2000, por eles.

Como forma de validação desse novo modelo, Dunlap e Van Liere formularam e testaram uma ferramenta chamada “NEP scale”. Como instrumento é possível dar visibilidade a cinco dimensões da correlação entre ser humano e natureza, sendo elas: I- Capacidade humana de perturbar o equilíbrio natural; II- A existência de limites ao crescimento das sociedades humanas; III- O direito dos seres humanos de reinar sobre o restante da natureza - o antiantropocentrismo; IV- O isencionismo dos humanos quanto às restrições da natureza; V- A crise ecológica global e as consequências catastróficas divulgadas na mídia (Dunlap et al, 2000).

É uma escala que já foi utilizada com o público geral; em setores específicos, como agricultores; e com minorias étnicas nos EUA; também em grupos de outros países como a Suécia, Canadá, Espanha, Japão e Países Bálticos, como mostram Dunlap e Van Liere em sua revisão do NEP em “Measuring Endorsement of the New Ecological Paradigm”, de 2000. Estudos também foram realizados na Espanha, por Cristián Parker em “Religión y cambio climático”, de 2010. Este último, visto mais adiante.

No Brasil, existem estudos a respeito desse paradigma em diversas áreas, como Psicologia e Administração<sup>4</sup>. Na área de espiritualidade, apesar de existir

---

<sup>2</sup> Será detalhada a conceituação de “espiritualidade” mais adiante.

<sup>3</sup> Para este trabalho será adotada a sigla em inglês, NEP – *New Environmental Paradigm*.

<sup>4</sup> Alguns exemplos: Na área de Psicologia PIRES, Pedro, et al. Psychometric Properties for the Brazilian Version of the New Ecological Paradigm – Revised. **Trends in Psychology-Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 24, n. 4, 1407-1419, 2016. Na área de Administração: SILVA, José

várias discussões para um novo olhar do vínculo humano-natureza, como a ecologia profunda e a ecoespiritualidade, não foi detectada a utilização da escala NEP neste campo de estudo, até o momento. Neste estudo, a referida escala é utilizada como valor indicativo e complementar ao trabalho etnográfico e às entrevistas realizadas.

Ainda nas ciências sociais, a antropologia tem estudado a relação entre cultura e natureza. Influenciado pelo pensamento de filósofos como Hobbes, Rousseau e Montesquieu a antropologia clássica propõe uma separação entre natureza e cultura. É mais recentemente, com a antropologia contemporânea, que uma nova perspectiva dessa relação toma corpo. Em especial, cito aqui Philippe Descola (1998), que, ao estudar tradições ameríndias na Amazônia, salienta que suas respectivas cosmologias não desconectam a cultura da natureza, uma vez que plantas e animais são compreendidos como seres sociais, com atribuição de comportamentos equivalente aos humanos.

Aqui aponto um paralelo entre as tradições ameríndias e africanas, por similaridade, visto que, em ambas há uma relação mais estreita entre humano-natureza-sagrado. Nas religiões de matriz africana, os elementos da natureza estão personificados nas figuras dos orixás, fundindo as características destes elementos naturais com as da personalidade humana. Especificamente na Umbanda, essa ligação estaria visível tanto nas propostas terapêuticas, sempre com presença de algum elemento da natureza, bem como na crença da forte conexão deste trio.

Para o estudo dessa relação humano-natureza-sagrado, em vários momentos deste trabalho referencio à expressão “sensibilidade ecológica”, que não é nova em estudos acadêmicos. O conceito de sensibilidade ecológica circulou em diversos campos do conhecimento, nas ciências sociais, administração, história e outras.

Teorias marxistas acerca da crise ecológica, apontaram como base para as indispensáveis mudanças na sociedade, a sensibilidade ecológica, juntamente com a solidariedade humana e a qualidade de vida (RASKIN, 2006).

Em estudos sociológicos, como na dissertação em Sociologia Política, UFSC, de Ivo Fachini (1989) o termo foi utilizado como aferidor em proposta educacional ecológica, entre jovens da capital de Santa Catarina, na década de 1980.

Na Administração foi indicado como uma das razões para estimular a “logística reversa” (RODRIGUES, et al. 2002), no processo de sustentabilidade empresarial.

Em todo caso, “sensibilidade ecológica” é uma concepção atrelada ao sentido de empatia ou simpatia pelo outro, portanto mais ligada à sua semântica. A palavra “ecológica”, que se refere ao ambiente natural que circunda o humano e não é apenas um “acréscimo”, mas a ênfase de uma associação mais entranhada entre humano e o mundo natural.

Tal pensamento se associa à Ecologia Profunda, termo criado pelo filósofo norueguês Arne Naess, durante a década de 1970 e que Capra (1998) retomou para falar da teia da vida, que liga todos os seres do planeta, conforme discutido acima.

Para a historiadora Elenita Malta Pereira (2018) sensibilidade ecológica, é a maneira como os humanos expressam suas percepções, como “se sensibilizam” no que diz respeito ao mundo natural. É neste caminho que a presente tese se propõe a trabalhar o termo “sensibilidade ecológica”.

No que tange a correlação entre o mundo natural e o mundo simbólico, é o que se propõe abordar a exposição seguinte.

## **1.2 ESPIRITUALIDADE E NATUREZA**

Para falar sobre espiritualidade se faz necessário formular sua conceituação e a partir desta, elaborar a de ecoespiritualidade. Primeiramente, importante salientar que, mesmo havendo discussões acerca da conceituação de espiritualidade, ela não se confunde com a de religião, mas são concepções produzidas ao longo da história.

A religião pode ser compreendida aqui como o sistema de crenças e recursos que regulamentam as práticas, os símbolos, as visões de mundo e os valores de seus crentes (SCOTT, 1997), geralmente envolve seres espirituais (TYLOR, 1920) e estabelece um cosmos sagrado (BERGER, 1985).

### **1.2.1 Espiritualidade: concepções e articulações**

Antes de concepções sobre espiritualidade, o xamanismo já era considerado como uma das religiões mais antigas da humanidade e, portanto, a contar dos tempos neolíticos, o ser humano já atribuía cosmogonia estruturada em mundo

invisível, imaterial, e o mundo visível, dos vivos. Os xamãs eram os guardiões da comunicação entre essas dimensões e seus rituais propiciavam harmonização, orientação e cura com inspiração espiritual (GUENTHER, 1999).

A palavra “espiritualidade” tem raiz do grego *pneumatikos*, entendido como “pessoa sob influência do Espírito de Deus”, que distingue do indivíduo *psychikos anthrôpos*, ser natural. Quando traduzido para o latim, vieram o adjetivo *spiritualis* e o substantivo *spiritualitas* (OMAN, 2014).

O termo já foi indissociável ao cristianismo, especialmente, enquanto valores fundamentais e compreensão mais particular de Deus, que ecoavam em forma de condutas espirituais e hábitos para a vida. Portanto, espiritualidade aliada à identidade humana, poderiam provocar mudanças (SHELDRAKE, 2007). Porém o termo, nesse sentido, foi colocado mais de lado em torno dos séculos XVII e XVIII.

O processo da Modernidade delimita a separação entre razão e religião, nos séculos XVIII e XIX, com os marcos do Iluminismo, Revolução Industrial, como base para revelar, pelo racionalismo, os mistérios do mundo natural. Com isso, as esferas política, econômica, estética, erótica, intelectual passam a ficar desvinculadas da esfera religiosa (WEBER, 2013).

O termo “espiritualidade” pode ser usado hoje em vários sentidos, aqui destacamos alguns. Boff aponta que “vida consciente, aberta ao Todo, livre, criativa, marcada pela amorosidade e o cuidado: eis o que é concretamente o espírito humano” (BOFF, 2016, p. 45). Em seguida, o autor complementa, definindo que espiritualidade “é toda atitude e atividade que favorece a relação consciente, a vida reflexa, a comunhão aberta, a subjetividade profunda e a transcendência rumo a horizontes cada vez mais amplos, até incluir a Suprema Realidade” (idem, p. 46).

Enquanto Boff propõe a amplificação do conceito de espiritualidade, a pensadora Nancy Unger aponta para uma convergência dessas temáticas também com o aspecto social, quando coloca que

o que o pensamento ecológico tem de mais rico é esta possibilidade de juntar a dimensão da *polis*, ou seja, aquele espaço que é próprio à comunidade dos homens, o espaço da convivência humana, com a dimensão do *cosmos*, a dimensão da nossa relação com o Universo. De criar um elo entre o interesse pela transformação no plano social e uma espiritualidade tanto do homem como da Natureza, sem polarizar essas dimensões como excludentes [...] Uma das características do momento de hoje é que essas dimensões do social e do espiritual estão se aproximando, se juntando (UNGER, 1991, p. 59-60).

Esta afinidade de áreas aparentemente distantes leva a busca de caminhos que possibilitem estimular o desenvolvimento completo de um ser humano, passando pela busca de uma espiritualidade que leve em conta não só as demandas espirituais-religiosas, mas também todos os matizes que proporcionariam sua inteireza.

Dentre esses caminhos, Zinnbauer, Pargament e Scott (1999) citam movimentos sociais, políticos e religiosos, assim como as filosofias orientais, as interpretações xamânicas, entre outras. Já Deis Siqueira (2008) assinala que o sentido da busca, passaria por novas possibilidades de vivência, de experiências espirituais não convencionais, associadas muitas vezes, a crenças anteriores ao capitalismo, com preceitos ecológicos e movimentos pacifistas.

Outra possibilidade de significado recebe ascendência das concepções de Jung e da psicologia humanista. Por este viés, a expressão “espiritualidade” é compreendida como autorrealização que abarca a busca do ser humano pelo autoaperfeiçoamento (RICAN, 2004), levando em conta os aspectos emocionais, físicos, sociais e ambientais, sendo, portanto, um fenômeno mais individual do que a religião. Essa espiritualidade é causadora de uma autorreflexão acentuada a respeito da vida e da realidade, trazendo, em consequência, mudança de comportamento e de decisões da pessoa (PINTO, 2009).

Em estudo sobre espiritualidade, Simmel utiliza o termo *geistigen*, que foi traduzido do alemão, como “espiritual” no sentido que não se limita ao âmbito religioso ou místico, ao contrário, se amplia para uma concepção que possa abranger toda a capacidade cognitiva e psicoemocional do indivíduo (SIMMEL, 2013) e, portanto, inerente a cada ser humano.

Héctor Leis trabalha a espiritualidade a partir de uma visão mais contemporânea, quando exorta que

evitemos entender a espiritualidade como paixão, inspirada e marcada pelos fundamentalismos religiosos e científicos dos medievais e dos modernos. A espiritualidade de indivíduos cognitivamente maduros é complexa. Como a obra de arte, se inspira tanto na beleza como na verdade, na liberdade como na responsabilidade, na coerência como na arbitrariedade. Nossa incapacidade para a vida espiritual está ligada à crescente mediocridade e ressentimento que dominam as relações sociais, impedindo-nos de ver a extraordinária complexidade e as grandes oportunidades do momento atual (LEIS, 1998, p. 56).

Aqui, espiritualidade abarca esta complexidade e vai além, cria possibilidade de ligação intrínseca com o cosmo e, logo, com a natureza. Como aponta Jorge Ribeiro (2009), enquanto perspectiva de “re-ler” o mundo, sendo a mais vital, a releitura do meio ambiente como âmago da vida humana.

A partir desse quadro, o autor completa, vislumbrando que a ideia de “ambientalismo demanda uma espiritualidade mais ampla e primordial, que possa nos aproximar da união e do encantamento [...], tanto em relação à espécie humana e as suas formas sociais, como à natureza” (LEIS, 1998, p.56).

Enquanto isso, para aliar a prática de uma religiosidade com a vida, que também é natureza, Leonardo Boff demonstra o sentido da espiritualidade quando aponta que

espiritualidade significa viver segundo a dinâmica profunda da vida. Ela revela um lado exterior como um conjunto de relações que concernem ao outro como homem-mulher, a sociedade e a natureza, produzindo solidariedade, respeito às diferenças, reciprocidade e sentido de complementação a partir dos outros. Possui um lado interior que se realiza como diálogo com o eu profundo, com o grande ancião e anciã que moram dentro de nós, com o mistério que nos habita e que chamamos Deus, mediante a contemplação, a interiorização e a busca do próprio coração. A espiritualidade une os dois lados num processo dinâmico mediante o qual vai se construindo a integralidade da pessoa e sua integração com tudo que a cerca (BOFF, 2008, p. 183).

Este autor traça, ainda, um contraponto entre a dimensão social de morte, enquanto opressão, injustiça, descuido e perda do equilíbrio e a dimensão da vida, no desenvolver dessa nova espiritualidade que envolve escolhas mais integrais, pois

hoje esta espiritualidade descobre as dimensões ecológicas de nossa responsabilidade pela paz, pela justiça e pela integridade de todo o criado. Optar pela vida implica em optar pelo planeta Terra como um todo orgânico, agredido e ferido (geocídio) para que possa continuar a existir no valor autônomo e relacionado de todos os seres existentes nele (BOFF, 2004, p. 257).

Este sentido de espiritualidade perpassa, então, todas as dimensões do humano, desde o físico, ao social e ao meio ambiente. Essa é a dimensão que se pretende adotar nas discussões desta pesquisa, por entender que ela mais se aproxima da prática da religiosidade focada aqui. Sobre a concepção de religiosidade, foi adotada uma proposta que se alinha com essa ideia de espiritualidade.

Em Simmel (1998), a religiosidade se difere de religião por se tratar de uma expressão a partir do âmbito subjetivo, mais íntimo, enquanto a religião do âmbito social, institucional. Esse sentimento particular não foi anulado pelo processo de racionalidade e secularização que as sociedades moderna e contemporânea têm propiciado. Nos tempos atuais, esse sentimento foi reformulado, adaptado e reinterpretado, dando novos formatos e experiências para o fenômeno religioso. Continua o autor apontando que estes ajustes ocorrem pela íntima relação do ser humano com sua crença, visto que a religiosidade é a base para dar significado à existência humana.

Adaptações estas que podem influenciar também a relação do ser humano com a natureza e trazer ressignificações das práticas religiosas. Reforçando esta questão estão Isabel Carvalho e Carlos Alberto Steil (2008), quando propõem a ideia de uma “mente ecológica”<sup>5</sup>, ou seja, uma conexão entre “sagrado, saúde e ecologia”,

na qual os sujeitos vivem a experiência do sagrado e de bem estar em harmonia com a natureza, está dentro e fora do corpo individual. É, enfim, nesta fronteira permeável entre o “eu” e o meio ambiente que se conectam os processos culturais e religiosos com os processos biológicos e ambientais (CARVALHO; STEIL, 2008, p. 300).

Para autores como José Augusto de Pádua, a espiritualidade e meio ambiente estão interligadas, uma vez que transformar valores e comportamentos nessa perspectiva ecológica é necessário

radicar-se num Ser superior aos homens, um Ser que se identifique com essa ordem cósmica, seja qual for o nome que se lhe dê. Quer se trate de uma natureza divinizada, de um novo mito, ou o próprio Deus, a presença desse Ser é fundamental para radicar essa nova ética. (PÁDUA, 1992, p. 60).

A partir dessa ideia, é pertinente trazer elementos de algumas tradições religiosas que mostram essa ligação entre o religioso e a natureza. Há várias diferenças entre a concepção monoteísta e as xamânicas, por exemplo. Talvez uma das principais seja o distanciamento entre divino e natureza, presente no monoteísmo, ausente nas tradições de herança tribal.

---

<sup>5</sup> Conceito elaborado pelo biólogo e antropólogo inglês Gregory Bateson que, por sua vez, expandiu o conceito de mente em direção ao mundo e ao ambiente. A partir daí os sujeitos se tornam parte de algo maior, que ele aproxima do que tem sido chamado de Deus tanto no horizonte da sociedade religiosa quanto secular moderna.

Entre as concepções das tradições abraâmicas, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, a base relacional Deus-natureza é similar. Estas perspectivas míticas hierarquizam a relação do divino para com o mundo, posto que o segundo é criatura do primeiro e, por isso, superior em todos os aspectos à sua criação, a natureza. Por conta disso, o ser humano, considerado último estágio da criação, tem autoridade miticamente justificada para usufruir, enquanto posse, das outras criaturas do planeta. De acordo com Boff,

Deus é representado como o Sujeito absoluto que cria os sujeitos para serem também eles criadores, quais deuses em miniatura. As práticas humanas prolongam o ato criador e ordenador de Deus através dos tempos rumo à suprema realização do criado. Esta concepção correta foi absolutizada e por isso transformada em deletéria porque não foi articulada com a outra que estabelece o ser humano como o jardineiro que deve cuidar pela herança que recebeu num sentimento de profunda comunidade cósmica com todos os demais seres, também criados por Deus e oriundos do mesmo húmus comum (BOFF, 2004, p. 264).

Leonardo Boff (2004) acrescenta que esta categoria de espiritualidade que, em tempos outros, impulsionou a exploração da natureza, hoje se mostra “impotente em face do preço ecológico de desestruturação dos ecossistemas e do excesso de violência que ela implica contra a natureza, as sociedades e as pessoas humanas” (idem, p.264). Continua, o autor, dizendo que

para curar a humanidade de seu politeísmo o cristianismo originário submeteu os fiéis a uma medicina violenta e rigorosa. Ao negar a existência às divindades, fecharam também muitas janelas da alma e secaram muitas fontes de sentido situadas nas profundezas da psique, que, sabiamente, é policêntrica... Não é saudável para a alma um rígido monoteísmo, como se toda a riqueza espiritual pudesse ser reduzida a um único princípio... como quer que interpretemos, devemos reconhecer que os pagãos tinham isso de extraordinário: viam a presença de deuses e deusas em todas as coisas (BOFF, 2004, p. 273).

Desta feita, a necessidade humana de respeitar o mundo natural em um formato menos utilitarista, só veio ressurgir por conta das interferências racionais modernas, como os espaços acadêmicos que estudam a vida no planeta e o ser humano, tais como a biologia, a geografia e a ecologia<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> “Ecologia” foi o termo cunhado por Haeckel, em sua obra “Morfologia dos organismos”, em 1869, cujo prefixo advém do vocábulo grego “oikos” que significa casa. Assim, etimologicamente, Ecologia significa ciência ou estudo da casa. Hoje este conceito está bem ampliado.

Ecologia, aliás, que, nascida a partir da biologia, transpôs a barreira de sua origem e se associou com outros campos das ciências sociais, como a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia e a Psicologia, ao trazer à tona a preocupação do ser humano com seu meio externo, não somente enquanto mundo natural, mas também enquanto mundo social.

Leonardo Boff (2008) propõe uma discussão sobre ecologia que vai além da preservação ambiental, ampliando para uma proposta mais holística do tema. Por conseguinte, ecologia deveria ser entendida levando em conta todos os aspectos da vida humana, tais como cultura, política, sociedade, e que possa incluir também a vivência mais mística, a espiritualidade.

Naturalmente, essa nova possibilidade de espiritualidade não eclode espontaneamente a revelia de seus agentes. Ela tem como premissa a ação constante e atuante dos seres humanos, como exorta este pensador contemporâneo:

Descubra em ti as energias em ebulição, o desejo de vida e de comunicação, os impulsos para cima e para frente e a capacidade de criação. Comporta-te não como um espectador ou gestor desta energia vital, mas como um celebrante. Através de tua própria vitalidade sinta-te participante da Energia Vital. Una-te ao todo. Não temas! Tua singularidade não será destruída, ao contrário, será potenciada, porque sentirás uma centelha do fogo universal que arde em ti em todo o cosmos (BOFF, 2004, p. 267).

Nos estudos supra referenciados com estudantes chilenos, Parker (2010) apontou que a religião pode ser um, entre outros fatores sociais, de mudança paradigmática sustentável. As religiões estabelecidas estudadas (catolicismo e igrejas protestantes), apesar de não possuírem em seus discursos curriculares, uma visão ecológica enquanto espaço específico de preocupação com o desenvolvimento sustentável, tenderiam, sutilmente, para uma postura menos ecológica. O mesmo aconteceria com as categorias antirreligiosas sistêmicas (ateus e não religiosos), sendo que, para este grupo, esta inclinação estaria possivelmente ligada ao racionalismo em sintonia com o materialismo.

Apesar disso, o autor reitera a religião como um dos fatores sociais que poderia influenciar na mudança de um paradigma mais holístico, visto que seria detectável uma “luta de visões” entre a promessa de um aumento do discurso sustentável dessas mesmas tradições. Análise esta baseada no comparativo da

pesquisa dos anos 2005 e 2008, do mesmo autor, bem como o desenvolvimento das “teologias ecológicas”.

Para o sociólogo chileno, contudo, é uma construção inicial, uma vez que “es que en su gran mayoría [das religiões] están todavía en el viejo paradigma, o recién han iniciado el camino de su des-instalación” (PARKER, 2010, p. 45, grifo meu). As mudanças que ocorrem são graduais e seriam motivadas primordialmente pela gradativa tomada de consciência devido às evidentes mudanças climáticas, conclui Parker (2010).

Para vários autores, entre eles o teólogo Leonardo Boff, a construção dessa consciência ecológica deve ser ampliada para além do cuidado com o mundo natural, também deve ser lido pelo aspecto imaterial, pois

ao falarmos de sustentabilidade em seu sentido mais global precisamos incorporar esse momento de espiritualidade cósmica, terrenal e humana, para ser completa, integral e potenciar sua força de sustentação. É pela espiritualidade que percebemos o fio que tudo enlaça e entrelaça, constituindo a teia de energias que sustentam todo o universo, a nossa Terra e a nós mesmos (BOFF, 2016, p. 50).

A discussão que alia referências religiosas e o trato com a natureza também encontra corroboração em conceitos como a Hipótese Gaia, de James Lovelock (1974) e a Ecologia Profunda de Arne Naess (1973). Uma com visão mais existencial e outra mais política. Enquanto a primeira considera o planeta como um organismo vivo com possibilidade de contrapor-se às interferências humanas, segundo Silveira e Sofiati (2016), a segunda aponta que alternativas para a crise ambiental devem ser acompanhadas de “questionamento do modelo hegemônico ocidental de civilização desenvolvido no Ocidente” (Boaes e Oliveira, 2011, p.103).

Apesar das diferenças, ambas colaboraram no debate do contraponto entre consumismo e visão ecológica, principalmente por considerarem, cada qual com seus argumentos, o planeta terra como a casa comum que, enquanto partilhada deve ser preservada, para esta e as demais gerações.

Ecoespiritualidade pode ser entendida, aqui, tomando como base a descrição de Mercedes Lopes que a coloca como

a capacidade de contemplar e assumir o dinamismo misterioso da vida tentando perceber a inter-relação que existe entre a micro e a macrorrealidade. Uma contemplação que brota da descoberta de uma força

misteriosa que recria continuamente a natureza, gerando novas energias e fazendo evoluir a consciência planetária (LOPES, 2010, p. 15-16).

Portanto, a ecoespiritualidade pressupõe uma conexão intrínseca e sagrada entre o ser humano e o mundo natural. A encíclica de 2015, *Laudato Si*, do Papa Francisco e as publicações de Leonardo Boff como “Ecologia: grito da terra, grito dos pobres” (2004), são alguns exemplos.

Várias religiões expressam essa ligação natureza e sacralidade. Esse (re)encantamento estaria externado em religiões animistas, “mágica o politeísta, aquella que se confunde com la creación”, de acordo com Parker (2010, p.45).

Mais recentemente Carvalho e Steil, a partir de suas pesquisas sobre práticas ambientais, espiritualistas e educacionais, apontaram um discurso predominante que naturaliza o ser humano, simultaneamente sacralizando a natureza:

Esse duplo movimento, de reinserção dos humanos no ambiente e de sacralização da natureza, vem possibilitando uma aproximação maior entre humanos e não humanos em direção a um questionamento da visão antropocêntrica que predominou no cristianismo moderno e no racionalismo científico dos últimos séculos no Ocidente. Assim, a natureza, que emerge nesse campo imaginativo afasta-se do sentido objetificado e assume um caráter subjetivo, de uma alteridade que confronta o humano como o seu outro absoluto. Dessa forma, a natureza adquire qualidades que eram atribuídas aos deuses e seres sagrados, objeto dos rituais, das cosmologias, dos cultos e dos mitos (CARVALHO; STEIL, 2013, p. 105).

Na atualidade, segundo análise de Bron Taylor (2005) há uma tendência de se definir “religião da natureza” como qualquer religiosidade que considere a natureza como sagrada, com propriedades suficientemente poderosas para beneficiar ou para prejudicar os seres humanos e, claro, digna de ser reverenciada.

Nesse sentido de busca subjetiva, de autonomia do indivíduo, como uma experiência humana universal, em que é possível vivenciar o sagrado, seja ele interno ou externo, abrangendo, portanto, tanto aspectos para o autoconhecimento, quanto relacional, com o meio social e ambiental, que iremos trabalhar com o termo “espiritualidade”.

Na contramão da hierarquização proposta pelos três monoteísmos, está o contexto de tradições com herança xamânica, para quem a relação entre o ser humano e a natureza é encarada de maneira diferenciada, principalmente devido ao princípio de uma ligação inclusive de parentesco com os elementos naturais, norteador essencial desse legado.

### 1.2.2 Natureza e espiritualidade: laços e amarras

Na visão geral, espiritualidade envolve e uni o ser humano com a natureza de maneira positivada. Entretanto, talvez essa não seja uma ligação tão direta, intrínseca e espontânea assim, pode haver margem para excessos ou descasos.

Essas desconexões e conexões podem ser sinalizadas pelos conceitos de *dark green religion* (TAYLOR, 2010) e de compromisso pró-ecológico (TANNER, 1980; DINIZ, 2010).

A expressão *dark Green religion* é cunhada a partir da concepção de religiões que não possuem necessariamente texto sagrado, ou hierarquia identificada, ou mesmo figura carismática responsável pelo discurso de fé, ministério de crença ou práticas de seus rituais. É uma religião que considera a natureza como sagrada, imbuída com valores intrínsecos e merecedora de cuidados cerimoniais. Ela tem se espalhado rapidamente pelo globo.

O rótulo “sombrio” não só enfatiza a profundidade da consideração pela natureza, ou seja, uma sombra profunda de preocupação verde, mas também como sugestão de que cada religião pode ter um “lado sombrio” que pode enganar ou conter violência exacerbada (TAYLOR, 2010). Essas seriam as amarras que mesmo com um discurso ou essência voltada ao cuidado com a natureza, podem trazer consequências bem diferentes de seu desenho original e remete à própria essência da natureza de trazer aspectos bons, ao propiciar vida; e aspectos maléficos, ao provocar devastações, por meio de tufões, tsunamis, vulcões e outras manifestações naturais.

Benéfica, perigosa, ou ambos, tal concepção de religião tem crescido em importância nas políticas ambientais mundiais. Isso motiva uma grande leva de movimentação, individual ou não, a se engajarem de maneira mordaz em lutas relativas ao meio ambiente, de nosso tempo.

Quanto às conexões mais positivadas, capazes de construir laços mais conscienciosos, elas podem ser sinalizadas pelos estudos sobre o compromisso pró-ecológico, ou *pro-ecological commitment*, que é assumido como um processo composto por experiências que marcaram a interação socioambiental, durante o tempo de vida da pessoa. Essas vivências vão nortear os valores e comportamentos desses indivíduos, tanto no campo secular, como não secular. Um bom exemplo

disso são os indivíduos que se dedicam em prol da natureza, se envolvendo em movimentos, ONGs, e outras organizações ligadas à proteção do meio ambiente.

Estudos indicam que esse compromisso pró-ecológico se forma desde o início da vida da pessoa. Entre os ativistas ambientais, por exemplo, experiências de vida significativas, em comum, estão: atividades ao ar livre; frequente contato com a natureza; pais, professores e outros adultos e livros que os influenciaram (TANNER, 1980). Outros estudos, aplicados nos EUA e Noruega, identificaram experiências pessoais também relacionadas com a justiça social, livros, cuidado com crianças, bem como princípios éticos e religião (CHAWLA, 1999).

No Brasil, estudos com estudantes universitários indicaram que a escola e o contato com a natureza são os fatores mencionados como as mais importantes fontes de influência para a adoção de práticas do cuidado com o meio ambiente. Durante as análises, um aspecto se destacou entre os cuidadores e os não-cuidadores, a religião. Em outras palavras, pessoas que zelam pelo meio ambiente declararam a relevância da religião em suas práticas mais frequentemente (DINIZ, 2010).

Como as religiões de matriz africana dão visibilidade a este legado, se faz relevante traçar alguns princípios do xamanismo que ainda hoje influenciam os preceitos destas religiões.

As religiões de matriz africana, em especial a Umbanda, poderiam representar uma “volta”, um reencantamento da natureza. Isso poderia propiciar uma consciência para preservação ambiental em seus adeptos? A Umbanda seria considerada uma religião da natureza ou religião ecológica? Questões estas que começam a ser exploradas na discussão a seguir, com desdobramentos nos capítulos subsequentes.

### **1.3 RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E MUNDO NATURAL**

Ao iniciar o exame a respeito das religiões de matriz africana, ao primeiro olhar, pareceria óbvio atribuir a classificação de “religiões ecológicas”. Porém, é necessário averiguar com apuro antes de ratificar tal afirmação.

Primeiramente, é importante explorar alguns elementos que possam dar embasamento na discussão da relação dos cultos afrodescendentes no Brasil e a

presença da natureza, seja como elemento de sua cosmovisão, seja litúrgico, ou outro.

A começar pela cosmovisão, o sentido de vivência espiritual para as tradições xamânicas possui caráter indistinto do próprio humano, presente nos seres, como indica Boff, ao afirmar que

espiritualidade não é pensar Deus, mas senti-lo como o Elo que perpassa todos os seres, interconectando-os e nos constituindo juntamente como o cosmos. Ele é percebido com entusiasmo (em grego significa ter *um deus dentro*) que nos toma e nos dá vontade de viver e de criar continuamente sentido. É o Espírito vivificando nosso espírito (BOFF, 2016, p. 46).

Mesmo que o foco do autor não tenha sido das religiões ligadas à natureza, é possível observar que as religiões com herança xamânica, aqui focada na tradição da Umbanda, mostram este vínculo.

O xamanismo é considerado como uma categoria de conhecimento ancestral e místico que emprega o estado de êxtase e uso de sistema adivinhatórios. Nas palavras de Andréa Gomes (2013, p.199), “caracteriza-se como uma espiritualidade dinâmica que conduz ao diálogo intercultural, apresentando práticas sustentáveis aplicadas ao cotidiano”.

É um fenômeno universalmente registrado a partir de observações de vários estudiosos, como exemplifica Eliade, ao descrever a distribuição geográfica desta prática:

Há fenômenos xamânicos similares entre os esquimós, entre os índios da América do Norte, da América Central e da América do Sul, na Ásia e em qualquer comunidade humana. O Xamanismo, em sua origem, não pertence unicamente a um determinado povo ou cultura, pois é fruto de um fenômeno que ocorre no início do despertar da própria consciência humana (ELIADE, 2002, p. 1).

Mesmo tendo registro em tão primórdios tempos, este fenômeno persiste em tempos de secularização e globalização, com as devidas adaptações e constantes ressignificações. Neste aspecto Eric Hobsbawn e Terence Ranger lembram que

por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou regularmente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se

estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWN e RANGER, 2008, p. 9).

Uma das práticas que reforçam esse vínculo do crente com os valores morais e princípios religiosos é o ritual de oferenda praticada em inúmeras religiões antigas e da atualidade.

Segundo Marcel Mauss, em seu estudo sobre as dádivas, em várias civilizações “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (MAUSS, 2003, p. 187). E ele continua mais a frente, atribuindo às trocas três grandes características: sua execução ser coletiva; poderiam ser mediadas pelo chefe e são contraprestações que “se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes” (MAUSS, 2003, p. 191).

As propriedades acima podem ser reconhecidas na prática de oferendas das religiões de matriz africana, uma vez que possuem este caráter de escambo e de compromisso entre as partes envolvidas, ou seja, entre o adepto e as entidades. Mas também podem ser reconhecidos os três traços destacados pelo estudioso francês. Toda oferenda é realizada dentro de um contexto coletivo, os rituais são intermediados pelo pai ou mãe de santo, seja pessoalmente, seja simbolicamente, e são dádivas com valor simbólico muito mais apurado do que o valor econômico dos objetos ofertados, como perfumes, alimentos, cantos, danças e festividades.

Este sistema de troca permite uma continuidade que mantém, em maior ou menor grau, o ser humano contemporâneo com certa conexão com a natureza.

A religião é considerada como uma norteadora dos comportamentos humanos desde os primórdios. Essa orientação também seria percebida para o trato com a natureza? As religiões de matriz africana, em especial a Umbanda, também praticam esses preceitos? Poderiam essas religiões, classificadas como “religiões da natureza”, também ser categorizadas como “religiões ecológicas”? Aqui serão levantados alguns pontos que podem servir de guia nesta discussão.

Atualmente, existem vertentes de pensamento que ligam a dimensão espiritual à postura ecológica, entre elas está a chamada “ecologia profunda”. É a partir dela que permite adeptos das tradições africanas a classificá-las como “religiões essencialmente ecológicas”. Contudo, como alerta Boaes (2011), essa correlação não poderia ser construída de maneira automática, uma vez que, muitas

vezes, os praticantes também são classificados como “degradadores da natureza” devido às suas práticas de oferenda na natureza.

No mundo, se percebe um processo progressivo de autodestruição, tanto pela questão de uma exploração persistente dos recursos naturais, já comprovadamente finitos; quanto pela questão mais subjetiva de uma falta de consciência ambiental nas atividades mais simples do cotidiano. Falta ainda uma visão mais sistêmica, em que, a partir do conhecimento nas diversas áreas se tenta analisar e harmonizar o todo, levando em conta suas interfaces e seus processos históricos de construção, segundo Paulo César Pereira (2013).

Fazendo o contraponto à sociedade que enfrenta uma crise ambiental, estão as tradições que se pautam na leitura e interação mais respeitosa com a natureza, entre elas as de matriz africana. Nesse movimento de resistência à exploração, Enrique Leff destaca a importância da interlocução de campos de conhecimento, quando destaca a possibilidade de novos saberes para o aprendizado, já que

a crise ambiental problematiza o pensamento metafísico e a racionalidade científica, abrindo novas vias de transformação do conhecimento através do diálogo e da hibridização de saberes. No saber ambiental flui a seiva epistêmica que reconstitui as formas do saber e do pensar para apreender a complexidade ambiental (LEFF, 2010, p. 192).

Essa visão mais sistêmica requer a superação de encarar a natureza apenas como recurso de exploração a serviço do ser humano, e a construção de uma educação ambiental “com cinco aspectos específicos: medida da condição humana, consciência do limite, gratidão, corresponsabilidade, justiça” (MAÇANEIRO, 2013, p. 163).

Permeando esses aspectos, está a prática de uma ética da globalização. Para Capra (2005), esta aplicação deve considerar “as duas grandes comunidades às quais pertencemos: todos nós somos membros da raça humana e todos fazemos parte da biosfera global” (CAPRA, 2005, p. 223). Por consequência, o ser humano deve fazer parte da vocação inerente da “casa Terra” de sustentar a vida no planeta. O autor reforça mais adiante que esse “é o sentido essencial da sustentabilidade ecológica” (CAPRA, 2005, p. 224), em que os desenvolvimentos econômico, tecnológico e social não sejam contrários à visão ecológica, mas sim, sejam promotores dessa “capacidade intrínseca” do ser humano.

Reforçando o modo de vida com a ancestralidade, dentro do contexto religioso, David Eduardo de Oliveira destaca que

essa maneira de viver singular à experiência religiosa do povo-de-santo é tributária da forma cultural africana que, não obstante, foi recriada no contexto nacional dos afro-brasileiros. A forma cultural negra privilegia a relação homem-natureza. É uma forma cultural ecosófica, pois não compreende a natureza como elemento passivo. Ao contrário, ela não retifica a relação binária homem-natureza ou natureza-cultura. O homem é natureza. Forma com ela um elo indissociável. Há aqui um holismo filosófico com consequências políticas (OLIVEIRA, 2006, p. 100).

Esta intimidade com a natureza fica também explícita nas representações dos orixás, ostensivo na ligação de cada um com determinado elemento da natureza, nos relatos míticos, na liturgia e nos elementos que o compõe.

Segundo Antônio Giovanni Boaes (2009) para os adeptos das tradições africanas, os orixás são e, ao mesmo tempo, habitam a natureza. O orun<sup>7</sup> é uma “terra” para além do material, mas não uma dimensão distante, inalcançável, como na concepção cristã. É sim uma dimensão mais próxima, uma vez que com os “pontos cantados” e os atabaques é possível trazê-los presentes na gira. O orixá é como a própria natureza, e habita em seu domínio, como nas águas ou nas matas.

No próprio relato mítico da tradição afro-brasileira, não havia separação entre orun, “o céu dos orixás” e o aiê<sup>8</sup>, a “terra dos homens” (PRANDI, 2000). Os orixás viviam e desempenhavam as atividades do cotidiano em conjunto com os seres humanos, apresentando características, personalidades e sentimentos similares aos mortais, contudo, evidenciavam habilidades especiais, sempre associadas com algum elemento da natureza.

Alguns apontamentos, na direção dessa discussão, serão sugeridos neste estudo. Por herança de formação, especialmente do Candomblé, a Umbanda traz em seu bojo concepções e rituais com profunda ligação com a natureza. Elementos como o tempo das consultas, as oferendas, a moral dualista, entre outros, tem como base a relação com o mundo natural.

---

<sup>7</sup> Palavras com origem em línguas de matriz africana, pelo predomínio de sua oralidade, podem ter grafia diferenciada, mesmo entre autores que os estuda. Nos textos de Boaes (2009; 2011) é “orun”; para Pierre Verger (1981) é “Òrun”, enquanto em Prandi (1981), encontramos “orum”. Para Bastide (2001) há diferença entre “orun”, lugar espiritual, e “orum”, divindade ligada ao sol. No presente estudo foi adotado a grafia encontrada em Boaes, “orun”.

<sup>8</sup> Outro termo que difere em grafia, mesmo designando mesmo sentido. Em Boaes (2009; 2011) e Prandi (1991), a escrita é “aiê”; em Verger (1981), “ayê”. Na pesquisa corrente, optou-se por “aiê”.

Para a compreensão do descortinar deste processo, é necessário relembrar o percurso histórico da Umbanda para compreender sua situação atual. Como parte do método de análise, é proposto visitar o percurso de formatação da Umbanda, seus primórdios, seu desenvolvimento e alicerçamento, bem como seus desafios atuais. É nessa linha que versa o próximo capítulo que servirá como base para analisar, de maneira mais apurada, a relação entre os adeptos e suas práticas de oferendas à e na natureza.

## **Capítulo 2 UMBANDA e SEUS CAMINHOS**

As expressões religiosas com herança africana são, primordialmente, manifestações de adaptação e resistência cultural negra no Brasil. Dentre as várias possibilidades dessas expressões, se encontra a Umbanda que, como religião sincrética, representa um sistema religioso formado a partir de adaptabilidade e herança étnica-cultural da brasilidade.

Para compreender melhor a ligação entre a Umbanda e a natureza se faz necessário resgatar, pelo menos em parte, a história desta religião, sua maneira de entender o mundo e suas práticas religiosas. Este arcabouço permitirá ponderar a relação com maior apuro. Este capítulo se dedica a este percurso.

### **2.1 CAMINHO INICIAL E FORMAÇÃO**

Atualmente, há uma profusão de produções a respeito das religiões de matriz africana, inclusive a Umbanda, muitas vezes, em estudos específicos, com temáticas transversais, como sexualidade, gênero; outras resgatando questões históricas e análises de contextos contemporâneos. Apesar dessa diversidade de estudos, nesta tese, o foco não é essa transversalidade, mas sim, referência de pensadores voltados para as características fundamentais que dão base às discussões que se seguem, sem qualquer intento de hierarquizar quaisquer trabalhos citados ou esgotar suas múltiplas possibilidades de estudo e visões.

Recontar a formação de qualquer religião já constitui em si um desafio, mais ainda se essa religião possui múltiplas influências em sua formação. A origem da Umbanda está traçada e trançada na herança de tradições distintas. Ela é classificada como sincrética por herdar, desde a sua formação, as raízes africanas, pelo Candomblé; as fontes europeias, representadas primeiramente pelo Catolicismo e posteriormente pelo Espiritismo; e pela pajelança na figura do “caboclo” e na utilização de ervas terapêuticas; entre outras influências, como as filosofias orientais, mais recentemente agregadas.

A respeito desse processo sincrético e de preservação cultural-religiosa, Volney Berkenbrock (1998) destaca não haver regras, mas compreender melhor

este movimento entre diferentes tradições passa pela interpretação do sincretismo<sup>9</sup> “dentro da dinâmica do desenvolvimento da sociedade como um todo e do crescer junto de diversas religiões” (BERKENBROCK, 1998, p. 143). Por isso, primeiramente, segue uma breve análise do termo sincretismo, assumido aqui, e, em seguida, o vislumbre histórico persegue este objetivo.

### **2.1.1 O Termo Sincretismo**

Há uma diversidade de conceituação a respeito desse fenômeno, o sincretismo, que não necessariamente se converge em algum ponto em comum. O sincretismo é um fenômeno que pode ser constatado em toda cultura e em todos os níveis socioculturais. Mesmo pisando em terreno diferente, os diferentes autores que estudam o sincretismo apontam como um fenômeno que ocorre a partir de encontro, não obrigatoriamente “tranquilo”, entre duas ou mais culturas, aqui no caso, religiosas.

Este trabalho opta pelo termo sincretismo, trabalhado por Berkenbrock (1998), como uma forma que vai além desse “encontro” entre elementos de diferentes culturas, é um fenômeno mais profundo e radical, pois permite observar uma integração entre esses elementos, superando as contradições que as diferentes crenças religiosas apresentam.

O mesmo autor destaca ainda que, o critério para observar esse fenômeno deve ser basear na lógica do objetivo, enquanto “aquilo que se pretende”. Isso significa que, antes de atribuir como uma “confusão” os altares que possuem imagens de santos católicos, orixás e entidades como pretos velhos, é necessário perceber que, para seus adeptos, “o culto nas religiões afro-brasileiras quanto na Igreja Católica é um meio de ajuda ao contato com a transcendência” (BERKENBROCK, 1998, p. 136), uma vez que, houve integração entre o objetivo de ambos, ter conexão com o sobrenatural.

No sentido histórico do fenômeno, Waldemar Valente (1976) aponta que existia sincretismo entre as tribos do próprio continente africano, mesmo antes da inculturação europeia. Especificamente sobre o sincretismo entre cristianismo e

---

<sup>9</sup> Apesar de existirem outros termos que poderiam se referir ao “encontro” cultural europeu e africano, ocorrido no Brasil, como hibridismo ou bricolagem, foi adotado aqui a concepção de sincretismo por acreditar que melhor se encaixa para a presente análise, conforme explicação no corpo do texto.

religiões africanas, este teria se iniciado mesmo antes do tráfico de escravos, uma vez que, como evidencia Berkenbrock (1998), as missões catequéticas já tinham iniciado incursões à África, praticamente um século antes das viagens à América. Isso deixou um legado em Dahomé e Congo, por exemplo, que possibilitou a conexão entre santos católicos e alguns espíritos das culturas religiosas locais. Isso vem se repetir em terras brasileiras, com suas próprias interpretações e ressignificações, facilitando aqui o sincretismo, pela lógica do objetivo, apontado por Berkenbrock (1998).

### 2.1.2 Caminho de Formação

Seguindo uma lógica cronológica, a base inicial foram as tradições africanas que foram trazidas ao Brasil durante o período de escravatura, e envolveram vários povos do continente africano. Citando Roger Bastide (1989), houve uma diversidade geográfica das representações negras, trazidas pelo tráfico, que vai desde as civilizações sudanesas, como iorubás, os domenanos, como o grupo jêje<sup>10</sup>; bem como as civilizações com tradição islâmica; as civilizações banto<sup>11</sup> do grupo angola-congolês; e as bantos da Contra-Costa.

Para corroborar com esta realidade heterogênea, Bastide destaca que

a África enviou ao Brasil negros criadores e agricultores, homens da floresta e da savana, portadores de civilizações de casas redondas e de outras casas retangulares, de civilizações totêmicas, matrilineares e outras patrilineares, pretos conhecendo vastos reinados, outros não tendo mais que uma organização tribal, negros islamizados e outros “animistas”, africanos possuidores de sistemas religiosos politeístas e outros sobretudo adoradores de ancestrais de linhagens (BASTIDE, 1989, p. 67-68).

Portanto, este é um quadro com desenho de grande variedade cultural. Em consequência, as expressões religiosas acompanhavam essa pluralidade. Dentre essas representações, encontravam-se os calundus<sup>12</sup>. Para Mariana Morais (2010),

---

<sup>10</sup> Este grupo também apresenta a grafia “gêge”, conforme autor que se estuda. Neste trabalho, será adotado “jeje”.

<sup>11</sup> Aqui também, conforme o pesquisador, é possível encontrar duas formas de escrita “banto” ou “bantu”. Aqui será utilizado “banto”.

<sup>12</sup> O vocábulo “calundu” tem origem na Angola, se referindo ao ente espiritual, com intuito de gerir os destinos humanos, entra no corpo de uma pessoa. No século XVII, tinha o significado de feiticeiro, curandeiro, como portador de conhecimentos terapêuticos. Enquanto religião constituiu-se a partir de elementos africanos, portugueses e ameríndios, segundo Renato da Silveira (SILVEIRA, 2005).

antes mesmo de se configurar a tradição hoje denominada Candomblé, os negros na condição de escravos expressavam sua religiosidade por meio do “calundu”, termo de origem banto registrada do final do século XVII. Ela distingue essa prática das de matriz africana dizendo que

os calundus não são entendidos aqui como a origem do candomblé e da umbanda, mas como manifestações religiosas de diversas índoles, praticadas por africanos e seus descendentes no Brasil no período da colonização, e que apresentam características que remetem às atuais religiões afro-brasileiras. Religiões que têm como base a cultura africana e que, desde o princípio, atraem pessoas de diferentes cores e classes sociais, o que ocorria também com os calundus (MORAIS, 2010, p. 18-19).

Estas práticas não podiam ser cultuadas abertamente, pois sofriam perseguições por conta da hegemonia cultural-religiosa vigente, o Catolicismo. Elas eram vistas como “feitiçaria”, e como tal, repudiadas pelo clero, como ação mágica para fazer o mal.

Este tipo de repressão possui registro, especialmente, entre os séculos XVI e XVII, inclusive com visitas do Santo Ofício, nesse período. Seja por este motivo, seja por características próprias, essa liturgia era marcada por culto mais doméstico, mais escondido. As tradições africanas foram empurradas para a clandestinidade. Porém, mesmo com esta invisibilidade a deferência com os cultos foi preservada. Isso possibilitou a subsistência das concepções, dos credos das diversas nações africanas que aqui se encontravam.

O sociólogo brasileiro Reginaldo Prandi (1999) classifica este período como de preservação das crenças orais das religiões de matriz africana, no Brasil. É uma época marcada pelo forte sincretismo com o catolicismo, em especial, com os santos, e com menor intensidade com as tradições indígenas.

O poder religioso da época, a Igreja Católica, aceitava a escravidão do negro, sob certas condições. Segundo Bastide, haveria uma contrapartida para a legitimação da instituição religiosa, uma vez que, “se lhe tomava o corpo, dava-lhe em troca uma alma” (BASTIDE, 1989, p. 77). Por isso, “o negro, que não tinha sido batizado na África, antes de sua partida, devia ser obrigatoriamente evangelizado em sua chegada, aprender as rezas latinas e receber o batismo; devia assistir à missa e tomar os santos sacramentos” (BASTIDE, 1989, p. 77). Mesmo com esta regra, na prática, a preocupação dos senhores era voltada, exclusivamente, à força

de trabalho dos negros, lhes sendo indiferente a redenção espiritual de seus escravos.

Entre outras imposições aos cativos, havia o imperativo de participação nos ritos católicos, contudo o negro ia

à missa depois da iniciação, as palavras latinas que ouve não dirigem seu pensamento a Deus, mas a seu orixá pessoal e se segue numa procissão a imagem de Nossa Senhora da Conceição, não acredita estar indo atrás da Virgem e sim de Iemanjá (BASTIDE, 1989, p. 381).

Os negros adotaram os ritos católicos, mas o fizeram de modo a transformar seus significados em valores espirituais de suas próprias representações coletivas. Essas manifestações religiosas de origem africana continuaram e se intensificaram nos séculos XVIII e XIX, sob formato singular “em que a magia se misturava ao catolicismo, as tradições africanas se mesclando às portuguesas e, muitas vezes, originando sínteses novas” (SOUZA, 1999, p. 200).

Contudo, é essencial destacar que esta adaptação dos elementos africanos não se deu por escolha, nem de maneira pacífica e cordata, mas sim, a partir de uma imposição física, pela escravidão; e ideológica, pela religião. A cultura africana teve que encontrar seus próprios caminhos para não perecer. Essa trajetória passou pelo processo de sincretismo, como indica Sérgio Ferretti (1995), diante de dominação de um sistema sobre o outro, como forma de resistência cultural, para preservação de todo esse arcabouço identitário, étnico e ético do negro no Brasil. Aqui fica entendido, por identidade étnica, a concepção que Brandão faz enquanto “o sentimento pessoal e a consciência da posse de um *eu*, diante de outros *eus*, um sujeito único e que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento individual dessa exclusividade” (BRANDÃO, 1986, p. 37).

Neste percurso, houve movimento de assentimento de elementos não africanos, sedo no Candomblé, do Catolicismo e na Umbanda, do Espiritismo, entre outros, sem que houvesse perda de significação, como um todo, nem para as crenças originárias, nem para as em formação. Por isso, para Ferretti “as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras, sendo, porém diferentes das matrizes que as geraram” (FERRETTI, 1999, p. 127).

À época da formação das tradições de matriz africana, essa mescla aliada à pluralidade das nações e o leque diverso de interpretações particulares que calundzeiros construíam seus rituais. Acabou por dar origem a uma variedade

grande das expressões religiosas com herança africana. Essa diversidade continuará a ser uma das marcas dessas tradições, até os dias atuais.

Renato Ortiz, no início de seu livro “A Morte Branca do Feiticeiro Negro”, aponta “as condições que permitiram a conservação e transformação da memória coletiva negra” (ORTIZ, 1999, p. 21), incluindo, deste modo, os aspectos religiosos e, em consequência, as raízes da Umbanda. Processo que teve início na herança africana com toda a carga de diversidade étnica-cultural em seu bojo. Cada etnia, cada nação, trouxe consigo costumes, crenças e práticas mágico-religiosas que lhe eram próprias. Portanto, lidar com o diverso, se adaptar, já seria o caminho naturalizado dessas tradições.

Mesmo com essa heterogeneidade de origem geográfica, cultural e religiosa, e com a proibição de culto, entre eles sobreviveu a prática de vários rituais, como por exemplo, a subsistência do culto aos antepassados. Na tradição banto, não são somente os parentes próximos falecidos, mas também e, principalmente, os de sua comunidade que deixaram inspiração para a vida.

Sobre o culto aos antepassados, Bastide (1989) destaca que este cerimonial garantiria o reencontro dos falecidos com seus antepassados, na “grande família espiritual”, além de garantir o afastamento de quaisquer perturbações que porventura os mortos pudessem intervir na vida dos vivos, sejam por meio de pesadelos, enfermidades ou outras interposições indesejáveis.

Os costumes religiosos africanos começaram a se formalizar ao final do século XIX, com o final da escravatura. Essas organizações, fruto da recém liberdade, possuíam uma forte influência banto. Berkenbrock (1998) expõe que os negros se organizaram enquanto grupo religioso tendo, como predominante, a cultura banto. Eles eram descendentes dos escravos vindos, principalmente, de Angola, Moçambique e Congo, e as “formas de expressão religiosa destes grupos eram no início, uma continuidade simplificada das expressões religiosas dos bantos africanos” (BERKENBROCK, 1998, p. 148), complementa o autor.

O povo banto trouxe a crença numa série de espíritos, bons e maus, que aliada ao credo iorubá dos orixás serviu de base para o sincretismo com santos católicos, de acordo com características de cada um deles. Assim, se reafirmou a ascendência católica, sendo evidenciada a identificação entre os santos católicos e os orixás.

Entre os séculos XIX e XX, em virtude de processos diversos, o assentamento dessas práticas se deu de maneira mais marcante em determinadas regiões do Brasil, do que em outras. Entre elas, o Catimbó, no Nordeste, com influência predominante indígena; o Batuque no Rio Grande do Sul; o Candomblé na Bahia; o Tambor-de-Mina em Pernambuco; e a Umbanda, já no início do século XX, no Rio de Janeiro.

É, neste início de século, que uma nova influência entra neste cenário sincrético para influenciar a formatação da Umbanda. É a teoria espírita kardecista, ou doutrina de Kardec, germinada em território francês e que chegou ao Brasil por volta de 1863. Sobre essa confluência Berkenbrock sintetiza

a esta base religiosa banto, sobre a qual já se encontravam influência de elementos do Candomblé e elementos católicos, juntou-se outra influência: a teoria espírita. A doutrina de Allan Kardec não veio apenas confirmar a fé na existência dos espíritos, como contribuiu para que houvesse uma organização no mundo dos espíritos. [...] As ideias espíritas também contribuíram para se configurar o papel do intermediador (médium) entre espíritos e pessoas (BERKENBROCK, 1998, p. 150).

Na trajetória do assentamento dessa amálgama religiosa, várias nomenclaturas começaram a lhe buscar identidade. Embanda, Quimbanda e Umbanda, por exemplo, são vocábulos variantes do termo utilizado para intitular o sacerdote, nos países de Angola e no Congo, enquanto legado banto.

Aqui no país, estes termos acabaram ficando associados aos próprios praticantes dos rituais, que os adotaram por algum tempo, especialmente nas décadas entre 1920 e 1940, sobressaindo, posteriormente, as expressões Umbanda e Quimbanda. E mesmo que ambas fizessem parte da mesma corrente religiosa, seguidores da Umbanda se referiam aos da Quimbanda como iniciados na “magia negra”, com o propósito de atuar de maneira a desempenhar papel maléfico aos outros. Arrematando essa ideia, Berkenbrock completa que

o nome Macumba, por causa de sua conotação pejorativa, tende a desaparecer como denominação para um grupo afro-brasileiro. Os dirigentes de centros de Umbanda rejeitam este nome, embora na boca do povo a palavra Macumba é, às vezes, utilizada em sentido generalizado para designar tudo o que tem a ver com as religiões afro-brasileiras (BERKENBROCK, 1998, p. 151).

Mas aqui também entra, de maneira gradual, porém incisiva, a atuação da tradição Yorubá junto aos grupos da Macumba<sup>13</sup>. A esses elementos de herança africana e os católicos que, neste período, já estão assumidos, vão se aliar outro, de origem europeia, o Espiritismo.

Conhecido como Doutrina de Kardec, este credo nasceu na França em meados do século XIX, chegando ao Brasil ao final da mesma época, conquistando adeptos, especialmente, entre a classe média. Entre seus princípios basilares estão a crença em um único deus, a comunicação com os mortos, denominados por eles de desencarnados, a pluralidade de vidas, por meio da reencarnação, alicerçada nas ideias de diferentes estágios de progresso dos espíritos.

A partir daí, a distinção entre os orixás, enquanto espíritos da natureza; e as entidades da tradição banto, enquanto espíritos dos antepassados; adquiriu da doutrina de Kardec uma interpretação considerada mais racional com a adesão da concepção de reencarnação e carma.

Este é o momento, classificado por Reginaldo Prandi (1999), como a segunda fase das religiões de matriz africana, com a adesão de fundamentos kardecistas acaba por oportunizar um desembaraço das raízes africanas. De acordo com este pesquisador, este processo propiciou simplificação para Umbanda. Prandi aponta ainda que a adoção de linguagem kardecista, a descomplicação dos rituais de iniciação, o banimento dos sacrifícios de sangue, com a preservação de rituais de oferenda, são algumas das modificações estabelecidas por influência do Espiritismo<sup>14</sup>.

Esta atuação do Espiritismo na formação da Umbanda trazia uma busca de legitimidade deste culto nascente, pois como afirmou Bastide

o espiritismo tornar-se a linguagem na qual se traduzem os fenômenos do transe místico, essa linguagem, aceita pelos eruditos, estudada pelo metapsiquismo, proporciona ao africano a certeza de que a sua experiência já não é uma experiência de bárbaro, de primitivo, que essa experiência possui um valor humano e não somente racial (BASTIDE, 1989, p. 429).

---

<sup>13</sup> Neste estudo, o termo “macumba” é tomado como uma das expressões de descendência africana encontradas em diferentes partes do país, principalmente no início da formação das principais religiões hoje institucionalizadas.

<sup>14</sup> Os vocábulos “espiritismo” e “kardecismo” ou “kardecista”, são expressões que designam a mesma representação filosófica-religiosa, codificada por Allan Kardec, na França, século XIX.

As expressões “bárbaro” e “primitivo” foram utilizadas por vários autores para designar o que se referia às culturas sejam indígenas, sejam africanas, ou seja, tudo que não fosse do “branco”. Era uma forma, dentre outras tantas, de reafirmar a supremacia cultural que predomina até hoje no país.

Na Umbanda, a busca por legitimidade, com adoção dos elementos kardecistas, também se deu, porque já estava introjetada na população de maneira geral, a ideia de inferioridade negra. Em contrapartida, a religião francesa simbolizava toda a estrutura do desejável, do aceitável e do permitido da época: cultura europeia, língua erudita, proposta racionalidade, via estudo, trazida por intelectuais, ou seja, “personificava” a legitimação.

Este percurso acabou por trazer à Umbanda duas modificações contundentes, uma interna e outra externa. Entre seus adeptos viabilizou, justamente por meio dessa visão de aprimoramento, a harmonização dos espíritos da natureza com os dos antepassados. Para além do corpo de adeptos, permitiu uma permeabilidade maior na sociedade branca.

Em qualquer um dos dois momentos, há convergência para o carro chefe da Umbanda, a consulência<sup>15</sup>, uma vez que a caridade, princípio kardecista de progresso moral, é praticada por intermédio da comunicação com os antepassados, corporificados pelas entidades que prestam atendimento aos consulentes.

Este processo, aliado a outras características adotadas, como a prática da caridade, valor fundante do Espiritismo, dá respaldo para a uma busca de reconhecimento de seus adeptos, perante uma sociedade mais intolerante ao candomblé, por exemplo.

A consolidação dessa religião passou por processo histórico de várias fases. Um transcurso histórico, detalhado por Lísias Negrão (1996), encontra-se em seu livro “Entre a cruz e a encruzilhada”. Os períodos são classificados pelo autor em estágios que passam por sua formação e perseguição, da década de 1920 a 1950; pelo processo de institucionalização com formação de federações, entre as décadas 1950 e 1970; por seu apogeu, na década de 1970 e pela diminuição da taxa de crescimento, nos anos 1980.

---

<sup>15</sup> O termo “consulência” é usado, neste estudo, para expressar o momento pelo qual os frequentadores do dia, ou “consulentes”, fazem suas consultas, junto às entidades incorporadas, levando suas demandas.

A partir da formação inicial, ilustrada nos desdobramentos históricos até aqui, é possível já vislumbrar momentos de perseguição às religiões de matriz africana em suas diversas expressões. Com a Umbanda não é diferente, exemplo disso é a época entre 1929 a 1944, do Estado Novo. Na busca pelo “progresso”, essas religiões representariam um “atraso”, justificando as perseguições, uma vez que, “a República simbolizava os anseios de modernização da sociedade brasileira e não mais poderia ser tolerada qualquer evidência do que, em sua ótica, representasse ignorância e atraso” (NEGRÃO, 1996, p. 61-62). Esta “ignorância e atraso” estavam figuradas como “feitiçaria”, “curandeirismo”, “espiritismo” e mais especificamente, os rituais das religiões de matriz africana, que sofreram repressão intensificada. Para o Estado Novo, que buscava a “modernidade”, era primordial se afastar de tudo que ameaçaria a entrada nos novos tempos.

Lísias Negrão (1996) aponta que a perseguição alcançou até o início da década de 1950, quando por questão de abertura política populista de Getúlio Vargas, onde a repressão por interesses políticos e a larga cobertura jornalística desses casos foram arrefecidos, pelo menos parcialmente.

Houve movimentação endógena para a manutenção litúrgica e para proteção de perseguições sofridas, se filiando às organizações com proposta de unificação e preservação, são as federações. Mesmo com iniciativas a partir de 1939, foi a partir da década de 1950, com fim da intolerância estatal, que essas associações puderam se organizar, tomando corpo e visibilidade, pelo menos interna à religião. Negrão, cita que neste período, na região de São Paulo, “seis federações surgiram, todas elas propondo-se a proteger os terreiros mediante sua legalização, registrando-se em cartórios” (NEGRÃO, 1996, p. 81).

Apesar dessa ratificação legal, o quadro de perseguições só teve uma descontinuidade significativa no período conhecido como “Revolução de 1964”, quando o regime militar, por interesse de manutenção do controle social, se aproxima das religiões populares, entre elas a Umbanda, com intuito de “manipulação das massas populares” (NEGRÃO, 1996, p. 96). Aliado a este fato, a Igreja Católica, impulsionada pelo ecumenismo do Concílio Vaticano II, interrompeu sua ação de perseguição.

Além desses fatores externos, outro, de ordem interna, auxiliou no crescimento da Umbanda, nessa fase, que foi o fortalecimento de suas federações. Em consequência desse processo, até final da década de 1970, foi percebido um

destaque na curva de crescimento no número de unidades religiosas. Em sua análise, Negrão (1996) aponta que, de 283% de crescimento médio anual, no período de 1964 a 1967, foi registrado um crescimento anual de 601,6% e 805,6% no número de casas umbandistas, nos períodos de 1971 a 1973 e 1977 a 1979, respectivamente. Porém, a partir da década subsequente, há um decréscimo considerável no índice dessa expansão, sendo que no final do decano de 1980, a média anual estava em torno de 277,5%, segundo o mesmo autor.

Alguns aspectos são apontados por Negrão para justificar essa redução de crescimento nessa média anual. Podem-se destacar fatores internos e externos. Entre os internos estão o aumento da taxa média anual de crescimento do número de terreiros de Candomblé, o que dá indicativo que umbandistas estariam migrando para aquela religião. No campo político, a ligação que candidatos a cargos políticos recebiam da instituição umbandista começou a perder força, fosse por cisão interna na escolha de seus representantes, fosse pelo insucesso em eleger seus apoiados.

Dois fatores externos também contribuíram para o refreamento desse crescente número de adeptos, ambos com cunho de intolerância. Um deles é o jornalístico, com noticiários de manchetes que associam os cultos de matriz africana com a criminalidade, mesmo sem o sensacionalismo das fases precedentes e apresentadas com explicações de estudiosos das ciências sociais, foi tópico que teve seu papel.

A outra circunstância colaborou de maneira bem mais contundente e duradoura, a perseguição religiosa, dessa vez, por grupos pentecostais, notadamente pela Igreja Universal do Reino de Deus, tanto nos discursos dentro de seus templos, quanto em ações hostis com invasão e destruição de casas de matriz africana, até os dias atuais e em diferentes regiões do país.

Apesar da queda na taxa de crescimento anual, o número de adeptos se manteve relativamente estável até o início do novo milênio, quando o censo de 2010 aponta para um decréscimo no total de professantes da Umbanda em comparação com o de 2000. Prandi (2007) aponta alguns elementos para compreender essa redução no número de adeptos. Primeiramente, por conta da “âncora sincrética” com o catolicismo que acaba por pesar de maneira desfavorável, pois o próprio, que sempre foi hegemônico no país, demonstra queda no montante de fiéis.

No sentido mais interno, entre as religiões de matriz africana o Candomblé se apresenta mais mágico que a Umbanda, portanto, dentre os seguidores dessa

matriz, o Candomblé seria mais atrativo para a demanda deste público. Para Reginaldo Prandi (2004) os serviços mágicos, como o jogo de búzios e os ebós se popularizam, entre o público adepto das religiões de matriz africana, fazendo concorrência com as consultas concedidas pelos caboclos e pretos velhos na Umbanda.

Outros fatores, de ordem doméstica, seriam a falta de federalização que realmente os agregassem, uma vez que, algumas casas chegariam a competir entre si. Não bastasse isso, uma casa de umbanda também poderia correr risco de fechar, por ocasião do falecimento de seu pai ou mãe de santo, seja por disputas internas pela sucessão, seja pela dispersão dos fiéis, por ausência de figura que os mantivessem agregados.

Enquanto fator mais externo seria, por exemplo, o culto a exus e pombagiras, que a Umbanda enfatiza mais que o Candomblé, uma vez que na primeira haveria espaço e tempo específico para a consulência com essa categoria de entidades, algo que não ocorre no Candomblé. Exus e pombagiras trazem certa controversa moral<sup>16</sup> o que leva, por consequência, a um destaque maior, na já acirrada perseguição que algumas igrejas pentecostais fazem as religiões de matriz africana. Ademais, existe uma concorrência com outras práticas mágicas, esotéricas com diferentes matizes, como a numerologia, a quiromancia, a astrologia, a bioenergética, a ioga, o reiki, o feng shui, o tarô, as runas entre tantos outros, dando margem de escolha, ao seguidor, que em décadas anteriores não seria possível.

Apesar desse quadro mais restritivo, existem exemplos diferenciados, como no estudo de Márcia Contins, professora da UERJ, que trabalhou em seu artigo “As Religiões afro-brasileiras e a cidade” sobre a urbanidade e terreiros, desde a década de 1970, na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. Em seus estudos, ela percebeu alteração nesta relação, uma vez que entre as décadas de 1970 e 1980, existia um distanciamento físico e social entre o campo a ser estudado e os estudiosos. De maneira geral, as casas eram de difícil acesso, pouco transporte público disponível, com caminhos tortuosos, muitas vezes escuros, e com falta de segurança, para se chegar aos terreiros. Com o passar do tempo, essas distâncias pareceram encurtar, não só pelo crescimento urbano, mas também pela familiaridade entre os pesquisadores e os adeptos do campo.

---

<sup>16</sup> A questão moral de exus e pombagiras será discutida em “Cosmovisão”, deste capítulo.

Neste contexto, a autora indica um processo de ajuste das religiões de matriz africana, seja no sentido da paisagem urbana, seja no sentido de uso midiático local, uma vez que as “imagens que cada grupo religioso tem de si mesmo e dos outros acompanham as transformações da cidade” (CONTINS, 2013, p. 14). Essa adaptação é percebida na localização e estrutura física dos terreiros nas cidades e, mais internamente, na utilização, por parte de algumas casas, de gravações, entrevista em rádio e redes sociais, via internet.

Neste sentido, Márcia Contins, em seu artigo “*The city and african-brazilian religious*” (2014), enfatiza que as mudanças dessas religiões com a cidade, são tanto externas quanto internas. Externamente, as religiões de matriz africana enfrentam o aumento do número de igrejas, especialmente das neopentecostais. Estas igrejas, além de estratégias para atrair e fixar seu público, possuem arquitetura de seus templos que as destacam na paisagem urbana. Em geral, são de grande porte e, às vezes, se localizam na interseção de avenidas, para “visualização constante” dos transeuntes, segundo Contins (2014).

Analisando os terreiros de Candomblé e Umbanda da região do Rio de Janeiro, a professora da UERJ, observou iniciativas de atrair um público maior. Cursos de cultura e língua africana, gravação de vídeos de seus rituais, bem como a participação de pai de santo em programas de rádio e de TV, estão entre essas ações. Hoje existem diferentes casas que priorizam relação com o mercado, com os movimentos negros e com a universidade, acrescenta ela.

No mesmo artigo, Contins (2014) ainda ressalta a relevância das procissões religiosas realizadas pela casa de Umbanda Centro Espírita São Miguel Arcanjo na cidade de Magé, no Rio de Janeiro. É um evento que está previsto no calendário municipal e envolve cerca de 70 terreiros filiados, do estado fluminense, de Brasília e de São Paulo.

A Umbanda, por característica de sua essência ser mais familiar em alguns rituais, inclusive iniciáticos e mais secretos, inviabiliza a visibilidade midiática requisitada pelas religiões de e para as massas. Casos de visibilidade social, como relatados por Márcia Contins (2013), seriam exceções.

Essa permeabilidade social, inclusive com inserção do ritual religioso no calendário secular, é bastante rara. E pelo que pudemos observar no campo, até o momento, não foram encontrados indícios de ocorrências similares na cidade de Goiânia.

Para observar, de maneira mais detalhada, o quadro atual da Umbanda na capital goiana, é primordial retomar os principais pontos históricos, dessa tradição na região.

### **2.1.3 Umbanda em terras goianienses**

Para falar do desenrolar histórico da Umbanda em terras goianienses, existem vários estudiosos que se debruçaram sobre o assunto. Entre eles estão, a tese da cientista da religião Claudete Ribeiro de Araújo (2020) e a dissertação do historiador Léo Carrer Nogueira (2009), como dois trabalhos importantes para auxiliar na reconstrução histórica do campo religioso umbandista na região.

O processo embrionário da Umbanda, em terras da capital goiana, transcorreu, oficialmente, a partir do final da década de 1940, tendo como pioneiras algumas figuras da classe média goianiense, segundo Nogueira (2009), que faz um detalhamento sobre o histórico dessa religião no Estado de Goiás, mas principalmente na capital.

O termo “oficialmente” é utilizado para designar o registro da fundação casas identificadas como umbandistas. Porém, mesmo antes desta distinção, Claudete Araújo (2020) infere que liturgias dessa tradição, já seriam praticadas entre os operários da construção da cidade, nas “moradias e trabalhadores e operários nas ocupações que se multiplicavam nas margens da capital” (ARAÚJO, 2020, p. 42), com intuito primordialmente terapêutico em contraponto, principalmente, à ausência de políticas públicas de saúde à população da época.

Em reconstrução histórica, Araújo (2020) expõe cenário goianiense elementos segregadores, já na tenra idade da capital goiana. Tópicos como a exploração da mão de obra dos operários da construção, a marginalização espaço de migrantes e exclusão de migrantes, foram marcas desse alicerce inicial. Para a autora, essa segregação seguiu reflexo também na formação dos centros de Umbanda na região. E enquanto o número de bairros crescia, igualmente foram se constituindo as casas de Umbanda.

Uma das primeiras casas organizadas na capital de Goiás teve seu terreno doado pela Sra. Maria Antonieta Alessandri, e sua construção realizada em 1953, sendo denominado Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho. A própria fundadora aponta como característica, enquanto prática, a “umbanda branca”, ou

seja, uma Umbanda que possui, no cerne de seus ensinamentos, uma maior influência do Espiritismo, enquanto princípios de estudo e caridade, no contexto de oferecer terapêutica e cura. Como as demais casas, com a mesma raiz herdada, ela passa a atender como centro kardecista a partir de 1962, adotando o nome de Irradiação Espírita Cristã e dando ênfase ao aprendizado e difusão da doutrina kardecista, com os desdobramentos que lhes são próprios, como palestras baseadas nas obras fundantes<sup>17</sup>, o passe magnético, a fluidificação de água para os frequentadores e a prática de assistência social.

Desse transcurso, um grupo discordante dessa mudança, se desligou da casa, fundando o Centro Espiritualista Irmãos do Caminho, que “manteve os moldes da antiga Tenda do Caminho, ou seja, um trabalho que mesclava as curas da Umbanda com a divulgação da doutrina kardecista” (NOGUEIRA, 2009, p. 77).

A expansão dos loteamentos, nas décadas de 1950 e 1970, seguiu sem maior monitoramento pelo poder público e invasões foram se tornando comuns. Foi um período que acompanhou a tendência do campo paulista, com instauração de várias casas de Umbanda em Goiânia. Entre elas, vieram: em 1965, o Centro Espírita São Sebastião, no Setor Pedro Ludovico, fundado por Da. Geraldina Barbosa; e o Centro Espírita Anjo Ismael, formado em 1967, no Setor Norte Ferroviário e hoje no Jardim Goiás; também o Centro Espírita Fé a Amor, no Setor Fama, o Centro Espírita Mãe Iemanjá de Maria Batista Silva, na avenida Botafogo, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Setor dos Funcionários, o Centro Espírita Ogum Iemanjá, no Setor Central e o Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, no Setor Urias Magalhães, para citar alguns que floresceram a partir da década de 1960 (NOGUEIRA, 2009; ARAÚJO, 2020). Ao longo dos anos, algumas dessas casas mudaram de endereço, ou de direção, outras permaneceram e outras ainda, pereceram ao longo dos anos, trazendo mobilidade e dinâmica ao cenário umbandista de Goiânia.

A expansão de qualquer religião é sempre um desafio para manter suas raízes, mais ainda com a diversidade que a Umbanda traz, desde a sua formação. À guisa de unificação entre as casas e padronização dos rituais ocorreu organização de instituições no formato de federações. Por exemplo, em 1968, reunindo

---

<sup>17</sup> As cinco obras, consideradas como básicas na Doutrina Espírita, foram escritas pelo fundador Allan Kardec, sob inspiração espiritual, segundo seus crentes. São eles: O Livro dos Espíritos, escrito em 1857, O Livro dos Médiuns, de 1861, O Evangelho Segundo o Espiritismo, de 1864, O Céu e o Inferno, de 1865 e A Gênese, de 1868.

representações de nove casas de Umbanda, foi instituída a Federação de Umbanda do Estado de Goiás, de acordo com Nogueira (2009). Portanto, apesar de não apresentar um veio doutrinário rigoroso e único, a constituição de uma federação aponta para a tentativa das casas umbandistas de auto-regulamentação, como em casos de recebimento monetário cobrado por algumas casas e refutado pelo estatuto recém estabelecido, que refletia a realidade da maioria e que foi consolidado em 1969. Outra função da federação seria a de autopreservação das casas de Umbanda existentes, inclusive no que concerne a manifestações externas, como por parte de outras religiões.

No entanto, esse esforço de normatização, nem sempre predominou, uma vez que, a descentralização do cerne litúrgico deixa a soberania da liderança da casa em evidência. Por isso, Negrão enfatiza que a padronização “não prevaleceu nos terreiros, que continuaram a adotar as linhas segundo as concepções particulares de seus pais-de-santo” (NEGRÃO, 1996, p. 114). Mesmo assim, algum consenso sobressaiu com afastamento de condutas classificadas como indesejadas, dentro de uma moral predominante mais próxima do Cristianismo, marcadamente presente na herança kardecista da Umbanda. Não deixa de ser, naturalmente, pretensão de legitimidade, por intermédio de tradições mais aceitas na sociedade brasileira.

A manutenção dessa moral é encontrada no cotidiano das casas, mesmo sem a interferência direta das federações, uma vez que foram registrados conflitos e cisões, por motivações diversas e em diferentes momentos dessa estruturação.

Essas tensões, tanto entre as próprias federações, quanto entre estas e as casas umbandistas, acabaram por provocar um afastamento destes, como pondera Nogueira (2009), reforçando o pai/mãe de santo como sustentáculo e orientador na condução dos trabalhos litúrgicos de sua casa.

Todo esse desenvolvimento da Umbanda, com seus percalços e avanços, também tem relação com a sua maneira de compreensão do mundo, de como seus adeptos se veem e como interpretam seus papéis na casa e na sociedade de maneira geral, ou seja, seu lugar no mundo, sua cosmovisão. Esta é a análise que se segue.

## **2.2 COSMOVISÃO**

Primeiramente, é necessário relembrar que, para chegar ao que é conhecido hoje como concepções de mundo das religiões de matriz africana, foi um processo longo e contínuo que envolveu adaptações e ressignificações dos olhares das diferentes doutrinas dessas composições. Essas adequações influenciam e moldam as relações de seus adeptos na sociedade, entre si, e com os elementos litúrgicos da Umbanda, como suas oferendas, cuja essência está profundamente ligada à sua relação com a natureza. É um mundo natural que está presente tanto em suas personificações, os orixás e seus domínios, nos elementos característicos e obrigatórios de seus ritos, como o fogo, na figura da vela, a água, a flora, entre outros. Portanto, nesse processo de formação, apropriação e moldagem, há grande possibilidade de manutenção e fortalecimento do vínculo dos umbandistas com a natureza.

Para trabalhar na compreensão desse vínculo, é primordial realizar um estudo da cosmovisão umbandista e que, neste trabalho, passa pela descrição das crenças de modo geral, mais comuns entre as casas, bem como pela listagem das principais entidades presentes em seu panteão, pelo detalhamento de seus cultos e demais itens que contribuem para a caracterização da visão de mundo desta tradição.

As adaptações e ressignificações da Umbanda passam, principalmente, por longo período de ajustamento, desde a raiz africana, que sobreviveu em expressões como o Candomblé, até a atual influência de práticas orientais. De acordo com Negrão as casas umbandistas se constituem em “*locus* por excelência da produção e reprodução do sagrado; neles foram gerados os mitos primordiais da Umbanda consubstanciados nas figuras dos Caboclos, Pretos velhos e Exus, secundados por inúmeros outros de elaboração mais recente” (NEGRÃO, 1996, p. 145).

Esta constante adequação, aliada às raízes diversas, acaba por propiciar peculiaridades específicas a cada casa de Umbanda. Contudo, a despeito dessa diversidade nas interpretações litúrgicas, é possível delinear um arcabouço de credo comum das características doutrinárias, comungados por esse universo religioso. Dentre os de maior destaque estão: a crença em um ser superior, nos orixás, na comunicabilidade entre “os mundos”, na imortalidade da alma e na prática da fraternidade.

Como os demais tópicos da tradição umbandista, o corpo doutrinário pode trazer diferenças na forma de interpretação realizada pelas diferentes casas, mas de

maneira geral, existem características que podem ser consideradas como base comum, que são compartilhadas pela diversidade dos locais de culto. A visão monoteísta, o pensamento de “linhas” energéticas que estruturam as figuras dos orixás e das entidades, a crença na comunicação entre o mundo natural e o transcendente, que culmina na consulência e a prática de oferendas, fazem parte desse alicerce compartilhado. As divisões dos subitens que se seguem, mais do que uma repartição temática, foram realizadas visando o enfoque teórico do trabalho, haja vista que o item “Linhas e Entidades” faz parte das crenças e a oferenda é uma forma de rito.

### **2.2.1 Crenças**

Parti, então, da premissa que o alicerce da fé umbandista partilha alguns credos, como a crença em uma divindade superior, a existência de categorias ou “linhas” e suas respectivas entidades, bem como convicção na comunicação entre mundos, além da prática de ritos de consulência e de oferendas.

Com a proposta de detalhar estes elementos, ressaltando a conexão entre os elementos da natureza e míticos que lhes são próprios, passo a explanação que se segue.

### **2.2.2 Divindade**

A fé em um ser supremo, criador de todas as coisas, denominado Olorum, Zambi ou, simplesmente, Deus, denota a influência africana na nomenclatura, e católica na concepção monoteísta. Em alguns grupos, a imagem está ligada a uma trindade análoga ao catolicismo: Obatalá é o Pai, Oxalá é o Filho e Ifá é o Espírito Santo (Berkenbrock, 1998). Dentro da teologia umbandista existe uma hierarquia no “astral” da qual emana o valor de todas as entidades sobrenaturais. Autores como Birman (1985) tratam Oxalá como o Deus supremo. O que permite esta variação é a própria forma sincrética que determinadas casas adotaram. Com intenção de focar a comunicação, neste estudo fica considerado Olorum como representante dessa forma suprema, sem desconsiderar as demais expressões.

Contíguo à concepção monoteísta, há uma disposição estrutural apresentada logo em ordem descendente a Olorum. São as chamadas entidades ou Orixás que

seriam comparativamente como santos que nunca “encarnaram”, ligados a determinado domínio da natureza.

### 2.2.3 Linhas e Entidades

Tal hierarquia fica organizada em sete<sup>18</sup> linhas ou vibrações e cada qual conectada com um elemento da natureza essencial e com uma classe de entidades. Tal sistema se estrutura seguindo: Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogum, Oxossi, Crianças e Pretos Velhos, cada qual com seus elementos, características e entidades que podem se manifestar durante as giras, representando seu orixá. A listagem que se segue, não abarca todas as entidades do panteão umbandista, representando apenas uma parte, para ilustrar cada uma das linhas.

Autores como Renato Ortiz (1999) estabelecem que essa classificação se inicia com Oxalá, orixá associado ao elemento sol, tendo em sua linha os caboclos Urubatão, Ubirajara, Ubiratã, Aymoré, Guaracy, Indayá, Nana-Buruai e Tupi. A orixá Iemanjá é relacionada com as águas salgadas; tendo como entidades as caboclas Yara, Indayá, Nanã-Burucu, Estrela-do-mar e Sereia do Mar.

Já Xangô está correlato aos trovões e raios, e suas representações se configuram nas imagens dos xangôs: Kaô, Sete Pedreiras, Sete Montanhas, Pedra Preta, Sete Cachoeiras, Pedra Branca e Agodô. Ogum, por sua vez, tem o elemento metal, e a imagem da bravura e da vitória na guerra. A ele ligados, se manifestam os oguns: De Lei, Yara, Megê, Rompe-Mato, Beira-Mar, Matinata.

O orixá Oxossi está conectado com as matas e a caça. Para retratar esta linha, são incorporados os caboclos: Arranca-Toco, Jurema, Araribóia, Guiné, Arruda, Pena Branca e Cobra Coral. Na linha das crianças, que se relacionam com a imagem de pureza e inocência, estão: Tupãzinho, Ori, Yariri, Cosme e Damião, Yari e Doum.

Completando este rol, encontra-se a linha dos Pretos Velhos, sempre vinculados à sabedoria e reverência, reproduzidos nas figuras de: Pai Guiné, Pai Tomé, Pai Arruda, Maria Conga, Pai Joaquim, entre outros (ORTIZ, 1999).

---

<sup>18</sup> “Sete” seria um número cabalístico, guardando segredos (mirongas) da Umbanda, com influência do Velho Testamento e segundo Matta e Silva “é o número de expansão e centralização da unidade. Na umbanda, representa as linhas da Lei. É o único número da década que não é gerador nem gerado” (MATTA E SILVA, 2009, p. 92).

Na designação das entidades, a presença de nomes indígenas, africanos e portugueses, fica perceptível, também na semântica, a adaptabilidade brasileira, ou como destaca Ortiz, o “brasilianismo da religião umbandista” (ORTIZ, 1999, p. 83).

Aliado ao princípio das linhas ou vibrações está o terceiro credo, partilhado pelas casas umbandistas. Diz respeito à perspectiva de comunicação entre “os espíritos e as pessoas” (BERKENBROCK, 1998, p. 157), viabilizado por meio do “burro”, “cavalo” ou “médium”<sup>19</sup>, termo que pode variar conforme a interpretação da casa. Esta interlocução intermundos ocorre durante as chamadas “giras”, proporcionada pela ritualística de transe.

O orixá que representa cada linha, como Oxalá e Xangô, geralmente não se apresenta na gira da Umbanda. Sua presença, em geral, tem intuito de trazer harmonização a casa. São as entidades, referenciadas acima, que se manifestam efetivamente durante os cultos semanais. Este princípio tem a finalidade para seus adeptos, de promover a prática do bem, da caridade, por meio das consultas, promovendo orientação espiritual e terapêutica para o público que a procura.

Acompanhando a ideia do exercício do bem, o quarto preceito prega a evolução do ser humano, por meio das reencarnações. Sobre a concepção de vidas sucessivas, Ortiz interpõe que a “reencarnação funciona, portanto, como uma forma de aprimoramento espiritual, o caminho pelo qual os espíritos evoluem na direção de Deus, resgatando o “pecado original”, elo primeiro de um ciclo infernal de vidas” (ORTIZ, 1999, p. 86).

Percebe-se que, em especial, os dois últimos credos são particularmente herança clara do kardecismo e, porque não dizer também, do cristianismo que, em sua máxima, ensina o amor ao próximo, mas com interpretação diferente sobre o pós-morte. Este avizinhamento com essas duas religiões demonstra uma busca de identidade, mas principalmente de legitimação de seus princípios e práticas perante uma sociedade que negativa seus seres sobrenaturais que não fazem parte do panteão hegemônico, como caboclos, exus.

Isso propicia uma aproximação com os valores hegemônicos da sociedade, sem prejuízo da leitura simbólica de si própria. Conforme Birman destaca sobre a caridade, seria o aspecto

---

<sup>19</sup> Neste trabalho, será adotada a nomenclatura “médium”.

mais branco dos brancos por fazer cotidianamente aquilo que na cultura deles é visto como um dos símbolos de um alto grau de elevação moral, mas é também negro, pelas entidades negras que trabalham e pertencem à sua cabeça, e pelo mesmo motivo é índio, malandro, criança, guerreiro valente, abridor de caminhos – junta, pois numa só pessoa estes aspectos conflitivos, sem precisar negar a existência de nenhum deles (BIRMAN, 1985, p. 66-7).

Os umbandistas inferem que a prática da caridade também é efetivada durante as consulências, quando oportunizariam o aconselhamento ou o encaminhamento para as diversas demandas da população que a procura.

Com relação às entidades que propiciam estas consultas, é importante se fazer o detalhamento da caracterização das categorias mais frequentemente conhecidas. Entre elas estão os caboclos, os pretos velhos, as crianças ou erês, os baianos, exus e pombagiras. A seguir são delimitados os respectivos atributos emocional e/ou de caráter, as performances de apresentação, os lugares de pertença e alguns de seus representantes.

### **2.2.3.1 Exus e Pombagiras**

Do outro lado do mundo privado e familiar, de acordo com Patrícia Birman (1985), estão os exus e pombagiras, simbolizando uma parte mais à margem de nossa sociedade, seja o conhecimento das ruas e suas possibilidades, encruzilhadas, seja o posicionamento feminino de outro. Enquanto os primeiros têm o encargo de desimpedir caminhos, de acordo com demandas mais ligadas à materialidade, a versão feminina encarna a sensualidade, expressando simbolicamente a sexualidade, algo que no cotidiano da sociedade sempre foi negado às mulheres, sob pena de classificações pejorativas ou de seu isolamento social.

Conforme Prandi (2001) afirma, muitas vezes, associado, erroneamente, ao personagem demoníaco cristão, o exu seria o mediador e guardião da comunicação entre o mundo material e o espiritual, na cosmologia das religiões de matriz africana, portanto na concepção umbandista não é diferente. Os exus, e sua versão feminina, as pombagiras, representam a materialidade, quando se apresentam na gira, o comportamento é condizente a esta condição, seja no linguajar mais grosseiro ou até rude, ou na ingestão de bebida alcoólica mais forte, em especial, para os exus. As pombagiras usam roupas coloridas, saias longas e rodadas, enfeites e perfume.

Também é comum encontrá-los com cigarro, cigarrete ou charuto. As pombagiras se manifestam sob as denominações de: Maria Padilha, Maria Mulambo, Rainha Sete Encruzilhadas, Cigana, Rosa Caveira, Das Sete Encruzilhadas, Do Cruzeiro e Maria Quitéria, entre outras. Enquanto os exus são conhecidos como Tranca-Rua, Caveira, Gira Mundo, Cruzeiro e Sete Encruzilhadas.

Observando as características dos grupos detalhados acima, percebe-se que, enquanto indígena, ex-escravo/negro, nordestino, criança, malandro e prostituta, configuram personagens em hierarquia de subalternidade social, porém no campo simbólico da Umbanda ganham valorização, destaque e respeitabilidade. Por conseguinte, ocorre o que Birman (1985) detectou como inversão simbólica, uma vez que, nessa religião, o poder não está nas representações hegemônicas, mas sim, nas mãos das figuras costumeiramente marginais da sociedade.

Prandi, em seu livro “Mitologia dos Orixás” (2000), registra inúmeros relatos dessas personificações da natureza. Entre eles, está o de Exu e como ele ganha o poder sobre as encruzilhadas:

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio, não tinha profissão, nem artes, nem missão. Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro. Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá. Ia à casa de Oxalá todos os dias. Na casa de Oxalá, Exu se distraía, vendo o velho fabricando os seres humanos. Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam. Traziam oferendas, viam o velho orixá, apreciavam sua obra e partiam. Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos. Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens, as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres. Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá. Exu não perguntava. Exu prestava atenção. Exu aprendeu tudo. Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá. Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer. Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Oxalá nem tinha tempo para visitas. Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá. Exu coletava os *ebós* para Oxalá. Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá. Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo. Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu. Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá. Armado de um *ogó*, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância. Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu (PRANDI, 2000, p.40-41).

Esta narração evidencia parte da importância atribuída ao Exu, justificada aqui pela dedicação dessa entidade ao trabalho de Oxalá, mas também pela incumbência de trazer o *Ifá* aos humanos, conforme relato mítico que se segue na mesma obra (PRANDI, 2000, p.78-80).

Interessante observar esse destaque em campo. Os dois terreiros observados possuem encontros com intuito de estudo dos médiuns da casa.

### **2.2.3.2 Caboclos**

A figura dos caboclos está entre as mais habituais, nas casas de Umbanda. Representando a imagem do indígena, ele é portador de qualidade de altivez, força, orgulho, indocilidade, segundo Ortiz (1999), e, quando se assenta na gira costuma bater a mão no peito, andam com porte ereto, podendo emitir som similar a um grito de guerra ou saudação. Em algumas casas, são encontrados caboclos de origem Tupi, com dialeto próprio, o que requisita auxiliar da casa para a tradução. Geralmente, trabalham com elementos da natureza, fazendo benzedura com ervas a quem os consulta. Essa conexão com os elementos naturais é reforçada na nomenclatura de seus representantes: Arranca-Toco, Rompe-Mato, Sete-Flechas, Pena Branca. A partir dessas características, talvez, tenhamos aqui a imagem simbólica que mais evidencie a associação entre a cosmovisão umbandista e o mundo natural. Seriam os significados da categoria do caboclo, enquanto indígena, as referências de seus nomes e forma de suas terapêuticas, mais um ponto em que o peso simbólico da natureza faz sua marca? Até aqui, os apontamentos indicam positivamente, mas naturalmente essa análise será retomada com os dados gerados no trabalho de campo.

### **2.2.3.3 Pretos Velhos**

Em relação aos pretos velhos, figura igualmente tradicional, são considerados espíritos dos que já viveram acorrentados e que se manifestam com performance que rememoraram os antigos escravos idosos africanos, das senzalas, com frequência encurvados pela idade, em geral com bengala, com fala característica de pessoa com pouco estudo e algumas vezes bebendo vinho numa cuia, fumando cachimbo. Suas características incluem amabilidade, tranquilidade para escutar,

bondade, humildade, equilíbrio e paternalismo. A relação paternal, familiar, também é confirmada tanto no tratamento da entidade para com os consulentes, tratando-os por “filho/a”, quanto nas designações que os identifica: Pai Joaquim, Vó Rita, Vó Maria Conga, Pai Antonio da Guiné, Vó Catarina. Segundo Birman (1985), os nomes reforçam também a identidade africana. Dependendo da origem africana, como da região de Moçambique, o preto velho pode apresentar um dialeto próprio, sendo necessária, também neste caso, a assistência para interpretação.

#### **2.2.3.4 Crianças**

Partilhando do mesmo simbólico dos pretos velhos enquanto âmbito da vida urbana, porém com ênfase mais doméstica, estão as crianças ou erês, como figuras mais dependentes dos adultos. Sua personalidade é marcada pela irreverência e espontaneidade, se apresentando com comportamento infantilizado, como sentar ao chão, uso de mamadeiras ou chupetas, fala tatibitati<sup>20</sup>, comendo doces, como balas e pirulitos, às vezes, realizando brincadeiras com os participantes, sem grande preocupação moral. Na interpretação geral, são tidas como forma de pureza, de limpeza espiritual do ambiente, exercendo o papel de rechaçar os espíritos “atrasados” ou vibrações negativas. Sua função maior é esta, mesmo podendo conceder atendimento. Como em geral, são sincréticos, com São Cosme e Damião, em época de celebração desses santos católicos, as crianças têm presença garantida. Os nomes são condizentes com sua categoria, sendo alguns deles: Luizinho, Zezinho e Tupãzinho, de acordo com Ortiz (1999).

#### **2.2.3.5 Baianos**

A categoria dos baianos representa a brasilidade do nordeste, eles chegam de maneira alegre e brincalhona, às vezes provocando as mulheres, podendo beber batida de coco ou outra bebida similar. A linguagem denuncia sua origem, “com sotaque e gírias nordestinas”, segundo Negrão (1996, p. 216). Seja pela familiaridade da fala, do jeito descontraído, seja pelo atributo de acessibilidade, eles acabam por consolidar grande popularidade entre os participantes.

---

<sup>20</sup> Expressão usada na fonoaudiologia para designar o falar próprio de crianças pequenas, em fase de aprendizado da língua.

Uma vez compreendido seu panteão e entidades, é importante compreender um pouco como ocorre a organização de seus ritos.

#### **2.2.4 Ritos**

Sabe-se que há diferença entre rito e ritual. Enquanto ritual é compreendido como a ideia geral, uma abstração, como o conteúdo, o rito é entendido como as ações propriamente (TERRIN, 2004), que efetivam em gestual, em associação com objetos simbólicos, a crença e a mensagem do mito. Apesar dessa diferença, aqui, ambos os termos são concepções similares se referenciando à atuação umbandista de suas crenças, seja no momento da gira, seja para oferendas, por compreender que no cotidiano religioso, o conteúdo e a ação estão conectados.

Esta escolha de termos também se justifica a partir do que o próprio Aldo Natale Terrin (2004) atribui ao rito, como o que permite classificação e ordenação àquilo que é primordial e o “que é secundário”, não só no sentido simbólico, mas também “nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível (TERRIN, 2004, p.19)”. Em uma casa de Umbanda, isso se apresenta de maneira vivencial posto que, além do gestual e postura que compõe seus ritos, a consulência e as oferendas se propõem a trazer essa ordenação simbólica ao caos da vida cotidiana, ao dar vazão e encaminhamentos às demandas, como solicitações de saúde, emprego, amores ou outros do gênero.

Tanto nos estudos teóricos, quanto na rotina das casas de Umbanda é possível encontrar uma variedade grande na sistematização de seus encontros semanais, mas seja qual for o formato, ele está justificado pela orientação espiritual recebida pelo coordenador da casa.

De maneira geral, o culto é composto por momentos bem delimitados, sendo: a recepção, com a chegada dos participantes e membros da casa; a preparação com ação dos membros na disposição dos objetos e saudação às respectivas entidades; a evocação e conseqüente fenômeno de transe, quando ocorre a “descida” dos espíritos; a consulência, quando acontece o contato direto do público com os médiuns incorporados; seguida da “subida” das entidades e encerramento.

Apesar deste quadro geral, é possível observar, aqui também, variações no detalhamento dessa organização cotidiana das casas. Por exemplo, na recepção

aos que chegam na casa, alguns lugares se estruturam por ordem de chegada, ou com distribuição de senhas, ou ainda por sorteio, para determinar a sequência dos atendimentos.

A fase que antecede a “descida” das entidades, conhecida como preparação, pode ficar centrada apenas nas ações dos membros da gira, como a saudação deles diante do altar. Outras casas estabelecem uma preparação também para os presentes, na forma de palestra, que se utiliza de um tema específico para transmitir mensagem espiritual ou exortar um comportamento desejado, como perdão e caridade. Muitas vezes são acompanhadas à leitura de obra kardecista ou congêneres.

No momento da evocação, há lugares que utilizam atabaques aliado aos pontos cantados, em outros apenas os cânticos e palmas. Durante o atendimento, alguns espaços mantêm a musicalidade, só que mudando o estilo, deixando a cargo da música instrumental a manutenção do ambiente. Na maioria das casas, cada partícipe, logo após a sua consulta, retorna para sua residência, porém em algumas poucas casas, dependendo do trabalho desempenhado, a liturgia exige a presença de todos até o final do serviço.

Mesmo não havendo um tempo pré-determinado para cada consulta, muitas casas afastam a possibilidade de seu prolongamento excessivo, determinando, por exemplo, um número específico de atendimentos para as entidades, em especial, as mais procuradas. Por exemplo, caso a gira esteja recebendo os pretos velhos, onde o Pai Joaquim e a Vó Rita sejam figuras muito requisitadas pela consulência, então, os organizadores podem estipular que o primeiro atenderá cinco pessoas; e a Vó Rita, sete, sendo distribuída senha específica para cada uma delas.

Aqui se observa que o tempo que predomina para a duração das consultas não é o tempo linear, como a concepção ocidental, mas sim, um tempo mais ligado à concepção oriental, mais totalizante, pois abrange a “multiplicidade de mundos (terrenos e extraterrenos) e uma multiplicidade de tempos (passados, presentes, futuros, cíclicos, lineares, simultâneos)” (SANTOS, 2002, p. 243).

As tradições de matriz africana, em sua essência, possuem essa premissa para as demandas dos requerentes, sem obrigatoriedade de se atrelar ao tempo convencional secular. Apesar disso, muitas casas possuem um horário de término de seus trabalhos para atender à regra urbana de silêncio, após às 22 horas.

Outro fator que espelha a variedade encontrada no mundo umbandista é a forma como ornamentam o lugar. A presença de altar é obrigatória, diferenciando, a partir daí, as imagens presentes, conforme a dedicação da casa a determinados orixás e entidades. Mas vai além disso, o quantitativo e a distribuição de adereços nas paredes, por exemplo, está igualmente ligada à ordenação espiritual recebida e à influência da matriz de formação. Casas com maior referência do Candomblé costumam se enfeitar mais, em especial, com elementos da natureza, enquanto os que se alinham mais com o kardecismo dispensam quase a totalidade de adereços, resumindo a praticamente o uso de velas e algumas ervas. Na maioria absoluta dos centros umbandistas, os médiuns usam branco, tanto os que incorporam quanto os que prestam assistência, ou auxiliares, ou ainda cambonos.

Para além dos cultos, em geral, várias casas mantêm trabalhos assistenciais. O alvo desse auxílio são creches, asilos, casas de recuperação de dependentes químicos, entre outras instituições tão carentes da assistência do poder público. A manutenção desses serviços e da própria casa encontra fundos em campanhas desenvolvidas pelos praticantes, podendo envolver a comunidade geral. Festivais alimentícios, rifas, festas juninas, doações espontâneas ou outras arrecadações, são exemplos de algumas dessas formas.

O culto descrito até aqui representa uma das maneiras de interação simbólica. Outro formato são as oferendas, sejam com alimento, perfume, charutos ou outras maneiras que possam reforçar o vínculo entre as esferas divina e humana. Por sua importância no conjunto litúrgico e por envolver elementos da natureza, é um rito que merece trazer à tona subsídios para a sua análise.

### **2.3 OFERENDAS E NATUREZA**

Juntamente com o momento de transe durante a gira, mesmo que não na mesma frequência, as oferendas são componentes processuais importantes nas religiões de matriz africana, não podendo ser diferente na Umbanda.

Alvo de má interpretação, de atribuições pejorativas e mesmo de agressividade por parte da sociedade que ignora seu significado, as oferendas representam, para seus adeptos, uma importante ocasião de reafirmação do laço intermundos, por meio de uma materialidade que é espontaneamente dedicada à entidade ou orixá.

Esse é um rito que expressa uma lógica de retribuição, uma vez que, “um presente dado, espera sempre um presente em retorno”, como já destacava Mauss (1974, p. 41). Mesmo que no contrato inicial é a “dádiva”, mas visto que a oferta foi realizada, é esperado que a lógica da reciprocidade prevaleça no sistema “dar, receber e retribuir” (SABOURIN, 2008, p. 131).

Dentro da visão umbandista a oferenda seria uma maneira de retribuição por favores recebidos, ou funcionaria como remissão de faltas dos princípios da tradição. Nesse sentido, Birman explica que

as diversas obrigações, os despachos, as oferendas, são meios que [...] usam para manter as entidades espirituais com boa vontade e dispostas a retribuir o que recebem. Cria-se uma relação vertical, com os homens esforçando-se para manter sempre aberto o canal de acesso para cima (BIRMAN, 1985, p. 54).

No início, como prática tanto para agradar os orixás, quanto para atender uma demanda terapêutica, tão imperativa no período colonial, em ambos os casos permanecem em voga até os dias atuais, de acordo com Oli Santos da Costa (2012).

Este regalo, com intento de reciprocidade, deposita na figura de exus e pombagiras, a função de conduzir as oferendas ao “mundo espiritual”, transportando o axé – força ou energia mística sagrada (CACCIATORE, 1977; PRANDI, 1996). Os exus e pombagiras são considerados responsáveis pela comunicação entre o mundo natural e o sobrenatural, tanto na Umbanda, quanto no Candomblé, porém, desses dois, apenas no último se realiza a oferenda de abate, ou rito sacrificial, com imolação de animais. Na Umbanda essa prática não é encontrada. O transporte, a troca sagrada decorre de permuta por meio de comidas, bebidas, charutos, doces, perfumes, flores, entre outros elementos, considerados naquele momento, capazes de imantar energia entre o mundo natural e o espiritual.

Desta feita, é possível destacar o entrelaçamento de elementos religiosos umbandísticos e a natureza, tais como: os orixás como personificações de elementos da natureza; as oferendas com alimentos, flores e vela (fogo); a moral dual, como o mundo natural que pode suprir e/ou punir; o tempo de consulência, idealmente como tempo cíclico e não linear; os adereços dos adeptos confeccionados com materiais naturais; as músicas com letras com referências aos orixás, e seus respectivos elementos da natureza (Oxum e as águas dos rios, lemanjá e as águas salgadas, lansã e as tempestades); a composição do salão, com

a presença de terra/areia, água, plantas, velas (fogo); na ritualística, com o acender velas, distribuição de água para os presentes (em algumas casas), benzedura com folhas (guiné, arruda, espada de São Jorge...), jogar água para limpeza espiritual, Padê de Exu, defumação; entre outros. Salvaguardadas a grande diversidade de desempenho entre as casas de Umbanda, estes são componentes mais universais.

O mundo vegetal tem grande importância no culto das religiões de matriz africana, como Maria Helena Farelli (2002) ressalta não ser possível existir Candomblé sem folhas, e o mesmo se pode aplicar à Umbanda, mesmo com interpretações e proporções diferenciadas. Em algumas dessas interpretações, as ervas possuiriam segredos que apenas para poucos poderiam ser revelados.

Uma das funções desses elementos naturais seria a de limpeza do ambiente, para restabelecer harmonia, “vibração elevada”, pois “as plantas em geral emitem radiações energizadoras, purificadoras, curadoras, cicatrizadoras, higienizadoras e potencializadoras”, como analisa Lourdes de Campos Vieira (2006, p. 30).

A proposta, nessa visão terapêutica, é que o tratamento abarque o ser humano como integral. Isso significa que os orixás e entidades são vistos como sempre disponíveis para o tratamento dos males físicos, emocionais, espirituais e conscienciais, daqueles que os procuram (SILVA, 2012). Nesta tarefa, as ervas e as folhas têm papel fundamental enquanto canal material que inicia todo o processo.

Quanto aos orixás, em geral a concepção é que eles habitam o orun (que não pode ser confundido com o céu cristão), que está longe, em oposição ao aiê, que está perto, que é aqui, a partir de narrativas míticas como coloca Pierre Verger (1981) em suas observações do campo. Cada orixá habita seu próprio domínio e é a musicalidade, na forma dos atabaques e canto, que vão buscá-los, seja em cada nicho da natureza, seja na África.

A visão dual não se refere apenas à cosmovisão de seres espirituais que habitam orum e possuem uma relação dúbia, onde a prática do que seria considerado “mal” ou “bem” permite uma enorme margem para discussão. Refere-se também, na concepção de adeptos, no que concerne às suas liturgias, sejam os sacrifícios ou oferendas.

Boaes e Oliveira (2011) analisaram o campo religioso afro-descendente nas cidades de João Pessoa e Recife e inferiram existir “diferentes formas de identificação entre as divindades e a natureza” (BOAES e OLIVEIRA, 2011, p.93), e para certificar sobre uma “possível contribuição da cosmovisão religiosa de matriz

africana para a constituição de uma ética ecológica” (BOAES e OLIVEIRA, 2011, p. 93), elaboraram dois “grupos semânticos”, um de “identificação” e o outro de “diferenciação”.

No primeiro, há equiparação entre natureza e sua personificação, como numa fala típica de um adepto, mostrada pelos autores, “preserve a natureza, ela é seu orixá”. Nela há perceptível herança da cultura africana. No segundo, o da diferenciação, traz uma relação separada, onde os orixás “possuem”, são donos das folhas e as matas sua morada. Mas não é hierarquizada, pois o elemento conectante é o vínculo de pertencimento. Portanto, para estes autores, as duas ideias se integram. Em cada detalhamento é perceptível profunda ligação com essa natureza mítica.

Se o debate leva ao exame da relação ser humano e meio ambiente, aqui se encontra uma breve pontuação sobre ecologia e duas visões para avaliação.

De acordo com Boaes e Oliveira (2011), ao se falar de visões ecológicas é possível colocá-las em destaque em dois grupos: “a visão ecológica antropocêntrica – preocupada com o bem-estar do ser humano – e a visão ecológica ecocêntrica – voltada para o equilíbrio dos processos que envolvem toda a ecosfera”. Eles destacam que

na primeira, parte-se do homem e dos seus interesses, avaliando as demais formas de vida, basicamente, a partir do critério da sua “utilidade” (presente ou futura) para a espécie humana. Na segunda, parte-se do reconhecimento do direito intrínseco de cada ser à vida, bem como, da complexa teia de relações que vincula cada forma de vida às demais e ao planeta como um todo (BOAES e OLIVEIRA, 2011, p. 105).

A Umbanda parece vislumbrar aspectos da segunda, sem prejuízo da primeira, pela forte presença de elementos naturais supracitados, podendo ser associada, assim, ao conceito de Ecologia Profunda, enraizada na perspectiva integradora e sistêmica (CAPRA, 1998). Isso significa uma revisão e rediscussão do paradigma do sistema da sociedade ocidental que incluem não só ações e políticas públicas, mas a visão particular e os valores desenvolvidos por essa sociedade. Capra questiona também a centralização no ser humano que, por sua vez, não estaria separado, hierarquizado em relação à natureza. Para este autor

a ecologia profunda não separa seres humanos - ou qualquer outra coisa - do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão

fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular da teia da vida (CAPRA, 1998, p. 26).

É justamente nesta visão que o elemento do sagrado tem abertura de participação, pois a espiritualidade é vista como parte integrante da natureza do ser humano. A solicitação para um ser humano participativo não hierarquizado, parece se encaixar com as tradições religiosas, em especial, com as religiões de matriz africana, consideradas como “religiões da natureza”, uma vez que, a integralização do ser humano com a natureza vem de maneira natural, conforme colocado anteriormente nas concepções dos orixás enquanto identificação e diferenciação. A base para esta formulação é o entendimento que todos os seres são vivos e partilham experiência no mundo.

Apesar disso, Boaes e Oliveira (2011) apontam duas problemáticas para a efetivação dessas religiões, nessa contribuição. A primeira delas seria a perspectiva “mágico-utilitária na sua relação com a natureza”, exemplificada no mito de Ossaim que protege as matas da destruição para não perder a farmacologia propiciada pelas ervas terapêuticas.

Outra dificuldade apontada pelos autores é a proposição de um posicionamento ético-ambiental. Aqui se abre um diferencial entre Candomblé e Umbanda, pois enquanto no primeiro não haveria uma preocupação em castigar o mal e premiar o bem, na segunda, por herança cristã, via espiritismo, está presente a moral ocidental, ao mesmo tempo em que há a manipulação “mágica” do mundo, segundo Prandi (1996).

Os adeptos poderiam proteger a natureza, movidos por suas crenças, mas também poderiam prejudicá-la, como suas práticas de oferendas à beira de rios e meio das matas, onde haveria risco de poluição ou incêndio.

Então, diante dos apelos e exigências contemporâneas no tocante aos processos de uma prática ecológica, em contraposição à manutenção das liturgias e práticas, seria o campo que respondente no entrelaçamento destes componentes, confrontando com a visão de religiões da natureza ou religiões ecológicas e responder qual papel das oferendas nesse processo? Ou, ainda, a Umbanda estaria representando uma prática religiosa com visão mais sistêmica, como sugere Capra, ligando o ser humano com as dimensões do sagrado e da conservação da

natureza? Para analisar estes pontos, se faz necessário examinar o campo, como é a proposta a seguir.

### **Capítulo 3 UMBANDA GOIANIENSE E SENSIBILIDADE ECOLÓGICA**

Para o desenvolvimento do trabalho de campo foram analisadas duas casas de Umbanda na cidade de Goiânia, no período de janeiro de 2018 a janeiro de 2020, em conformidade com o informado na introdução deste trabalho.

Para acompanhamento da análise que toma corpo neste capítulo, é importante frisar a existência da diversidade de interpretações e de ritualísticas, devido ao peso de confluência de outras tradições absorvidas pela Umbanda, inclusive orientais. Essa diversidade motivou um processo de escolha das casas a serem estudadas. Nesse intuito, foram estabelecidos critérios específicos, como linha norteadora, na definição das duas casas selecionadas para análise.

A principal é quanto à classificação geral dentro das religiões de matriz africana, ou seja, para este estudo, foram selecionadas casas reconhecidamente da tradição umbandista, tanto pela literatura acadêmica, quanto pelos frequentadores da casa. Outro critério foi de ordem mais prática, uma vez que em determinadas casas existem maior abertura para permitir este tipo de pesquisa formal.

Como parâmetro de seleção das casas, foram atribuídos os seguintes critérios de classificação, que caracterizam a casa de Umbanda: que seja destituída da prática de sacrifício de animais, portanto, que tenha em seu rol de oferendas outros artigos como vegetais e objetos; que tenha marcada e predominante influência de suas raízes de formação, ou seja, do Candomblé, do Espiritismo, da pajelança e de filosofias orientais; e, finalmente, que propicie consulência a partir das categorias de caboclos, pretos velhos, baianos, marinheiros, entre outros com similar classificação. Relembrando, aqui, que a abstinência do sacrifício ritual é um dos importantes divisores de água para identificação entre a Umbanda e o Candomblé. Neste estudo, também ficou em separado, a vertente conhecida como Umbandomblé, que pode apresentar esta específica oferenda.

Como ferramentas de geração de dados, foram desenvolvidas observações participativas, aplicação de questionários e entrevistas junto aos adeptos, envolvendo suas práticas do cotidiano, as de oferendas e a visão de natureza de modo geral. O questionário com a escala NEP, e o roteiro das entrevistas se encontram em anexo, foram submetidos à Comissão de Ética e aprovados.

Neste trabalho, a partir dos critérios acima, foram definidas para estudo, duas casas de Umbanda que, a partir deste ponto, se desenrola o detalhamento de cada uma delas. A ordenação da descrição segue apenas o critério de antiguidade em observação, não demonstrando nenhuma hierarquia ou relevância maior dessa ou daquela. Foram elas: a Casa de Luz Maria Conga, denominada doravante de Maria Conga, e o Centro Espiritualista Boa Nova, denominada aqui de Boa Nova.

Fiz opção aqui, em preservar a identidade dos participantes, me referindo a eles por nomes fictícios e sua função no centro, no intuito de desfavorecer qualquer tipo de incompreensão ou intolerância contra eles.

Sendo assim, faço aqui breve apresentação deles, guardado o sigilo ético-acadêmico. Foram entrevistadas seis pessoas de ambas as casas, sendo duas da casa Maria Conga e quatro do Boa Nova. Tanto as entrevistas, quanto os questionários foram aplicados em lugares diversos, como o Centro Boa Nova, o local de trabalho ou residência do participante, conforme disponibilidade de cada um. Justamente por conta desse e de outros fatores, o período para aplicação dos questionários e entrevistas foi longo, entre início de 2018 ao início de 2020.

As falas dos entrevistados, registradas neste estudo, seguem a seguinte identificação, conforme a casa pesquisada, sendo da Maria Conga: o Sr. Paulo, 46 anos, funcionário público, realiza trabalho mediúnico de incorporação e frequenta a casa há mais de 16 anos; e a Sra. Ana, 42 anos, professora, frequentadora da casa há cerca de 5 anos e partícipe do curso de formação e preparação para entrar na gira. Do centro Boa Nova, as quatro entrevistadas são mulheres. A Sra. Maria, presidente da casa, é professora, tem 50 anos e está associada ao local desde sua fundação, há 18 anos. A jovem Alice, de 24 anos, é estudante e tem cerca de 3 anos que atua como auxiliar nos trabalhos da casa. Lara, por sua vez, em seus 37 anos trabalha como autônoma, há uns 9 anos, desempenha função de médium. E a Sra. Laura, 57 anos, aposentada, em torno de 10 anos realiza atividade de auxiliar na casa.

Para cada casa é dedicado momento de apresentação e estrutura física, outro para contar brevemente sua história e, ainda, o detalhamento de seu funcionamento, levando em conta sua habitual rotina litúrgica, com seus respectivos trabalhos e terapêuticas. Da mesma maneira, serão pontuados elementos de convergência e divergência entre elas.

### 3.1 Casa de Luz Maria Conga

#### 3.1.1 Apresentação e Estrutura Física

A casa Maria Conga está localizada no setor Leste Universitário, região mais central da capital, se identifica como casa de Umbanda, sendo dirigida pela Sra. Lúcia<sup>21</sup>, desde sua fundação.

Logo a seguir uma foto da fachada do centro, retirada do Google.

**Foto 1. Fachada da Casa de Luz Maria Conga**



*Fonte: buscador Google, disponível em:*

[https://geo2.gpht.com/cbk?panoid=DMBijrjAta9A6c\\_BImT4UA&output=thumbnail&cb\\_client=search.LOCAL\\_UNIVER\\_SAL\\_gps&thumb=2&w=227&h=160&yaw=75.941574&pitch=0&thumbfov=100](https://geo2.gpht.com/cbk?panoid=DMBijrjAta9A6c_BImT4UA&output=thumbnail&cb_client=search.LOCAL_UNIVER_SAL_gps&thumb=2&w=227&h=160&yaw=75.941574&pitch=0&thumbfov=100). Acesso em: 03 maio 2019.

O centro Maria Conga está instalado no mesmo terreno da residência da presidente da casa. Ao adentrar pelo portão, imediatamente à frente, há o espaço indicado para a recepção dos participantes, durante as reuniões. Ali se dispõem as cadeiras, possuindo cobertura de telha metálica em quase sua totalidade. Ainda na parte da frente do terreno, do lado esquerdo está a construção designada para as giras, que é um salão com cerca de 10 x 8 metros, com 2 portas, uma para o lado da rua e outra do lado oposto, e com uma janela panorâmica com visão para a área de recepção. Ainda do lado esquerdo, acercando o muro, se localizam os banheiros, uma pequena área para estocagem de banquinhos e um dos acessos à residência da dirigente da casa, situada no fundo do terreno. Entre a área de recepção e

---

<sup>21</sup> “Lúcia”, como os demais nomes dos participantes da pesquisa, também é um nome fictício.

residência, há um espaço descoberto, com reserva para um pequeno jardim, com várias plantas, inclusive medicinais.

O salão da gira, em formato retangular, foi construído em alvenaria e recebeu pintura clara e o piso é cerâmica, também clara. Há um corredor externo que liga a recepção dos participantes e a entrada do salão. Do lado externo de cada acesso, um bebedouro. Uma outra porta diametralmente oposta, no sentido longitudinal, serve como saída dos participantes. No interior, ao longo das paredes, quadros com pinturas de Jesus Cristo, de Jesus e João Batista, de sertanejo, de duas negras na beira de um rio, pequenas estátuas suspensas, com espaço para vela, especialmente, nos quatro cantos, de Nossa Senhora, de Exu, de Caboclo, e de Preto Velho, além de adereços como arco e flecha e ganchos para acomodar pertences dos trabalhadores da casa.

No centro do salão, encostado na parede, se encontra o altar, com cerca de 1,80 metro de altura por 1,50 metro de largura. Dividido em três compartimentos horizontais, sobrepostos, sendo que o segundo e o terceiro possuem menor largura e comprimento que o anterior. Dessa maneira, há espaço para colocação de velas e estátuas em cada degrau. No topo, configura a estátua de Jesus Cristo, com respectiva vela. Nos espaços abaixo, estão dispostas várias estátuas identificadas como erês, pretos velhos, e outros, sempre com espaço para o acendimento de velas. O salão possui iluminação com luzes brancas comuns, três luzes azuis e três ventiladores de teto. Esse tipo de iluminação se repete na ala da recepção.

Neste centro, são atendidos, em média, 100 a 130 pessoas por dia. Os dias e horários são variados, não havendo dia da semana que corresponda, fixamente, a uma determinada categoria de entidade, ou seja, num mês a pombagira pode atender em uma terça-feira à tarde, no outro não atender. Apesar disso, alguns eventos possuem escala mais constante, como os estudos mediúnicos, às segundas-feiras; as reuniões públicas e desobsessão, às sextas-feiras; e o trabalho da sopa e evangelização, aos sábados pela manhã. A agenda é publicada no início de cada mês, com divulgação no próprio centro e pelas redes sociais, aos interessados, e via rede social, especificamente o Whatsapp.

Naturalmente, toda esta organização foi desenvolvida no transcorrer histórico da casa, que passo a relatar a seguir.

### **3.1.2 História**

O centro Maria Conga iniciou sua jornada há 18 anos, antes mesmo de se constituir na linha de Umbanda, a presidente desenvolvia, em sua própria residência, atividade voltada para o kardecismo, denominada “de mesa”, com trabalho de desobsessão, em sua própria residência. Esta atividade estava alinhada com outra casa espírita goianiense, que a responsável conhecia previamente. Ela possui herança umbandista da mãe e irmãs, que dirigiam casas nessa linha, porém, influenciada pelo esposo, constituiu esse rito kardecista que, mesmo doméstico, era aberto ao público.

Após o falecimento de seu esposo e em convergência de outros fatores, nessas reuniões semanais começaram a ocorrer manifestação de entidades, classificadas como típicas das tradições de matriz africana, em especial, da Umbanda, como crianças, exus e pretos velhos, posteriormente, baianos e madames. Estas manifestações não eram estranhas para a dirigente, uma vez que ela já havia incorporado erê e exu, na adolescência, no centro de sua mãe. Com isso, foi consolidando na linha umbandista e se desligando progressivamente do centro kardecista, vinculado anteriormente. Mesmo assim, manteve em seu próprio quadro, espaço para a chamada “linha branca”, conforme detalhamento mais adiante. Deste início para a atualidade, já data entre 15 e 16 anos de existência.

De maneira gradativa e constante, foi o processo de consolidação de suas liturgias e organização. A exemplo disso, um dos membros da casa destaca a melhora na recepção e atendimento aos frequentadores, principalmente na coordenação da ordem de entrada para consultas e para a finalização dos trabalhos. Ele coloca que, na organização da recepção

era comum antigamente, ter fila, tipo seis da tarde tinha umas 30 pessoas esperando na fila. E ainda assim, com essa com essa situação, era comum antigamente as pessoas virem e passar na frente trazer amigos, família e entrar atrasado sair na frente, sem seguir a ritualística lá. Nesse sentido melhorou muito (entrevista Paulo, 46 anos, funcionário público, Maria Conga, 2020<sup>22</sup>).

Também enfatiza que o sistema para admissão de novos membros passou por adaptações, sendo necessário, hoje, passar pelo curso estruturado e oferecido nas dependências da própria casa, para serem efetivados, segundo explica que

---

<sup>22</sup> Todas as falas terão como estrutura de referência: o nome do entrevistado, a idade, sua profissão, nome da casa que frequenta e o ano que foi registrada a interlocução.

para entrar na casa [como membro] hoje já tem mais critério que antigamente. Hoje tem curso pra quem quer, tem que se preparar e conhecer a casa e ir se familiarizando e se tinha também ver se é o que ela quer, porque muitas vezes a pessoa pensa que é uma coisa e vai perceber a realidade do trabalho, que ali não é brincadeira, é coisa séria, então assim uma coisa que eu senti que melhorou muito mas que eu ainda acho que ainda precisa e tem espaço para melhorar (entrevista Paulo, 46 anos, funcionário público, Maria Conga, 2020).

Fica perceptível algumas das formas de se estruturar ao longo do tempo, o que é bem comum nas tradições religiosas e mais enfático ainda nas de matriz africana. Como dito acima, as entidades foram se manifestando e a ordenação e composição foram sendo sistematizadas. Naturalmente, aqui cabe um detalhamento sobre os principais processos litúrgicos da casa, feito a seguir.

### **3.1.3 Funcionamento: trabalhos e terapêuticas**

A casa Maria Conga apresenta atividades ao longo da semana, distribuídos nos três turnos, de segunda a sábado, seguindo duas linhas distintas, uma mais kardecista e outra umbandista propriamente dita. Faço esse discernimento aqui, por haver claramente atendimentos bem mais próximos da interpretação da doutrina de Kardec, enquanto os demais são formatados a partir da incorporação de entidades tipicamente da Umbanda.

Para exemplificação desta distribuição, disponho abaixo o calendário de maio de 2018, agendamentos estes com divulgação na própria casa, no início de cada mês.

Figura 1 – Calendário de maio 2018 da Casa de Luz Maria Conga

MAIO/2018		DIA 27 DE MAIO				
		FEIJOADA BENEFICENTE				
		A partir das 12:00 hs – LOCAL: Associação Clube dos Servidores da CONAB Av. Prof. Venerando Borges de Freitas nº 150, Setor Santa Genevêva (entrada pl' João)				
		<b>Terça/01</b>	<b>Quarta/02</b>	<b>Quinta/03</b>	<b>Sexta/04</b>	<b>Sábado/05</b>
		Trabalho de Baianos 19:00 hs		Trabalho de Cura Dr. Washington As 19:00 horas	Reunião Pública e Desobsessão 19:00 horas	Ceasa / Verduras Sopa/Evangelização 7:30 h /13:30 h
<b>Domingo/06</b>	<b>Segunda/07</b>	<b>Terça/08</b>	<b>Quarta/09</b>	<b>Quinta/10</b>	<b>Sexta/11</b>	<b>Sábado/12</b>
	Trabalho de Exu As 19:00 horas		Trabalho de Madame As 14:00 horas		Reunião Pública e Desobsessão 19:00 horas	Ceasa / Verduras Sopa/Evangelização 7:30 h /13:30 h
<b>Domingo/13</b>	<b>Segunda/14</b>	<b>Terça/15</b>	<b>Quarta/16</b>	<b>Quinta/17</b>	<b>Sexta/18</b>	<b>Sábado/19</b>
FESTA DE PRETO VELHO	ESTUDO 19:30 hs	NÃO HAVERÁ TRABALHO		Trabalho de Cura Dr. Washington As 19:00 horas	Reunião Pública e Desobsessão 19:00 horas	Ceasa / Verduras Sopa/Evangelização 7:30 h /13:30 h
<b>Domingo/20</b>	<b>Segunda/21</b>	<b>Terça/22</b>	<b>Quarta/23</b>	<b>Quinta/24</b>	<b>Sexta/25</b>	<b>Sábado/26</b>
	Trabalho de Exu As 19:00 horas		Trabalho de Cosme e Damião As 14:00 horas	Desenvolvimento dos médiums As 19:00 horas	Reunião Pública e Desobsessão 19:00 horas	NÃO HAVERÁ TRABALHO PÚBLICO
<b>Domingo/27</b>	<b>Segunda/28</b>	<b>Terça/29</b>	<b>Quarta/30</b>	<b>Quinta/31</b>		
FEIJOADA BENEFICENTE	ESTUDO 19:30 hs	Trabalho de Baianos 19:00 hs		Trabalho de Cura Dr. Washington As 19:00 horas		

Fonte: horário fornecido e divulgado mensalmente pela Casa Maria Conga

Entre os trabalhos tipicamente kardecistas estão o de cura com o Dr. Washington, às quintas-feiras; as reuniões públicas e desobsessão, às sextas; e a sopa e evangelização, aos sábados. Na linha umbandista os trabalhos são com entidades como preto velho, exu, madame, baiano e Cosme e Damião. O termo “madame”, aqui, é utilizado, pela casa, para designar as entidades também conhecidas como pombagiras.

De maneira geral, há intercalação quinzenal das entidades, com alguns intervalos livres. Por exemplo, exu está agendado às segundas-feiras, quinzenalmente, em alternância com o estudo para os trabalhadores da casa, no mesmo dia da semana; pretos velhos e baianos se apresentam às terças-feiras, alternadamente, da mesma maneira, quinzenalmente; enquanto madame e Cosme e Damião estão às quartas. Com exceção das quartas-feiras, que transcorre pela manhã ou tarde, os demais são no período noturno.

Mesmo com esta alternância, alguns dias do mês podem ficar vagos, ou seja, sem atividade na casa, podendo acontecer, ainda, que transcorra um mês sem trabalho de madame, ou sem Cosme e Damião, só para exemplificar sobre a oscilação do calendário do centro. No entanto, é importante salientar que a casa busca manter, mensalmente, todos os trabalhos, ou seja, ao menos um, por mês,

com cada entidade. Dentre as entidades, geralmente, trabalhos com preto velho e exu possuem recorrência constante, visto que são consideradas entidades de sustentação espiritual da casa. Além desses, o centro promove reuniões de estudo sistematizado para seus médiuns e assistentes, prioritariamente às segundas-feiras, quinzenalmente.

Na sequência, apresento essas atividades com maior detalhamento. Esta exposição é fruto ora de minhas observações participativas, ora de relatos dos partícipes dessas práticas. Primeiramente, falo a respeito da parte considerada mais kardecista do centro, com as reuniões chamadas de: trabalho de cura Dr. Washington e a reunião pública de desobsessão. Depois, discorro sobre a atividade de apoio à comunidade mais carente, terminando com momentos semanais na linha umbandista, de gira de entidades.

As reuniões semanais de cura Dr. Washington se referem a uma forma de tratamento voltado especificamente a demanda de saúde física, acontece sempre às quintas-feiras de 15 em 15 dias, das 19h30 às 22h. Como instrução prévia, cada paciente deve trazer sua seringa sem agulha e algodão.

Neste dia não há distribuição de senhas, as pessoas se posicionam nas cadeiras da sala de recepção, por ordem de chegada. Um membro da casa fica responsável por fazer a chamada “leitura edificante” e conduzir os trabalhos da noite. Após a preleção, os pacientes da noite começam a ser encaminhados para a sala da gira, onde estão dispostas algumas macas, como as de hospital. O número de pessoas que entram por vez fica condicionado ao número de macas disponíveis. Ali, médiuns, previamente preparados, realizam o passe magnético, como preparação para o tratamento do médico espiritual. Fica designado um médium para cada maca, para este fim.

Em seguida, a dirigente da casa incorporada com a entidade conhecida como Dr. Washington começa a atender os presentes individualmente, nas macas dispostas no recinto. No mesmo ambiente da médium dirigente, ficam também outros médiuns, além dos passistas, para dar a “assistência energética” do local. Em geral são dois que ficam encarregados de “dar firmeza” para os tratamentos do dia, entoando cantos religiosos que, em geral, são acompanhados pelos presentes da recepção.

Quando o médico incorporado aproxima do paciente, escuta a demanda para, em seguida, proceder com o tratamento por meio da empostação de mãos e

movimentos de aplicação de água fluidificada, com uma seringa trazida pelo consulente, na parte do corpo, de acordo com a queixa trazida.

A segunda ocasião, sob a égide da doutrina de Kardec, é o que acontece às sextas-feiras, das 19h às 21h30, nominado “reunião pública e desobsessão”. Seguindo a herança espírita, o intuito é o aprimoramento espiritual dos envolvidos e o afastamento de possíveis chamados espíritos obsessores, da vida das pessoas.

Na visão espírita, o mundo visível e invisível possuiria uma tênue cortina de distinção entre eles. Essa separação, basicamente, estaria atrelada ao nível de vibração desses níveis. Baseado nessa premissa, os mortos, ou espíritos desencarnados, como preferem, podem coabitar o mundo dos vivos, ou espíritos encarnados, nós. Sendo assim, em algum momento, por razões diversas, um espírito desencarnado pode se aproximar de um encarnado e ocasionalmente lhe causar determinado estupor ou malefício, físico, emocional, espiritual, social ou até financeiro. Em consequência, essa “conexão espiritual”, precisaria ser desfeita para devolver à pessoa o reestabelecimento do equilíbrio. Para este fim, a doutrina francesa do século XIX, desenvolveu uma terapêutica nominada de “desobsessão”.

Na casa Maria Conga as reuniões públicas de desobsessão, assim como as curas com Dr. Washington, são fruto do legado desta prática no kardecismo. No centro, elas ocorrem sempre às sextas-feiras, das 19h às 21h30, e toma lugar na sala da gira, onde ficam os frequentadores da noite, e na varanda da residência da responsável pelo centro, onde se encontram os médiuns e assistentes.

Neste dia, a estrutura logística da reunião é composta: pela recepção, pela preparação dos frequentadores na sala da gira com cânticos, pela palestra e oração, pelo chamamento para a passagem pela mesa mediúnica, pelo passe individual e a conclusão. A preparação dos médiuns na mesa do “transporte” se dá de maneira sincrônica com a dos presentes na outra sala, iniciando com as leituras, geralmente de obras espíritas, com a discussão e esclarecimentos sobre esses textos, seguida de oração, da incorporação e da prestação da assistência espiritual, denominado “doutrinação” e “transporte”.

O horário oficial é às 19h, mas desde às 18h30 já é possível presenciar frequentadores se preparando, cantando as músicas do hinário da casa, coordenados por dois ou três membros do centro. Nas temáticas dessa musicalidade estão presentes as influências do Cristianismo, além das de matriz africana.

A partir das 19h30, o membro da casa que coordena aquele dia, abre a palavra com alguns avisos, como de eventos porvir, convite a doações para sopa de sábado e para o comportamento de cada um, diante da mesa de desobsessão. Após os avisos gerais, conduz oração e promove abraço fraterno entre os presentes, para promover a “positividade e fraternidade”, nas palavras de seus professantes, e apresenta o palestrante do dia e o respectivo assunto. O orador da noite profere sua argumentação para promover a reflexão nos presentes.

Nesse meio tempo, sentados ao redor de uma mesa grande, os membros da mesa do trabalho mediúnico já se encontram em prontidão, com os médiuns sentados à mesa e os assistentes próximos a ela em pé, para assistir em caso necessário.

Por volta das 20h30 as pessoas começam a ser chamadas, por fileira das cadeiras, independentemente da ordem de chegada. Cada grupo é encaminhado para o local da mesa, onde, individualmente, passam ao seu redor, entre os médiuns sentados e os de pé. Aqueles assentados à mesa cumprem papel de “resgatar” possíveis espíritos desencarnados que acompanhem e obsedem os passantes. Os médiuns levantados teriam papel de suporte, como mantenedores “energéticos” do ambiente. O número de médiuns pode variar em torno de 10 a 14 à mesa, cerca de 7 a 10 auxiliares e um membro na entrada, regulando a passagem individualizada.

Cada turma atendida no ambiente da mesa retorna em seguida para a sala da gira. Durante todo esse processo, os presentes da sala continuam com a musicalidade. Quando todos regressam, o coordenador reforça o comportamento para o bem e em seguida alguns médiuns, diferentes dos anteriores, procedem ao passe individualizado dos presentes, que se retiram em seguida. Depois de todos os visitantes terem se retirado, os médiuns passistas se juntam aos da mesa, encerrando os trabalhos da noite com orações, por volta das 22h30.

A instituição mantém, ainda, trabalho assistencial semanal aos sábados, denominado em seu cronograma “sopa e evangelização”. Eles prestam amparo a uma comunidade da periferia da capital goiana, onde montaram espaço simples, mas eficiente para os atendimentos propostos.

Basicamente, consiste em recolher produtos de hortifruticultura doados de parceiros da Central Estadual de Abastecimento – CEASA/GO, para o preparo e distribuição de alimento à população mais carente daquela região. Há um cadastro prévio para esta distribuição. Em paralelo à partilha da refeição, um grupo de

membros da casa desempenha papel junto aos atendidos, com acolhimento e palavras espiritualizantes, especialmente com as crianças, denominado de “momento de evangelização”. Esta intervenção assistencial ocupa toda a manhã dos sábados, das 8h às 13h30 para o recolhimento das doações na CEASA e, das 14h às 18h, aproximadamente, as atividades continuam no espaço designado para o preparo da sopa e para a evangelização, no bairro Nova Cidade.

Na linha umbandista, temos os trabalhos das entidades típicas dessa religião, conforme citadas acima, pretos velhos, baianos, exus, madames/pombagiras, e erês, sincretizado com Cosme e Damião. Para ilustrar esses trabalhos, a seguir, exponho uma gira de preto velho que observei internamente, com anuência da presidente da casa.

Seguindo a estrutura litúrgica com recepção, preparação, incorporação, atendimentos e fechamento, a casa Maria Conga, inicia a noite com a recepção a seus participantes. Em dia de preto velho, a distribuição de senha, do lado de fora da casa, começa às 18h30. A partir de 19h, as pessoas começam a entrar e se posicionar nas cadeiras, conforme número da senha.

Na preparação, a contar das 19h30, um convidado faz leitura de livro espírita, fazendo exortação à prática de valores como o perdão, amor e força para alcançar a evolução espiritual. Na sequência, a responsável pela casa adentra o recinto, cumprimenta a todos, dando boas vindas, agradecendo a presença e lidera a prece do Pai Nosso, sendo acompanhada por todos os presentes. Todos os trabalhadores da casa entram no salão da gira e se posicionam em círculo. Um trabalhador deles, munido de defumador, incensa primeiramente aos colegas na gira e, em seguida, aos participantes sentados nas cadeiras, passando fila por fila, acompanhado do cântico correspondente, entoado por todos os presentes. Ao término desta parte é recitada a prece de Cáritas.

Em seguida, é iniciado o procedimento da gira pela saudação aos orixás com “Salve Oxalá”, puxada pela presidente da casa e repetido por todos da gira. Cada nome a ser reverenciado, como Iansã, Oxum, Oxóssi, Ogum, preto velho, caboclo e Santo Rei, é seguido de três palmas partilhadas por todos. A seguir se inicia a evocação às entidades com suas músicas específicas. O canto é guarnecido por um curto bailado e palmas ritmadas de três tempos, que os participantes executam em movimentações curtas em seus lugares. A primeira a incorporar é a própria presidente da casa, com prossecução dos demais médiuns presentes. Alguns

membros da casa não incorporam e desempenham papel de apoio, que nesse interim, dão assistência a cada entidade que chega, trazendo cachimbo, bengala, por exemplo, permanecendo nesse papel até o final da gira.

Mesmo em dia de preto velho, os caboclos se manifestam para uma “benção” inicial. Em consequência da natureza dessa categoria, a vocalização própria dos guerreiros originários se faz presente a cada “chegada” de entidades. Os caboclos distribuem as bênçãos, com a folha de espada de São Jorge, em movimento de passe da cabeça aos pés, em cada trabalhador da gira. Seguidamente, aqueles que aguardam na sala de recepção e quiserem passar pelos caboclos, também apenas para a benção, são encaminhados. Nessa fase, não há consulência. As entidades se recolhem à roda e vão desincorporando. Quando todos estão vigeis, as cortinas se fecham, deixando os trabalhadores da casa com isolamento visual dos participantes. Seguem-se alguns avisos internos e se inicia a musicalidade dos pretos velhos.

Em torno das 20h10, novamente toma corpo a etapa de incorporação, a partir da presidente, com a entidade chamada Vó Maria Conga. Os assistentes trazem banquinhos de madeira que servirão de assento para cada entidade recém-chegada, mantendo a configuração circular dentro do salão, porém deixando um corredor que liga as duas portas diametralmente opostas, para o fluxo de entrada e saída das pessoas. À medida que cada entidade se posiciona, outros elementos são acrescentados, como por exemplo, a vela e bengala comum a todos, bem como ervas como o alecrim, a arruda e a guiné, sal, para alguns. Cada entidade, de posse de seus respectivos elementos para demarcar seus pontos riscados, acende as velas e dispõe as ervas. Observei que, em alguns dias, há cestos com bolos, bolachas, pãezinhos, suco de uva e café, que são servidos de tempos em tempos, conforme orientação das entidades, para seus respectivos consulentes. Em outro cesto grande, várias ervas, como arruda, alecrim e guiné, cuja utilização é igualmente conduzida pelos pretos velhos.

Chegam a ser registrados entre 10 a 15 médiuns incorporados e aproximadamente 10 a 20 assistentes. Estes últimos, em tarefas diversas, como auxílio na chamada para as consultas, alguns cuidam do fluxo, outros assessoram diretamente as entidades, acendendo cachimbo, buscando ervas ou comidas. Destes alguns, ainda, pareciam prestar “amparo energético”, quando solicitado. Esse recurso, encontrado em várias casas de Umbanda, teria por objetivo o afastamento de energias negativas, em geral um chamado “espírito sofredor”, que estaria

acompanhando a pessoa. A estratégia é o posicionamento do assistente atrás do consulente. Enquanto a entidade ora ou canta, o assistente energético manifesta movimentação corpórea típica de incorporação, e pelo menos outros 2 assistentes, se acercando dele, fazem a prece e orientações, despachando o espírito.

O encaminhamento para o fechamento sobrevém de maneira suave e gradativa, à medida que decresce consideravelmente o número de pessoas no aguardo ao atendimento, as entidades começam a “subir”, o que ocorre em torno das 22h. Para sair da incorporação, a entidade se aproxima do altar, passa a mão acima da própria cabeça e pernas, ao mesmo tempo em que estala os dedos. Ao inclinar para a frente, em reverência, fica caracterizada a movimentação corpórea, como “sacudida”, que demarca a saída do transe.

De maneira paulatina, médiuns e assistentes retiram os bancos e recolhem as velas e os outros elementos. A última a desincorporar é a presidente, mas não antes de abençoar novamente seus filhos presentes. Por volta das 23h encerram completamente os trabalhos e os partícipes remanescentes se encaminham a seus lares.

Além das entidades de pretos velhos e baianos, a casa também confere atendimento pelos exus e pombagiras, ou madames, como são denominadas na casa. Tem lugar, em geral, os exus às segundas à noite; e as madames às quartas, no turno vespertino, como mostra figura do calendário anteriormente mostrado. Em ambos os casos, a estrutura de decurso da reunião é o mesmo, contendo a recepção, a preparação, a incorporação, o atendimento e o fechamento.

A recepção se dá por entrega de senha, com cerca de 1h antes do início dos trabalhos, e os participantes se assentam na ordem de suas senhas. A preparação é similar à de pretos velhos com uma breve preleção de palestra por parte de membro da casa e leitura de obra kardecista. Em seguida, a presidente da casa toma a palavra, dá as boas-vindas, exorta à prática do bem e traz avisos pertinentes ao momento.

Segue com a musicalidade característica, depois a dispersão do incenso a todos os presentes. Em sequência, ocorre a incorporação de caboclos, que sempre precedem as giras da casa, não seriam diferentes os trabalhos de exu e madame. Estas entidades chegam, fazem sua benzedura, primeiramente aos médiuns e em seguida aos participantes que desejarem. Essa parte é opcional, pois quem passa pelo passe dos caboclos, não fica para a consulta aos exus e madames. Após a

“saída” dos caboclos, são entoadas as músicas específicas dos exus/madames, para suas incorporações. Os atendimentos se desenvolvem até cerca de 22h30, quando os médiuns começam a desincorporar e decorre o fechamento, com a benção final na sala da gira, entre os médiuns, e a dispersão para seus lares.

Ainda sobre as atividades, uma delas que é voltada exclusivamente para os trabalhadores da casa, é o “estudo”, considerado primordial para a participação na gira da casa, sem ele, o candidato a membro efetivo não poderia atuar de maneira mais incisiva, representando um compromisso com o centro, com as entidades ali identificadas, de acordo com depoimento de uma trabalhadora da casa, que coloca que:

O conhecimento passa de geração pra outra geração e se aprende através dos espíritos. A casa vai se desenvolvendo e os médiuns também vão se desenvolvendo através do conhecimento que as entidades trazem e por isso tem muito essa discussão pra que a gente tenha algo escrito, para que a gente sai do misticismo [...]. E quando eu cheguei na casa e vi esses cursos, eu vi a importância de trabalhar a fé não só numa perspectiva mística, cheia de milagre, mas a fé numa perspectiva de raciocínio também [...] quando você aprende, quando tem acesso ao conhecimento, você entende sua responsabilidade diante da prática da fé. E vejo nos cursos essa chamada pra essa responsabilidade, entender que não é ajoelhar e pedir [...], é sua responsabilidade de sua fé diante do mundo (entrevista Ana, 42 anos, professora, Maria Conga, 2019).

A entrevistada destaca, ainda, a fala da presidente da casa, que exorta a busca de conhecimento sobre a própria Umbanda, mesmo diante do pouco material disponível, se referindo à literatura interna, ou seja, textos de autoria dos e para os próprios adeptos. Sobre a estrutura do estudo desenvolvido na casa, uma entrevistada explica que são 4 módulos, sendo os três primeiros mais voltados às obras clássicas de Allan Kardec, com leituras como do “Evangelho Segundo o Espiritismo”<sup>23</sup>, como detalha a entrevistada a seguir:

São quatro módulos. Para entrar na corrente você passa dois anos estudando, tem o 1º que é introdutório, o 2º que aprofunda um pouco mais, o 3º que é bem teórico, e o 4º já a [presidente da casa]<sup>24</sup>. Os três primeiros é Kardec, e a [presidente da casa] com conhecimento de Umbanda, ele é mais intuitivo e pra quem não tem nenhuma experiência de Umbanda [...]. A gente trabalha alguma obra, agora com “Tambores de Angola” [...] começa pela obra, [...] e no último momento é intuitivo, de meditação, mas uma

<sup>23</sup> A obra “O Evangelho Segundo o Espiritismo” é uma das 5 principais obras da Doutrina de Kardec, publicado em 1864, intenta olhar o Novo Testamento a partir da visão espírita.

<sup>24</sup> Aqui o nome da responsável pelo centro foi retirado, por minha opção de preservar as identidades dos envolvidos.

meditação que te prepara para uma possível incorporação (entrevista Ana, 42 anos, professora, 2019).

Assim sendo, os três primeiros são considerados preparatórios para o quarto módulo, onde se discute literaturas mais internas como “Tambores de Angola”, bem como para a possibilidade de prática mediúnica propriamente dita, como treinamento para a gira na casa.

Em outra perspectiva, além da importância de se instruir, e de compromisso, o destaque desse curso seria, da mesma maneira, no combate de preconceito externo, uma vez que

a gente ainda passa muito preconceito, é muito importante a gente buscar conhecimento, e quando a gente vai buscar a gente tem pouca coisa sobre Umbanda, é fala dela [presidente da casa] no grupo de estudo, porque no “Tambores de Angola” tem uma passagem que a vovó Catarina ela fala isso, que precisamos levar a Umbanda, escrever mais, esclarecer mais as pessoas. E pra isso é preciso ter livros. [...] E a [presidente da casa] fala da importância de ler livros, pra entender melhor a Umbanda (entrevista Ana, 42 anos, professora, Maria Conga, 2019).

Este esclarecimento sobre si, teria fundo no estímulo das próprias entidades, como a da vovó Catarina, no livro “Tambores de Angola”<sup>25</sup>, para que a esta prática tenha acessibilidade mais esclarecida, tanto para os próprios adeptos, quanto para os não adeptos, o que auxiliaria na desmistificação e principalmente na desdemonização desta religião.

De maneira geral, estas são as atividades costumeiramente encontradas na casa Maria Conga. Sendo assim, segue a explanação sobre o outro centro estudado, Boa Nova.

## **3.2 Centro Espiritualista Boa Nova**

### **3.2.1 Apresentação e Estrutura Física**

O outro centro pesquisado, Boa Nova, está situado no bairro Vila Maria Luiza, região leste da cidade, se identificando como casa de Umbanda “parcialmente

---

<sup>25</sup> O livro “Tambores de Angola” é uma obra com atribuição mediúnica, portanto psicografada pelo médium Robson Pinheiro e ditada pelo espírito Ângelo Inácio. Sua 1ª edição foi em 2002 e visa discutir, a distinção entre Umbanda e Espiritismo.

esotérica”, como classificou a presidente, Sra. Maria. A seguir uma foto da entrada da casa, registrada por mim, com permissão da presidente.

**Foto 2. Fachada do Centro Espiritualista Boa Nova**



*Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora*

O Centro Espiritualista Boa Nova está sediado em uma casa térreo que foi reformada para as necessidades de suas práticas. O terreno possui formato irregular de esquina, com muro de alvenaria e portão de grade. Nele, encontram-se duas construções, uma é a casa principal, com quatro cômodos, um banheiro e uma varanda que contorna a área externa e dá acesso ao jardim da frente; e a área externa mais reservada, onde se localiza um pequeno barracão.

Ao adentrar o portão, há três possibilidades de caminho, sendo uma área verde à direita, um corredor à frente, que dá acesso à outra área verde do fundo, e à esquerda, a entrada da casa. Logo nessa entrada, do lado esquerdo do portão, se encontra o primeiro dos quatro assentamentos de exu que a casa dispõe. O jardim da área da frente é composto por árvores de médio porte, como uma mangueia e vegetação voltada para rituais, como espada de São Jorge, entre outras. Ali também está erguido o segundo assentamento de exu.

A casa é dividida na sala de recepção, a sala de gira, a sala de terapêutica e o cômodo pequeno destinado à guarnição dos pertences dos trabalhadores da casa, além do banheiro. A sala de recepção é a maior, tem dimensão retangular em torno de 7 x 5 metros, com cadeiras dispostas na longitudinal. Do lado oposto da porta de

entrada há um quadro branco, que serve de suporte nas palestras semanalmente ministradas e para afixação das agendas mensais e de avisos gerais. As paredes laterais possuem quadros com imagem de Jesus Cristo, além de mensagens espirituais e um ventilador de cada lado. Essa sala dá acesso, à esquerda, à sala da gira; e à direita à sala da terapêutica, ao banheiro, ao bebedouro e à área externa no fundo do terreno. Ao lado da porta referente à sala da gira, há uma mesinha com vaso de flores, bandeja com copinhos contendo água fluidificada e panfletos com teor espiritual. Neste ambiente, os frequentadores participam da primeira parte do encontro semanal.

A sala da gira possui dimensão aproximada de 4 x 6 metros, com uma janela alta e duas portas, uma liga a sala de recepção e a outra ao cômodo de guarnição. É neste pequeno cômodo que se encontra o terceiro ponto de assentamento de exu da casa. A sala da gira possui armário para acondicionamento dos objetos relacionados à função do local, como vasilhas para bebidas, banquinhos, chocalhos, entre outros. Como o próprio nome sugere, é ali que ocorrem as incorporações das entidades e as respectivas consulências.

A sala da terapêutica é a menor das três, com cerca de 2 x 4 metros, onde estão dispostos um altar, na parede uma pintura de Omar Soto, de natureza com vegetação e cachoeira, uma maca e três ou quatro cadeiras, uma prateleira com vela e caixa de som. Este é o local de práticas de cura espiritual da casa, como a harmonização, às quartas; e a apometria, às segundas.

Na área externa, ao fundo, também chamada de quintal, está repleto de vegetação, em geral com intenção espiritual da casa, como bananeira e sabugueiro para limpeza de exu, ou folhagens para chás. Neste espaço, está erguido o quarto assentamento de exu, considerado como basilar da casa, com imagem do principal exu guardião da casa, sete encruzilhadas, acompanhado de vela vermelha e um copo de cachaça. Este último, segundo a presidente “não faz falta, mas é pra efeito psicológico e pra ajudar na limpeza do ambiente”. No chão, ao seu redor, há areia para “drenar a energia” dos que se achegam. É neste que os trabalhadores da casa fazem suas “firmezas” para a entidade, requisitando autorização para iniciarem seus trabalhos.

Ainda na área externa, ao lado dessa área verde, está um pequeno barracão retangular, com cerca de 1,5 x 2 metros, originalmente desenhado para atividades de evangelização de crianças, hoje se destina a acomodar guardados da casa.

É neste cenário físico que se desenvolvem as práticas espirituais da casa Boa Nova. Todo o processo de trabalho da casa, envolvendo a recepção aos frequentadores, preparação, incorporação e fechamento, está descrito mais à frente em “Funcionamento: trabalhos e terapêuticas”.

Todavia, antes de embrenhar no sistema de funcionamento da casa, quero apresentar o caminho histórico de formação deste centro, para acumular elementos que servirão de análise, posteriormente.

### **3.2.2 História**

A jornada desta casa possui raízes como um típico centro espírita, com as atividades pertinentes a esta tradição, ou seja, com leituras e palestras dentro do rol de obras espíritas, com práticas de passes e de fluidificação de água. Tendo permanecido com estas características por cerca de 5 anos antes de ocorrer as primeiras manifestações de entidades umbandistas. A partir de então, entidades de matriz africana, em especial pretos velhos e caboclos “começaram a conversar” no momento da gira. Porém, nessa fase, não houve mudança na casa, nem em sua estrutura, nem em seu direcionamento, continuando no formato kardecista. Também já existiam trabalhos terapêuticos de apometria, desde os primeiros anos de sua fundação. Estas terapias espirituais estão descritas mais à frente.

A então presidente do centro espírita veio a falecer e a casa continuou ainda a funcionar no modelo kardecista, por cerca de um ano. Não obstante, esforços internos de membros da casa, alguns adeptos mais ligados à falecida, especialmente parentes próximos, começaram a dispersar, culminando em seu fechamento, mantendo-se desta maneira por volta de mais um ano. Quando surgiram propostas de ex-membros para reabrir a casa na configuração da Umbanda, foi que a atual presidente buscou se munir de conhecimentos necessários para tal.

Isso deu início a um processo de adaptação que incluiu, a partir de necessidade interna de seus membros, em conhecer um pouco mais sobre essas entidades que ali se apresentavam. O caminho encontrado foi baseado em leitura de livros sobre a Umbanda, bem como a busca de vivência com essas categorias de espíritos.

Na época, havia uma casa de Umbanda em endereço próximo, onde a presidente iniciou um “estágio”, com intenção de, em suas próprias palavras, “para observar, para entender”, e trazer vivência e confiança entre seus membros. Este conhecimento possibilitou certa base de estruturação da própria casa, nos moldes umbandistas, mesmo que com características particulares e próprias, sendo assim, distinta inclusive da casa que lhe serviu de treinamento.

Desse modo, guarnecidos de leituras e de conhecimento empírico iniciais, foi reaberta com nome de Centro Espiritualista Boa Nova que, mesmo com novos processos litúrgicos, manteve os momentos de leitura do evangelho, de fluidificação da água e de aplicação do passe. A permanência desses recursos ficou justificada na fala da dirigente, “porque eu não quis abrir mão disso”. Nesta frase, fica reforçado o que expõe Prandi (1996), sobre a delimitação e o detalhamento de liturgias de cada casa sofrer uma profunda influência de seu respectivo dirigente. Portanto, fica notório aqui e em outros momentos, como as nuances e as interpretações da prática cotidiana são guiadas do lado espiritual, pelos chamados guias da casa, e do lado material, especialmente, pelo olhar da dirigente da casa umbandista. Em 2019, a casa completou 18 anos de existência, festejando o momento com celebração específica, em maio, mês que marca seu aniversário.

Dando seguimento à história, de imediato, ao integrar os conhecimentos básicos e abertura da casa, foram agregados os trabalhos com pretos velhos. Durante o momento de preparação, são realizadas as palestras que não versam apenas temáticas e obras espíritas, mas agora da mesma forma, conteúdos de matriz africana, a partir de literatura interna, como leituras mais aprofundadas sobre os orixás e as entidades umbandistas, que foram inseridas paulatinamente.

Em seus 18 anos de existência, o processo de adaptação têm sido uma constante e permanece até hoje, também influenciado pela associação de novos membros, oriundos de outras casas umbandistas, que trazem outras experiências e ideias, que são integradas ou não, conforme sua materialização no cotidiano, culminando na configuração hoje apresentada, que continua em processo de “aprendizado”, conforme colocado pelos próprios trabalhadores da casa, em ocasiões diferentes.

Toda essa trajetória desenhou os contornos dos rituais praticados atualmente, cujos pormenores pretendo demonstrar a seguir.

### 3.2.3 Funcionamento: trabalhos e terapêuticas

A casa Boa Nova estabeleceu como forma de trabalho, encontros semanais e semestrais, sendo que os primeiros acontecem no interior da casa e os demais fora, como demonstra imagem do calendário divulgado na casa e em suas redes sociais.

Figura 2 - Calendário de maio de 2019 do Centro Espiritualista Boa Nova

MAIO		
Dia	Atividade	Horário
01/mai	Quarta	<i>Trabalho externo (Exclusivo p/ médiuns)</i>
		Gira de preto-velho Estudo de Obras Básicas do Espiritismo: Sandra
02/mai	Quinta	<b>Reunião Administrativa</b> (Exclusiva para Associados)
06/mai	Segunda	Tratamentos agendados
08/mai	Quarta	Gira de preto-velho Estudo de Obras Básicas do Espiritismo: M <sup>a</sup> Rosa
09/mai	Quinta	Curso de Desenvolvimento Mediúnico Tema: Linha das Almas na Umbanda
11/mai	Sábado	<b>BAZAR</b>
13/mai	Segunda	Tratamentos agendados
15/mai	Quarta	Rosário de preto-velho Não haverá consulta com as entidades
16/mai	Quinta	Curso de Desenvolvimento Mediúnico Tema: Obras Básicas do Espiritismo
20/mai	Segunda	Tratamentos agendados
22/mai	Quarta	Gira de preto-velho Estudo sobre Linha das Almas: Emanuelle
23/mai	Quinta	Curso de Desenvolvimento Mediúnico Tema: Xangô na Umbanda
27/mai	Segunda	Tratamentos agendados
29/mai	Quarta	Gira de preto-velho Estudo de Obras Básicas do Espiritismo: Rose
30/mai	Quinta	<b>Eleição de Diretoria</b> ( <i>exclusiva p/associados</i> )
31/mai	Sexta	Curso de Apometria

Fonte: horário fornecido e divulgado mensalmente pela Centro Espiritualista Boa Nova.

O bloco semanal está distribuído sempre às segundas, quartas e quintas-feiras, com início às 19h30 e término aproximado às 21h30. Às quartas-feiras é trabalho aberto ao público, com palestra, gira e consulência às entidades, geralmente pretos velhos. Às segundas se referem exclusivamente aos atendimentos terapêuticos encaminhados pelas entidades de quarta-feira. O último

dia da semana é dedicado ao estudo dos trabalhadores da casa, com palestra e discussão de assuntos previamente acordados.

As ocorrências semestrais são de dois tipos distintos, um voltado ao público interno, para vivência espiritual dos trabalhadores da casa, sendo realizado junto à natureza. O outro, promove festa junina e/ou bazares, cuja finalidade, para além da arrecadação destinada às doações que exercem, é, principalmente, interagir com a comunidade local, que, segundo a própria presidente, acaba por promover também uma aproximação e, conseqüentemente, melhor aceitação dos moradores adjacentes, ao centro.

Naturalmente, cada um desses momentos merece um olhar mais apurado. Sendo assim, começamos pela ocasião de atendimento geral, depois a de tratamento específico, seguida do momento de estudos e depois dos dois semestrais.

A atividade de quarta-feira, conforme dito anteriormente, é aberta ao público em geral. As pessoas começam a chegar às 19h30, sendo recepcionados por breve triagem, que separa os nomes, em duas listas distintas, pelo tipo de atendimento, isto é, um grupo será encaminhado para a consulência com as entidades da noite, e o outro para a terapia de harmonização.

A fase de preparação se desenvolve pelo entoar de cânticos religiosos, aleatoriamente escolhidos, dentro do caderno de hinário confeccionado pelo centro, com cerca de 46 músicas. Este caderno musical é composto de duas partes, onde a primeira é cantada no momento desta preparação, até cerca de 20h; e a segunda para fase de incorporação das entidades. Esta musicalidade é conduzida por dois ou três trabalhadores da casa, geralmente com acompanhamento de violão.

Ao se aproximar das 20h, os cantos cessam e um trabalhador da casa comunica os avisos, como a apresentação do tema da noite, relembra sobre o uso responsável de copos descartáveis para água, disponíveis na casa, além de indicar a “caixinha” para doativos espontâneos, a serem encaminhados aos projetos assistenciais que a casa apoia, entre outros informes. Posteriormente, ele recita uma prece livre, seguida da oração do Pai Nosso e da Ave Maria<sup>26</sup>, durante a qual a iluminação do ambiente muda para a cor azul, por meio de lâmpadas desse tom.

---

<sup>26</sup> A letra da Oração Ave Maria diverge um pouco da original, com as seguintes alterações: ao invés de “mãe de Deus”, é “mãe de Jesus”, por entenderem que Maria também é criação divina, não poderia ser mãe de Deus. Também a palavra “pecadores” foi substituída por “trabalhadores do Cristo”, por interpretarem que a palavra “pecadores” vem da ideia do Catolicismo de que viveríamos

Toma lugar, então, a palestra, ministrada por um convidado ou trabalhador da casa. Nela há sempre uma leitura, a discussão pertinente, finalizando esta fase com oração do Pai Nosso. O assunto se alterna de 15 em 15 dias, sendo ora kardecista, ora umbandista, com duração média de 40 minutos. Quando sob a batuta espírita, os autores que dão o tom são Allan Kardec, Chico Xavier e similares. Quando o teor é umbandista, buscam escritores com olhar mais interno, de estudiosos que também praticam esta tradição religiosa, ou seja, é uma literatura de e para os umbandistas. Nesta última categoria, estão autores como Da Matta e Silva e Rivas Neto que, portanto, não configuram no rol dos estudiosos da academia.

Desta feita, após as 20h40, a musicalidade é retomada, desta vez, guiada pela segunda parte do hinário, denominado “Pontos de Gira”, iniciando com o cântico “defumação”, em concomitância com o incensar dos presentes, a começar pelos trabalhadores da casa, passando por todos os cômodos, até a área externa da frente, onde o incensório é depositado, junto ao assentamento de exu, ao lado do portão de entrada.

Enquanto finaliza esta parte de defumação, os médiuns entram na sala da gira para se preparem para a fase de incorporação, que inicia com a saudação e o ponto cantado de exu Sete Encruzilhadas, seguido dos cânticos de saudação a Oxalá, São Jorge e outros “guias” da casa. Passa-se, então, para os pontos dos pretos velhos, quando se inicia a incorporação propriamente dita. Nesse interim, alguns médiuns vão para a sala de terapêutica, se preparar para o passe chamado de “harmonização”.

A partir da lista preenchida na recepção, trabalhadores da casa chamam os frequentadores para a sala, de acordo com o atendimento. No mesmo dia, o visitante receberá apenas um dos dois atendimentos propostos, ou na consulência junto às entidades, ou no tratamento de harmonização a que foi previamente encaminhado.

Na sala da gira, durante toda essa fase, os assistentes, ou seja, os trabalhadores que não estão incorporados, inclusive a responsável da casa, entoam os pontos cantados, no que são acompanhados por todos os presentes da sala de recepção. Segundo a presidente, isso ajuda a manter o ambiente físico e espiritual harmonioso e manter a concentração.

Os que adentram para a consulência sentam-se em banquinho de frente para o preto ou preta velha ali incorporado e traz sua demanda. A entidade dá a benção inicial, com o “fumacê” do cachimbo, o passe com as mãos e ervas, geralmente arruda ou guiné. Ao ouvir os pedidos, sempre com o linguajar típico desta categoria, a entidade orienta, aconselha e, se achar necessário, encaminha tratamentos espirituais, como a harmonização, ou outros, e finaliza benzendo novamente, geralmente exortando ao melhoramento do comportamento do “filho” ou “filha”.

Nesse meio tempo, para a sala de tratamento são chamados de três em três pessoas, para o atendimento da harmonização. Esta terapêutica consiste em um passe específico que suscita o ajuste apropriado das energias da pessoa, tirando negatividade e conduzindo para um estado espiritual mais equilibrado, segundo os adeptos. Os tratamentos de harmonização e de apometria são encaminhados pelas entidades, durante as consultas de quarta-feira que, em geral, são de uma a três sessões, dependendo do caso.

Cada visitante que se retira da consulta ou do tratamento espiritual ingere água fluidificada, já separada para este fim e em seguida retorna a seu lar.

Às segundas-feiras, os trabalhos são destinados somente à terapêutica específica e participa quem já foi encaminhado, por entidade, na consulta de quarta-feira, quando é preenchida uma ficha com o procedimento indicado. Nas segundas são ministrados dois tratamentos, a apometria e o reiki. A partir da ficha, o consulente recebe telefonema para marcar as sessões a ele designadas. A apometria acontece, geralmente, na sala da gira e o reiki na mesma sala da harmonização de quarta-feira.

O reiki, técnica japonesa, se assemelha um pouco ao passe espírita pela impostação de mãos, mas a diferença, segundo os adeptos, estaria no uso de energias, pois enquanto que no passe é usada parte da energia do médium, no reiki, o aplicador, ou reikiano, é o mediador da energia cósmica, não envolvendo a energia do próprio.

Já a apometria é uma forma de terapêutica espiritual, formulada por José Lacerda de Azevedo, médico gaúcho, na década de 1980. Ela é praticada em centros espíritas e umbandistas, segundo a entrevistada da casa Boa Nova, que descreve este procedimento como uma

técnica de tratamento, onde se utiliza o que a gente chama de desdobramento. Através de impulsos magnéticos nós fazemos com que o

agregado de cada ser que é formado por: corpo físico do pretérito, corpo astral, nível mental, mental inferior, mental superior, corpo búdico, corpo ático, que seria a essência mais pura. Todo esse conjunto de corpos formam o agregado de cada indivíduo. Durante a apometria a gente promove o desdobramento disso, a ampliação dessa visão, dessa percepção, e quando a gente faz isso, a gente consegue perceber por exemplo, máculas, manchas, doenças, deformações. A gente consegue perceber também a nível emocional tristezas, melancolia, as dores, medos. A gente também faz viagens dentro dessa situação de desdobramento e consegue visualizar a vida da pessoa que está sendo tratada em outras épocas, porque a gente chama isso de tratamento de níveis e subníveis. Esses níveis e subníveis seriam personagens que o indivíduo já viveu né em outras em outras épocas e onde ficam algumas situações que podem estar trazendo ressonância para a vida presente, como desavenças, brigas e mortes traumáticas [...] traz para a vida presente conflitos na vida pessoal, na vida profissional, na saúde da pessoa. Então quando a gente faz essas viagens, se a gente se localiza essas situações, traz pra resolver [...] e que podem modificar aquele cenário atual (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

A indicação deste tratamento é discricionária da entidade que atende às quartas-feiras, podendo ser prescritas de uma a três sessões, conforme o caso do consulente.

Como dito anteriormente, às quintas-feiras, a atividade é dedicada ao estudo e, como tal, não é aberto ao público geral, mas sim para os trabalhadores da casa e aqueles que queiram aprofundar nos ensinamentos mais teóricos. Neste dia, não há consulência e apenas a sala de recepção é utilizada. E sim, é considerado momento de aprendizado mais intelectual.

O estudo começa às 20h, com uma prece, sucedida por preleção de tema previamente preparado por um dos professores. A proposição do assunto a ser debatido, geralmente segue o mesmo princípio da palestra da quarta, ou seja, se em uma semana o tópico é kardecista, na seguinte será umbandista, alternadamente. Tive a oportunidade de participar de algumas delas, constatando o interesse no aprofundamento mais teórico compartilhado nesses encontros, onde o debate é estimulado, com arguições ao exposto e troca de ideias entre os espectadores.

Segundo os próprios adeptos, este espaço de instrução auxilia na busca de um aprimoramento pessoal e espiritual, inclusive no desempenho das liturgias mediúnicas da casa. Este colóquio instrutivo, geralmente é acompanhado de lanche partilhado, enquanto conversam de maneira mais descontraída para fechar a noite, o que ocorre em torno das 21h30.

Estas são as atividades previstas no semanário da casa. Além delas, as experiências externas também estão previstas no calendário anual. São estas que passo a descrever em seguida.

Semestralmente, a casa Boa Nova realiza um evento fora da sede, na natureza e, geralmente, é uma oferenda ligada a um orixá. Um desses momentos teve lugar no primeiro semestre de 2019, em celebração a Ogum, orixá que rege o ano, segundo os adeptos. Eu fui convidada a participar, no que prontamente aceitei.

O evento ocorreu dia 1º de maio de 2019, numa chácara próxima a Goiânia. A chácara pertence a um dos membros da casa. Saímos às 8h20 do centro e chegamos cerca de 9h30, no local. Lá fui recebida de maneira muito acolhedora e aberta. Partilhamos um farto lanche comunitário. Aos poucos os membros arrumaram os últimos preparativos para a vivência, com detalhamentos das vestes, todos de branco, e a separação dos elementos que seriam levados ao local da oferenda, como os alimentos, as velas e os vasilhames.

Em torno das 11h horas descemos à área escolhida para o ritual. No caminho fizemos duas paradas. A primeira teve objetivo de posar para fotos com todo o grupo. O trajeto demandou a organização em fila indiana e aos poucos cada participante foi se silenciando e concentrando na tarefa que viria a seguir. Na segunda parada, logo no último entroncamento da trilha, a finalidade foi para acender vela branca e vermelha em deferência para exu, pedindo proteção e acessibilidade de comunicação. Neste momento, todos ficaram em absoluto silêncio e quietos, como forma de respeitabilidade, conforme se manifestaram posteriormente. A partir desse ponto, a mata nativa era predominante.

Logo abaixo, o espaço designado possuía uma estrutura rústica prévia, composta por troncos cortados de madeira, com cerca de 30 cm de diâmetro e 30 cm de altura, todos eles dispostos em círculo, como lugares para assento dos presentes, que tiraram seus calçados e se posicionaram, em pé, a frente de cada banco.

A presidente do centro iniciou com agradecimento a presença de todos e uma oração. Em seguida, começou a organização dos elementos trazidos, postando cada qual com prévia determinação. Primeiramente, colocou um forro branco no chão, uma vasilha branca onde despejou farinha de mandioca, algumas romãs partidas ao meio. Cortou inhames ao meio e os posicionou diretamente e ao redor do forro, regando-os com mel. Acendeu o incenso, passou para um dos participantes, que

incensou todos os demais. Ao mesmo tempo, outros objetos eram colocados sobre o forro ou ao seu redor, como folhas de Espada de São Jorge, velas vermelhas, cerveja, folhas de louro e flores vermelhas, amarelas e laranja.

Tudo sob os cânticos típicos da Umbanda, puxados por uma das integrantes, começando com o ponto cantado de exu, passando pelo de Ogum, motivo maior do encontro. Como parte importante dessa representação a este orixá, estava presente a planta “espada de São Jorge”. As cores laranja e verde seriam as de São Jorge, santo sincretizado com Ogum, conforme apontada posteriormente pela presidente da casa.

Toda a disposição desses elementos está demonstrada na foto logo abaixo. Cada parte do evento foi registrada em fotografia por mim, com a devida anuência dos presentes.

**Foto 3. Oferenda a Ogum na natureza**



*Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora*

Ao final da composição da “mesa”, com a musicalidade contínua, houve abertura para a manifestação das entidades. Uma a uma iam “baixando” e cumprimentavam a cada presente, ora com abraço ombro a ombro, ora abençoando as pessoas, utilizando a folha da planta espada de São Jorge, ora ainda com o giro ao redor da pessoa e vocalizando palavras em iorubá. Houve intercalação de incorporação, sendo que, durante todo o período de cânticos e incorporações,

alguns médiuns receberam duas ou três entidades, outros apenas uma e outros, ainda, nenhuma. Na maior parte do tempo a presidente da casa teve o papel de suporte aos médiuns e, ela mesma, incorporou apenas uma vez, por breve momento.

Após término das incorporações, cântico específico demarca o processo de finalização do encontro. A presidente, também entoando a música, passa no interno do círculo realizando o fechamento energético individual, que consiste aqui em sinais de estalar os dedos sobre os chacras coronário e do plexo solar<sup>27</sup>. Ela fez a oração de agradecimento final e o anfitrião, propôs que abraçássemos uns aos outros, também como forma de gratidão, seguido do encerramento.

Os elementos da oferenda permaneceram durante algumas horas no local. Enquanto isso, os participantes se deslocam para uma área com um córrego, como parte de momento de descarrego de energia e descontração. Lá permanecemos cerca de 40 minutos, aproveitando a água refrescante e a mútua companhia. Mesmo neste momento a religiosidade foi lembrada pelos membros, inspirada pelo ambiente natural, a figura de Oxum foi reverenciada em forma de agradecimento entre os sorrisos e festejos espontâneos e informais. Foi um tempo de confraternização também com a natureza. Esta ocasião ficou igualmente registrada por fotografias.

Após esse breve tempo de serenidade, subimos o caminho de volta, ficando impregnada a atmosfera leve e alegre em consequência da cerimônia. Para finalização do dia, degustamos de lauta refeição com arroz, quibe de abóbora, quibe de banana, rúcula, agrião, alface, peixe ao molho, abacaxi e suco para acompanhar. Alguns ainda permaneceram no local, mas a maioria, logo após almoço, retornou a seus lares.

Este breve relato sobre este rito específico representa uma oportunidade muito importante para observar *in loco* uma oferenda praticada junto à natureza. Na totalidade do tempo foi perceptível a concentração e a devoção de cada integrante para aquele momento.

Foi a partir desta vivência que o assunto de uma visão de ecoespiritualidade aflorou. Logo após esta experiência, a responsável pela casa detalhou os

---

<sup>27</sup> Chakra vem de concepção oriental, significando região do corpo que concentra energia, sendo sete no total. O chakra coronário é o sétimo na escala, se localiza no topo da cabeça, responsável pela comunicação com o cosmo, de transcendência, na visão oriental. O do plexo solar é o terceiro chakra e se localiza na região do estômago, sendo responsável por sensação de paz, aceitação e totalidade de si.

procedimentos tomados no descarte dos elementos envolvidos na oferenda. Em suas palavras:

A gente não deixa nada, nada, nada, nem as folhas, as plantinhas, nada. O que é possível jogar na água corrente, eu jogo, mas eu não jogo velas, não jogo que não seja biodegradável na água. Eu a gente joga as folhas, a farinha, a bebida, isso vai pra água corrente, porque a gente entende que a água corrente faz essa limpeza mais rápida. E o restante como velas, tá tudo aqui, eu levo pro lixo normal (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

Portanto, há separação intencional entre os resíduos orgânicos e não orgânicos, com demonstração de discernimento ecológico para os componentes da oferenda. Ela recorda ainda que é uma prática mais recente e que a adoção do descarte mais adequado foi direcionado pela mesma, após comparativo com práxis da mesma estirpe, em outros centros. Em suas palavras “Antigamente nas casas de Umbanda, terminava os trabalhos e jogava tudo na água corrente, tudo. Eu via aquilo e questioneei.... esse negócio de jogar vela na água não é comigo não”. (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

Em análise deste ponto, isto pode refletir numa busca de legitimação para o agir que lhe parecia correto, ou seja, se outros centros também tomam cuidado com o descarte, então há respaldo na prática, para efetivar essa condução na própria casa.

A demanda do descarte nesta tradição, será retomada ao discutir “Umbanda, natureza e sensibilidade ecológica”. Antes, preciso ainda especificar a atividade mais festiva do calendário.

O último relato de evento promovido pela casa, que registro aqui, é a festa junina, com espaço para bazar. Para sua realização, recebem doações o ano todo, de artigos diversos, como vestimenta, calçados e livros. Para as barracas de quitutes juninos são arrecadadas doações ou de comerciantes do ramo, ou dos próprios trabalhadores da casa e familiares.

A área utilizada começa na parte externa da casa e envolve parte da rua, fechada com autorização da prefeitura para este fim. Todos os espaços, interno e externo, são enfeitados com adereços próprios desta ocasião festiva, como bandeirolas, barracas com forro xadrez e os anfitriões com vestimentas típicas.

Em 2019, a celebração foi dupla, comemorando em conjunto o aniversário de 18 anos da casa. Da mesma maneira que havia barracas de comes e bebes, foram

montadas algumas com brincadeiras, como o pula-pula e a pescaria, típicas deste tipo de evento. Em paralelo a estas, estavam expostos os artigos de bazar, como roupas femininas, infantis, sapatos, artesanato e livros.

O caixa regulava a entrada de dinheiro e a distribuição de fichas, para o consumo nos quiosques da festa. E é justamente assim que ele é considerado, uma festa, principalmente de confraternização com os moradores da redondeza, de maneira descontraída e atrativa.

Composto o quadro histórico e litúrgico de maneira mais particularizada, é possível agora analisar elementos de similaridade e de diversidade entre elas, para só depois fazer o aprofundamento das questões de sensibilidade ecológica constatadas em ambas.

### **3.3 Convergências e Divergências**

As duas casas possuem elementos de convergência e de distinções, confirmando as caracterizações partilhadas, bem como o caráter de diversificação desta vertente das religiões de matriz africana, tão preconizadas pelos diversos estudiosos da área, como Bastide (1989), Berkenbrock (1998), Birman (1985), Nogueira (2009), Negrão (1996, 2009), Oliveira (2006), Ortiz (1999), Prandi (1991, 1996, 2004, 2007), entre outros.

Entre os elementos similares, guardadas as respectivas especificidades, estão a estrutura física e litúrgica, a influência kardecista, como palestras e leituras; e uma parcela da prática diária, que envolve desde a elaboração de hinário próprio, a defumação, a consulência às entidades, até a oferta de terapêuticas aos frequentadores.

Enquanto estrutura física, as casas são similares, por estarem instalados em construção particular, como a maioria das casas umbandistas. Mas, o que destaque é a separação física entre a sala de recepção e a sala da gira, que ambos os centros compuseram a edificação. Esta é uma afinidade entre elas, que nem sempre está presente em outras casas de Umbanda, onde, muitas vezes, a separação desses dois ambientes se dá apenas por uma mureta de baixa elevação ou grade.

É possível constatar uma estrutura litúrgica semelhante, pois cada encontro está organizado com procedimentos sequenciais e interligados, sendo eles: a recepção, a preparação, a gira e o fechamento. A recepção constitui a forma pela

qual a casa desenvolve seu primeiro acolhimento ao recém-chegado. A preparação segue os procedimentos de leitura, palestra, prece, defumação. A gira é composta pela saudação aos orixás, pelos cânticos referentes às respectivas entidades a serem “baixadas” no dia, depois pela incorporação, pelos atendimentos ou consulência, seguindo para o fechamento, pela desincorporação e término.

No quesito da influência kardecista, ficou notório, tanto em crenças, quanto nas práticas dessas casas. Na convicção religiosa, a certeza em vidas sucessivas, reencarnação e no sentido de evolução espiritual.

Já na rotina, a influência da doutrina kardecista está presente nos dois centros, nas palestras e leituras de cunho espírita, tanto para o público externo, quanto interno, como da obra “O Evangelho Segundo o Espiritismo”; e também na promoção de auto-conhecimento e aprimoramento constante, especialmente dos membros das casas, por meio de seus respectivos cursos de formação e desenvolvimento mediúnico, promovidos nos locais.

Aliás, muitos termos utilizados estão marcadamente creditados à doutrina de Kardec, entre eles: “evolução” e “reencarnação”, consonante com o que já foi citado anteriormente. Outros termos, por conta dessa herança, predominaram sobre a transmissão dos de matriz africana, como “incorporação” ao invés de “baixar o santo”; “médium” e não “cavalo”; “presidente da casa” ao invés de “mãe-de-santo”, são alguns deles, apesar de que para o público interno da casa Maria Conga, a responsável é chamada de “mãe”. Este último termo, me pareceu atribuído, pelos membros, a ela, muito mais como uma forma carinhosa de tratamento, diante daquela que acolhe indistintamente, do que propriamente de reconhecimento hierárquico espiritual, como no caso de outros centros, com forte influência do Candomblé. Mesmo assim, a hierarquia enquanto profundo respeito pela figura da dirigente, é notória na forma como os membros se referem a ela ou a cumprimentam.

O recitar da prece de Cáritas é outro elemento de presença marcante e constante nos dois centros. Podem ocorrer em momentos diferentes, no mesmo dia. Outros elementos esperados, nas casas umbandistas, é consulência, que é o carro chefe, sempre, acompanhado pela oferta de terapêuticas com passe, ervas, banhos, orientadas pelas entidades consultadas.

As duas casas estudadas apresentaram confecção de hinário impresso, com seleção musical própria, ficando à disposição dos visitantes durante a ritualística,

para acompanhamento dos cânticos entoados. São canções de herança cristã, especialmente católica, com referência a Nossa Senhora e São Francisco de Assis, da mesma maneira que específicas da tradição, como o Hino da Umbanda e até mais populares, como “Romaria”. Vale salientar que, neste rol, não estão incluídos os pontos cantados, ou pontos de gira, específicos para o momento de incorporação e atendimentos. Apenas a casa Boa Nova publicou seus pontos cantados, mas eles se encontram na parte final de seu caderno de cânticos, portanto separados da outra categoria de música.

Especialmente sobre os pontos cantados, a Umbanda, assim como outras tradições de matriz africana, apresenta uma musicalidade em que o puxador canta o verso e os ouvintes repetem. Herança de uma cultura transmitida pela oralidade e guardada pela memória, em que o conhecimento era a própria vivência no cotidiano e na partilha em comunidade. Neste aspecto, a Umbanda possui dupla influência, a africana e a dos povos originários brasileiros.

Mesmo não sendo item de discussão central desta tese, considero inevitável o registro, mesmo que breve, de ocorrência relatada pela presidente do centro Boa Nova. Sobre o caso, vale ainda ressaltar que, infelizmente, não é exceção no cotidiano de religiões de matriz africana. Dessa maneira, cabe no contexto de suas afinidades.

A responsável pela casa mencionada conta que um jovem, ao adentrar na sala de gira e iniciar conversação com entidade, começa a proferir xingamentos, seguidos de palavras similares à exortação de exorcismo cristão, saindo exaltado e às pressas, em seguida. O rapaz retorna na semana seguinte, porém, dessa vez, um dos trabalhadores da casa, alertado sobre o ocorrido, pede para o sujeito se retirar e o acompanha até a saída, sem aguardar novos desdobramentos.

Em ambos os dias eu estava presente e observei que tudo sucedeu com certa discrição, não chegando a atrapalhar a dinâmica dos atendimentos em geral, apesar de deixar os trabalhadores da casa em alerta. Após o acontecimento, medidas de identificação, com preenchimento de nome e telefone na recepção, foram tomadas, no intento de inibir outras ações do tipo, no futuro.

Outro registro necessário é a pichação no muro desta casa, com os dizeres “sai demônio” que, apesar de coberto de tinta, ainda é possível ler a frase, como mostra a foto da fachada no item “Apresentação e Estrutura Física”, do centro.

Não houve relato espontâneo da parte dos trabalhadores da casa Maria Conga, nessa linha de comportamento desrespeitoso, mas é notória a recorrência dessas demonstrações de intolerância, para com as casas dessas tradições.

Ainda sobre similaridades, outro ponto é a existência de momentos destinados exclusivamente aos trabalhadores da casa, especialmente destinado à preparação de incorporação e assistência. São os cursos, com estudo mais aprofundado e exercícios específicos que promovem a possibilidade de transe e, conseqüente desenvolvimento mediúnico, tão essencial nas giras. Estes, naturalmente eu não participei.

No sentido das distinções, considerei aqui os fatores que vão além das práticas cotidianas de distribuir senhas de maneira distinta, por exemplo. Existiriam outros pontos, mas que considero como particularidades e liberdade de aceção e exercício das atividades corriqueiras de cada centro, a saber: sutil diferença de ritmo ou de letra nas músicas em comum, cantadas na preparação e nas giras; ou o modo de recepcionar os consulentes, seja com distribuição de senhas, ou por ordem de chegada, entre outras peculiaridades.

Neste estudo, saliento o ponto mais destacado de discernimento entre as duas casas estudadas. Ambas possuem formas terapêuticas espirituais, como é de praxe nesta tradição, pela consulência das entidades que conduzem os tratamentos, principalmente com base em ervas, banhos, baseado na tipificação de cada categoria dessas entidades. Não obstante, os processos curativos que excedem a visão umbandista, é o ponto de divergência que desejo frisar aqui.

Na Maria Conga os elementos de cura, para além da Umbanda, têm caráter kardecista, como já descritos acima, enquanto na casa Boa Nova, a presença de elementos mais orientais, ou espiritualistas/esotéricos, como concepção de chacras, curso de reiki, a terapêutica da apometria, colocam as duas casas em caminhos próprios, no que concerne às terapias espirituais.

A linha de Kardec, como os próprios adeptos denominam, atende aos princípios e práticas codificadas por Allan Kardec, pedagogo do século XIX, o que inclui uma redução considerável de adereços e ornamentos utilizados, da mesma maneira que se investe em leitura associada à literatura específica dessa linha. Destacam-se na casa Maria Conga, o tratamento de cura com Dr. Washington às quintas; e o de desobsessão, às sextas-feiras.



Na figura acima, é possível observar o entrelaço da numerologia com elementos da Umbanda. Este tipo de vínculo ganha respaldo em algumas literaturas internas, como no livro de Da Matta e Silva, *Umbanda de Todos Nós* (2018)<sup>28</sup>, em que ele constrói os argumentos para alinhar a prática da Umbanda tradicional com a esotérica. Especificamente, neste ponto, temos o exemplo do número “sete”, das linhas dos orixás que, assumidamente neste contexto, toma caráter mais esotérico do que em outras casas de Umbanda, que também utilizam este numeral para quantificar suas linhas.

Naturalmente, a partir desses elementos, é possível traçar os preceitos propostos anteriormente, da ecoespiritualidade e sensibilidade ecológica, relacionando-os com os dados das casas observadas na pesquisa. É o que me proponho a discutir em seguida.

### **3.4 Umbanda e preservação da natureza**

A construção, até aqui, converge o trabalho para um exame que envolva igualmente os dados gerados em campo, em maior profundidade, levando em conta a diversidade entre as casas estudadas e suas respectivas ritualísticas, de acordo com o peso da influência herdada e das interpretações específicas norteadas por suas respectivas dirigentes.

A este respeito retomarei a ideia de ecoespiritualidade e de sensibilidade ecológica para traçar suas conexões com as informações referenciadas no campo, utilizando tanto as observações participativas, quanto as falas dos entrevistados e suas respostas nos questionários.

Com a finalidade de descobrir se os frequentadores das casas Maria Conga e Boa Nova possuem uma visão ecológica ou antropocêntrica, lancei mão do instrumento de questionários que foram aplicados para seis pessoas, sendo cinco mulheres e um homem. A idade dos participantes da pesquisa variou entre 24 e 57 anos, um perfil predominantemente adulto. Quanto à sexualidade, quatro

---

<sup>28</sup> Este livro, publicado em 2018, em sua 18ª edição, pela Ícone Editora, São Paulo-SP, é uma obra escrita originalmente em 1956, por Woodrow Wilson da Matta e Silva (1916-1988), considerado pelos umbandistas como fundador da escola iniciática umbandista no Brasil. Esta obra não vigora no rol das referências desta tese, por ser considerada parte da literatura interna, ou seja, escrita por e para adeptos, e não no formato acadêmico. Além disso, aqui ela performa como parte do objeto de estudo e não como fonte de conhecimento no reforço teórico desta pesquisa.

entrevistados afirmaram ser heterossexuais, um homossexual e um bissexual. Quanto ao nível de instrução, apenas um dos entrevistados parou de estudar assim que terminou o ensino médio, sendo o restante universitários, com curso superior ou pós-graduação. Percebe-se, então, que se trata de um perfil de entrevistados bem instruídos, de forma geral. Em relação a renda dos entrevistados, dois deles possuem de cinco a dez salários mínimos por mês, enquanto três deles possuem de dois a cinco e apenas um possui uma renda de dez a trinta salários mínimos mensais. A ocupação dos entrevistados também foi diversa. Declararam as seguintes ocupações: a Lara é autônoma, a Alice é estudante, a Maria e a Ana são professoras, a Júlia está aposentada e o José exerce o funcionalismo público.

Em relação à pertença religiosa, todos os entrevistados consideraram a religião de matriz africana como a principal, tendo uma frequência mínima de uma vez por semana nos terreiros. Apesar disso, com exceção de dois entrevistados que apenas frequentam a religião de matriz africana, a maioria transita em outras religiões, como bem afirma Lísias Negrão (1997), sendo considerados por esse autor como mutantes religiosos. Nesses casos de mutantes religiosos, apenas um entrevistado considerou fazer parte de mais de uma religião de forma constante, sendo este pertencente à religião espírita kardecista, além da de matriz africana. Ainda assim, esse entrevistado transita no catolicismo em ocasiões especiais. Nos outros casos, o trânsito se dá no catolicismo e espiritismo kardecista, mas isso ocorre apenas em ocasiões especiais.

O tempo de frequência dos integrantes entrevistados das casas também variou. O período máximo de casa entre os entrevistados foi mais de dezesseis anos. O tempo mínimo foi de um a três anos e a média dos entrevistados foi o de frequentar a casa entre oito e doze anos. Quanto à frequência especificamente em oferendas, apenas uma entrevistada afirmou não participar das oferendas que a casa faz e apenas uma entrevistada afirmou participar pelo menos uma vez por semana das oferendas. Nos demais questionários, constatei a participação em oferendas em pelo menos uma vez por semana.

A escala NEP (DUNLAP, et al, 2000) também foi aplicada como ferramenta de apontamento do nível de paradigma ecológico dos participantes. Nesse caso, os entrevistados demonstraram possuir uma visão ecológica do que uma visão antropocêntrica.

Para chegar à inferência, trabalhei com as cinco dimensões que a tabela permite analisar, lembrando o apontamento anterior deste trabalho, são eles: a capacidade humana de perturbar o equilíbrio natural, a existência de limites ao crescimento das sociedades humanas, o direito de os seres humanos reinarem sobre a natureza, o isencionismo dos humanos quanto às restrições da natureza e a crise ecológica global e as consequências catastróficas divulgadas na mídia, como indicado na tabela abaixo.

**Tabela 1. Resultado da aplicação da escala NEP – paradigma ecológico**

Dimensão ser humano e Natureza	nº Questões NEP	CT(5) e CP(4)	I (3)	DP(2) e DT(1)	Não respondeu	Visão	Análise Dimensões
I. Capacidade humana de perturbar o equilíbrio natural	3	6	-	-	-	ECO	ECO
	8	-	-	6	-	ANTRO	
	13	5	1	-	-	ECO	
II. A existência de limites ao crescimento das sociedades humanas	1	3	-	2	1	ECO	ANTRO
	6	6	-	1	-	ANTRO	
	11	1	-	5	-	ECO	
III - O direito dos seres humanos de reinar sobre o restante da natureza - o antiantropocentrismo	2	4	-	2	-	ANTRO	ECO +
	7	6	-	-	-	ECO	
	12	-	-	6	-	ANTRO	
IV - O isencionismo dos humanos quanto às restrições da natureza	4	5	1	-	-	ANTRO	ECO +
	9	6	-	-	-	ECO	
	14	3	-	3	-	ANTRO	
V - A crise ecológica global e as consequências catastróficas divulgadas na mídia (Dunlap et al, 2000)	5	6	-	-	-	ECO	ECO +
	10	2	-	4	-	ANTRO	
	15	6	-	-	-	ECO	
	<b>6 questionários</b>	<b>59</b>	<b>2</b>	<b>29</b>	<b>1</b>		

Legenda: CT = concordo totalmente  
 CP = concordo parcialmente  
 I = indiferente  
 DP = discordo parcialmente  
 DT = discordo totalmente

*Fonte: produção de dados desta pesquisa*

Como parâmetro de análise, os estudiosos dessa escala padronizaram que as respostas de concordância nas questões ímpares, apontam para uma visão

ecológica, em contrapartida, a concordância nas questões pares, direcionam para uma percepção mais antropocêntrica.

Quanto à primeira dimensão, capacidade humana de perturbar o equilíbrio natural, percebi que os entrevistados apresentaram uma visão ecológica, ou seja, as respostas tenderam a uma noção de influência negativa do ser humano sobre a natureza.

Também notei uma tendência para uma visão ecológica na terceira dimensão, sobre o direito de os seres humanos reinarem sobre a natureza. Nesse caso, as respostas tenderam a demonstrar uma preocupação do uso da natureza feita pelos seres humanos.

Resultado semelhante apareceu na quarta dimensão. Sobre o isencionismo dos humanos quanto às restrições da natureza, os entrevistados apresentaram tendência para uma visão ecológica, acreditando que a relação entre seres humanos e natureza tem consequências que são de responsabilidade também do ser humano. Essa visão está de acordo com a visão de espiritualidade que considera o ser humano e tudo que ele cria como parte de um todo, em que a natureza está inserida. Assim sendo, o ser humano não pode ser isento das consequências que a natureza apresenta a partir de sua intervenção.

Além disso, os entrevistados apresentaram tendência também para a visão ecológica em relação às catástrofes naturais e crises ecológicas devido à intervenção de forma abusiva do ser humano na natureza.

Quanto à dimensão de existência de limites ao crescimento das sociedades humanas, percebi uma visão mais antropocêntrica. Nesse caso, a visão dos entrevistados, em sua maioria, demonstrou não haver a preocupação com o crescimento populacional, numa aceção que a natureza seria capaz de suportar esse crescimento.

Apesar disso, no quadro geral, levando em conta os demais aspectos da escala NEP, a tendência demonstrada pelos pesquisados, predominantemente, segue uma percepção ecológica, bem mais do que antropocêntrica, para os aspectos seculares da vida.

Não obstante, este cenário poderia ou não influenciar o cotidiano litúrgico de seus adeptos. Para ajustar tal verificação, observei a literatura, usada para estudos internos da casa Boa Nova e serve como base de seu sentido simbólico, afora a convergência das questões abertas e entrevistas realizadas.

No que concerne aos rituais cotidianos, das giras, e mesmo os esporádicos, junto às matas, é visível a presença de componentes do sistema natural em profusão, como seria de se esperar nesta tradição.

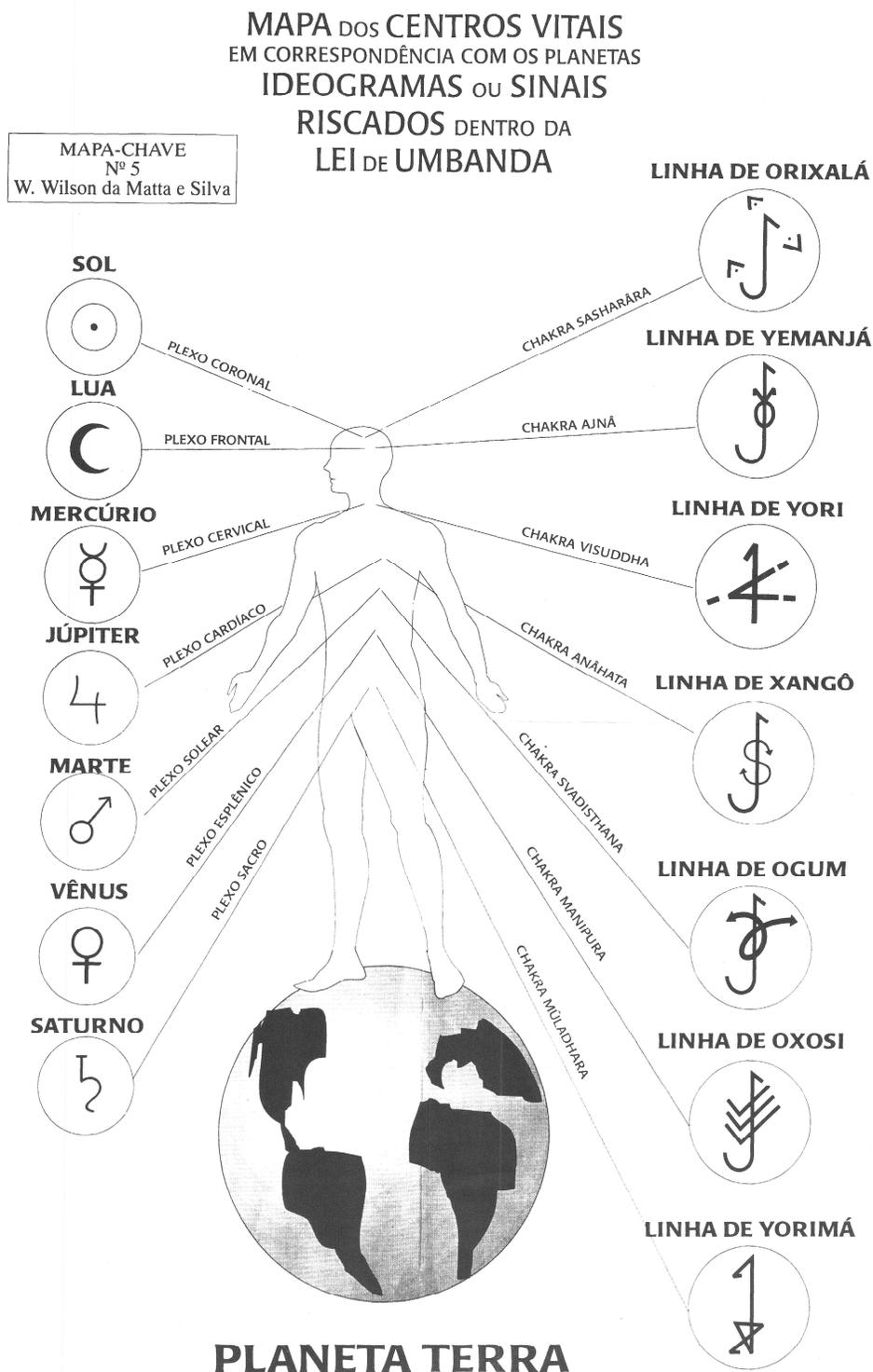
A delimitação para estabelecer qual tipo de elemento estará presente em quais ritos, muitas vezes não seguem uma padronização prévia, pois é perceptível ora a influência da literatura kardecista, com herança de cosmovisão de um deus criador e, portanto, separado hierarquicamente de suas criaturas; ora a influência de outras obras, mais esotéricas, dependendo da casa.

Às vezes, as oferendas podem acompanhar a referência colhida de uma literatura estudada pelo grupo, mas, em geral, seguem as orientações das entidades, chamada de “espiritualidade”:

a gente pode ou não seguir alguns rituais no livro do Rivas Neto, a Proto-síntese cósmica, que ele traz os rituais de banho, de defumação, de fazer de abertura de coronário, de banho de cabeça, ele traz essas coisas, então às vezes a gente segue. Por exemplo, vai fazer a defumação com ervas ou vai fazer um banho aí tem um posicionamento certo, você tem que estar virado pro sul, ou tem que estar virado pro leste, começa pela frente, ou começa pelas costas, aí segue a ritualística sim. Mas a questão das oferendas mesmo a gente não segue um padrão muito certinho não. A gente sabe dos elementos, igual hoje, eu já sabia quais elementos que a gente ia utilizar, mas a disposição é muito de receber de tentar canalizar essas orientações da espiritualidade e seguir a intuição mesmo. O que eu vou colocar de lado que eu vou de um lado, que colocar de outro lado. Tem algumas orientações em relação aos vasilhames, como colocar em cima de tecido, às vezes colocar em cima de folha de bananeira. Às vezes a gente recebe algumas orientações nesse sentido (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

Isto posto, é possível, perpetrar num sentido de conexão do micro com o macro, ou seja, de uma ecoespiritualidade, como já apontado no capítulo 1, por Mercedes Lopes (2010). Ela está presente, por exemplo, na literatura interna, que o Centro Boa Nova toma como base para seus estudos. Em uma dessas obras, o autor Da Matta e Silva traz correlação entre corpos celestes, chacras, ou centros vitais e as linhas de orixás da Umbanda com seus respectivos ideogramas, conforme figura abaixo.

Figura 4. Mapa de correspondência entre chacras, planetas e linhas orixás



Fonte: livro "Umbanda de Todos Nós" de W. W. da Matta e Silva

O sol corresponderia ao chacra coronário, ou saharara (em sânscrito), e com a linha de Oxalá. Os três representando o topo da hierarquia de suas respectivas

categorias. O sol é o astro maior do qual toda a organização do sistema solar está atrelada. O chacra coronário é considerado o último a ser despertado na sequência, a partir o chacra básico, pois seria a porta de conexão com o cosmo, o universo. E a linha de Oxalá, miticamente simboliza o primeiro orixá a ser criado, é uma corrente que, no geral, não se manifestaria entre os seres humanos, porque estaria mais distante deles, diferentemente das linhas.

A partir dessa literatura, a presidente da Boa Nova explica o vínculo de determinados planetas com os orixás e as respectivas ervas utilizadas para as terapêuticas:

Ogum tá relacionado com o planeta marte, que é esse símbolo da guerra, quem é de marte é da guerra, né?! [...] e aí a gente vai relacionar com os signos do zodíaco, que tem essa sintonia com o planeta marte, e pra cada signo eu tenho uma erva, a erva específica de cada signo. Então eu tenho as ervas do signo de leão, as ervas do signo de câncer, porque tem relação com os astros. O signo, por exemplo de câncer tem relação com a lua. Então as ervas, pras oferendas, pros banhos, pra defumação, são as ervas que chamamos de lunares, que recebem maior influência lunar. Já quem é de leão, tá relacionado com Oxalá, então as ervas de Oxalá são as ervas solares, então eu vou pegar as ervas nessa vibração, que são ervas que exalam muito cheiro durante o dia, durante o sol quente (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

Ao conectar os planetas e orixás, compreendidos aqui como macro, com as ervas, e o próprio ser humano e seus chacras, essas premissas trazem o prenúncio do “compromisso pró-ecológico”, apontado por Thomas Tanner (1980) e Raquel Diniz, Dandara Morais e José Pinheiro (2018), enquanto marco dessa relação socioambiental, especificamente no âmbito religioso, mantendo ao mesmo tempo, o mistério da conexão com o planeta e com o universo de maneira mítica.

Percebemos aqui uma visão mais voltada para a preservação do mundo natural. E esta mentalidade ecológica demonstrada na escala NEP e na literatura, base utilizada por eles, vem ao encontro dos relatos gerados nos questionários e nas entrevistas.

Especificamente dos questionários, utilizei as questões abertas, que se transformaram, em vários casos, em entrevistas semi-estruturadas. Essas questões foram divididas em três grupos de discussão: para checar a relação entre a Umbanda e a natureza, as questões 3 e 5; para dialogar sobre o descarte dos resíduos das oferendas, as perguntas 6, 7 e 8; e para discutir sobre possível

colaboração da Umbanda para preservação do meio ambiente, as de números 9 e 10.

Para a primeira parte, o vínculo entre Umbanda e o mundo natural, a preservação do meio ambiente entra nesse contexto, como necessidade básica, tanto para trabalhos espirituais quanto para não espirituais:

é o meio ambiente que nos proporciona a vida. Tem que ser respeitado e preservado. Qual importância? pra mim [natureza] é vida, preservar o meio ambiente é preservar a vida, se a gente tiver esse cuidado, a gente não via ter mais pra frente. Preservar o meio ambiente hoje é garantir a subsistência mesmo do planeta, seja em qualquer situação (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

Em complemento, ela alerta para possibilidade de não haver mais natureza para os trabalhos espirituais, se os recursos naturais disponíveis estiverem irremediavelmente ameaçados:

Mesmo que seja com objetivo tão espiritualizado, que é um tratamento espiritual, uma gira, um trabalho magístico para o bem, mesmo assim se você não tiver o cuidado com o meio ambiente, amanhã não terá mais esse recurso pra ser utilizado, então tem que garantir que ele seja preservado (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

Neste contexto, os preceitos religiosos se apresentam como reforço para uma consciência ecológica, “o meio ambiente é nosso futuro, devemos cuidar e preservar com muito amor e respeito, pois é uma coisa dada por Deus para nosso benefício” (entrevista Laura, 57 anos, aposentada, Boa Nova, 2019).

Mesmo assim, não parecem como germinadores prioritários ou mesmo centrais para mudança de postura, uma vez que a justificativa, na fala, estava constantemente, muito mais ligada a justificativas seculares, que religiosas, como enfatiza esta médium da Boa Nova, “preservar é cuidar, manter limpo, não degradar. O importante em cuidar e preservar hoje para que possamos ter um mínimo de subsistência no futuro, por exemplo água potável, que algumas regiões do país não têm” (entrevista Iara, 37 anos, autônoma, Boa Nova, 2019).

Nas falas acima, fica evidenciado o ser humano como ator para a preservação da natureza, atuação esta, nascida de motivacional mais secular, mas que perdura na locação espiritual.

Isso nos remete à ideia de ação social de Weber (1999), em que o indivíduo é sujeito ativo na estruturação da sociedade. Se, em uma religião, existem ideias ou

preceitos que reforçam um determinado comportamento, é devido à ação dos indivíduos que conceberam tal composição, nessa tradição. Em consequência, a consciência ecológica, seja nascida de vivências particulares, seja reforçada por princípios religiosos, pareceu mais propenso ao primeiro, do que ao segundo.

Este entendimento ecológico pode ter reflexo nos aspectos espirituais e serem levados para as práticas do cotidiano do terreiro. Muitas vezes, essas atitudes estão refletidas, por exemplo, na maneira de realizar o descarte dos resquícios dos trabalhos, segunda categoria do bloco aberto do questionário.

A maneira de descartar os resíduos religiosos pode estar atrelada, mesmo que não exclusivamente, à interpretação e consciência da dirigente da casa. Isso fica evidente na seguinte fala da presidente da casa Boa Nova:

Uma vez conversei com um dirigente perto de nossa casa, e perguntei como ele fazia, ele disse que também não jogava vela na água corrente. Não sei se ele era agrônomo, mas ele era dessa área de gestor ambiental. Então somos dois (risos) (entrevista Maria, 50 anos, professora, Boa Nova, 2019).

Neste trecho, a entrevistada faz referência a dirigente de outra casa, com formação na área ambiental. Naturalmente, não é uma questão de área de formação profissional deles, muito menos de alguma obrigatoriedade graduação, mas sim, ser portador de um discernimento sustentável.

De acordo com apontamentos de estudiosos como Tanner (1980) e Chawla (1999), já citados neste estudo, anteriormente, é justamente a experiência pessoal mais significativa, em “contato com a natureza”, que auxiliará na construção de consciência ambiental de ativistas da área. Familiaridade essa que talvez seja mais preponderantemente instigador de comportamento, do que a imposição de leis.

No concernente à legislação, nacional ou local, não percebi como influenciadora para um comportamento mais sustentável dos membros das casas observadas. Isso porque a maioria alegou desconhecimento a respeito de leis sobre resíduos e sua conexão com as práticas de oferenda em lugares públicos urbanos, como essa entrevistada que disse: “sobre leis em Goiânia, não tenho conhecimento nenhum, sobre lei e a relação dessas leis com as casas de religiões de matriz africana, não sei se tem” (entrevista Maria, 50 anos, professora, Maria Conga, 2019).

Houve entrevistado que amparou seu desconhecimento com a ausência da prática de oferendas em locais abertos, como segue a fala:

Eu não conheço, mas de fato assim, dentro da linha da casa não é hábito esse tipo de trabalho [deixar oferenda em locais públicos urbanos]. Existe até trabalho externo, mas é tipo de casas de pessoas que ta precisando, e geralmente usando essas oferendas de alimentos, essas coisas, mas geralmente é mais é vela mesmo, e às vezes cachaça que é espalhada, mas só o líquido mesmo, ou o álcool. Mas aquele tipo de trabalho que é muito comum que o pessoal faz em encruzilhada, de deixar oferenda ali no tempo, não é faz parte da ritualística da casa não (entrevista Paulo, 46 anos, funcionário público, Maria Conga, 2020).

E mesmo com esse recorrente desconhecimento, o discurso geral foi favorável a um comportamento de respeito e preservação da natureza. Daí a desconexão entre a necessidade de saber de leis e regras legislativas para o posicionamento mais consciencioso.

Mesmo assim, há o reconhecimento da necessidade de regulamentação nessa área de oferendas, pois como lembrou um dos membros “acho que precisa ter uma regra, porque embora existe direito à liberdade religiosa, ele encontra limite em questões ambientais, como a gente tava falando, em questão de patrimônio, de cuidado, então acho que tem que ter sim, não vejo nenhum problema não [em existir normativas]” (entrevista Paulo, 46 anos, funcionário público, Maria Conga, 2020).

De outra feita, independentemente de códigos institucionais estatais, questioneei o papel da tradição umbandista enquanto instituição religiosa que pudesse colaborar nesse processo de conscientização, que configura a última categoria do bloco do questionário, compilada nas perguntas 9 e 10.

Neste aspecto, a relação entre seus elementos é destacada, novamente, ao ligar a manutenção do mundo natural como fonte do mundo simbólico, como destaca uma médium, “a Umbanda precisa de natureza. Colaboramos plantando e cuidando muito bem da natureza, pois é nossa energia” (entrevista Laura, 57 anos, aposentada, Boa Nova, 2019).

Respaldando essa ideia, mas trazendo mais para o lado mais humano do que simbólico, ao propiciar o contato maior com a natureza, momentos estes cada vez mais raros no cotidiano mais urbanizado, nessa linha, um membro da equipe da casa Maria Conga disse que a Umbanda poderia colaborar

primeiro por trazer as pessoas pra esses ambientes, porque é muito comum em ambiente urbano, encontrar pessoas que nunca entraram numa cachoeira, pelo menos sem esse sentido turístico. Na casa mesmo, a gente vê pessoas, que não conhecem, nunca foi numa fazenda. Então acaba que traz as pessoas. É trabalhado muito essa questão nas entidades que vem, tanto na água, quanto na mata, acho que tudo isso traz uma noção de preservação, de amor mesmo à natureza, ao ambiente mais natural, sem

intervenção. E a gente percebe que muitas pessoas, depois disso [contato com a natureza], a querer mais contato com a natureza, até porque é um ambiente muito saudável, muito bom. Trabalho feito na natureza é muito bom, tem energia muito boa, na água, nem se compara, depois que você passa num assim, aí toda vez que você passa na água você lembra. Aquilo ali traz pra gente uma coisa muito boa, de energia boa. E gente vê muitos dos males do nosso tempo, a ansiedade e tal, é causado por essa separação das pessoas vivem no meio urbano, às vezes longe de planta, longe de tudo, trancado em apartamento, é triste (entrevista Paulo, 46 anos, funcionário público, Maria Conga, 2020).

Ainda sobre qual seria o papel da Umbanda para preservação da natureza, achei interesse o ponto de vista deste mesmo trabalhador, quando, mais adiante, destaca a contribuição da Umbanda enquanto resgate, relacionando com seus elementos religiosos, com culturas locais. Para ele, a Umbanda seria um

resgate até mesmo dos hábitos. Meus filhos todos passaram por benzedeira, e na verdade não é muito diferente, a gente vê uma benzedeira trabalhando, e fala 'é uma preta velha ali'. Então sim, é um resgate dessa cultura, dessas coisas antigas, que a gente não vê hoje. Por exemplo, é muito comum dentro da Umbanda, o uso de doces, tipo arroz doce, canjica, coisa que deve ter gente que só conhece em quadrilha. Eu já fui criado com essas coisas, então esse aí é bom, porque as pessoas [...], os meninos de hoje que só gosta de Mac Donalds, que não come nada diferente, nada mais natural, nada mais simples assim, um alimento mais tradicional. Então é muito bom, todo trabalho que tem canjica, tem arroz doce, evoca minha infância na hora, é bom demais. Então, a Umbanda é muito forte nesse sentido, resgatar também esse trabalho dos idosos, que era muito comum, a pessoa que tinha 'quebranto', ela levava pra benzer (entrevista Paulo, 46 anos, Maria Conga, 2020).

Este foi um elemento inesperado, mas muito interessante, por agregar valor à cultura local, ligando-a a figura simbólica da Umbanda, a preta-velha, pela similaridade da imagem das benzedeiros. Esta forma de preservação cultural tem relação com o pilar social preconizado por John Elkington (1994), pois acolhe a memória local, preservando-a neste local de destaque simbólico religioso.

Sendo assim, de maneira mais ampla, Raquel Diniz (2010) aponta que a religião seria um fator para nos tornarmos, como ele denomina, "cuidadores" ou "não-cuidadores", mesmo que para isso tivéssemos que adaptar ou mesmo abdicar de determinadas práticas, como destacaram alguns entrevistados, relacionando a redução do uso de materiais e mesmo de oferendas, com a preservação ambiental, uma vez que os objetos estariam muito mais ligados ao apego humano, do que uma demanda da chamada "espiritualidade", como é possível perceber neste relato:

essa questão toda [oferta] é muito mais um apego nosso, do que uma necessidade da espiritualidade para trabalhar. Eu acho que é mais uma questão, assim como um ritual acaba que é um processo mais da pessoa, é ela entrar dentro daquele espírito de compreensão, de entrar dentro, mas tudo que é externo, na minha interpretação, é desnecessário. Se sua mente entra em sintonia, se você entra dentro do espírito do trabalho, tudo isso [materiais externos, oferendas] é substituível (entrevista Paulo, 46 anos, funcionário público, Maria Conga, 2020).

Na mesma linha de pensamento, a entrevistada Ana, do mesmo centro, enfatizou acreditar em mudança para uma Umbanda mais voltada para práticas ecológicas, mesmo que demande tempo de adaptação para ocorrer, por envolver o apego dos praticantes, aos objetos das ritualísticas:

No caso da Umbanda eu acredito que é possível sim uma Umbanda sustentável. Eu acredito muito na mãe Maria<sup>29</sup> [centro que frequentou anteriormente], quando ela disse que é Umbanda basta uma vela para você acender e fazer a sua prece, sua oração. Eu acredito muito que é possível, mas demanda tempo, precisa discutir sobre isso dentro do centro. E pelo menos até onde eu sei, nas reuniões [da casa atual] isso não é pauta [...]. Isso tem que ser pauta para que a gente possa ir se desprendendo desses rituais, porque esses rituais que envolvem material, é uma necessidade nossa, de encarnados, ela [a presidente da casa] tá o tempo todo falando sobre isso, as entidades falam sobre isso, que a entidade em si, que está ali fazendo aquele trabalho, aquele ritual, ela não precisa daquilo, quem precisa somos nós, de pouca fé, que só acredita vendo (entrevistada Ana, 42 anos, professora, Maria Conga, 2019).

Diante da provocativa da Umbanda ser portadora de ações que promovam a preservação da natureza, os entrevistados acenaram com duas possibilidades, uma diretamente ligada à sua prática, outra mais ampla. A maneira mais próxima diz respeito ao funcionamento corriqueiro de suas oferendas, sejam elas na própria casa ou na natureza. São momentos para ofertar somente elementos não perecíveis, segundo aparece na fala de uma das integrantes da casa Boa Nova, “geralmente as oferendas são postas no próprio ambiente sem a utilização de utensílios como potes. Só deixar apenas produtos que irão se decompor no ambiente” (entrevista Alice, 24 anos, estudante, Boa Nova, 2019).

Ou ainda, quando utilizar vasilhames, fazer a adequação para cada categoria de objeto, seja orgânico ou não, consonante com outro depoimento que destaca a necessidade de retirar “todos os objetos dos trabalhos e jogando no lixo apropriado, deixando assim o local limpo” (entrevista Iara, 37 anos, autônoma, Boa Nova, 2019).

---

<sup>29</sup> “Maria” é um nome fictício, atribuído aqui apenas para manter o fluxo do relato da entrevistada. O nome da mãe foi modificado para preservação de sua identidade.

Para além do campo sagrado, alguns entrevistados, associaram a preservação com questões mais amplas, para retratar o quinhão umbandista de responsabilidade, como ações efetivas na redução de resíduos, mudança de hábitos alimentares, bem como oportunizar processos informativos para alterar a percepção ambiental, tudo isso consonante ao pensamento da jovem que encoraja que a Umbanda deveria

ir mudando hábitos de onde se deixa os poluentes na natureza, em rituais de oferenda, estimular uma diminuição do consumo de carne, levar campanhas educativas e promover eventos visando uma conscientização do quão importante é preservar o meio ambiente e de como isso afeta diretamente a vida das comunidades (entrevista Alice, 24 anos, estudante, Boa Nova, 2019).

Diante deste cenário, esta religião de matriz africana poderia servir como ponte para ampliar a consciência ecológica de seus membros e participantes esporádicos. É o que traz Parker (2010), sobre o tema de consciência ambiental, ao estudar os estudantes do Chile, buscando conhecer se eles teriam uma visão mais dualista, em que o ser humano deveria “dominar a natureza”, ou uma visão mais holística, em que ele seria parte integral, em esforço de uma coexistência mais fraterna, e menos utilitária com o mundo natural.

Além disso, as argumentações dos entrevistados também inferem, tem correspondência com a política dos 5 R's. Percebi isso nas falas que consideram a possibilidade de redução de objetos nas oferendas, mesmo que seja sob justificativa religiosa de que a “espiritualidade não precisa disso” ou “basta uma vela”.

Outras considerações, aliadas ao primeiro “R”, repensar, aparece na fala de alguns entrevistados, ao mencionar a possibilidade de se discutir, internamente, sobre a postura e ações a serem tomadas para uma prática mais sustentável na Umbanda. Mesmo que embrionária, ela se faz presente. Já o “reduzir” apareceram claramente, ainda que timidamente, na fala da jovem que propôs a diminuição do consumo de carne.

No sentido de consciência sustentável, sob o olhar de seus três pilares, o ambiental dá indicativo de estar em acordo com todo o cotidiano litúrgico umbandista, pois sua cosmovisão e terapêutica estão profundamente enraizadas no mundo natural e são dele dependentes. É preciso existir as ervas, a terra, a água, as matas, enfim, toda a natureza para que o sentido espiritual da Umbanda se concretize.

O pilar econômico parece possuir menor ou nenhuma ligação com esta tradição, pois não apresenta, a meu ver, um desenvolvimento intencional de subsistência de seus membros, com ligação com o religioso. Afinal, cada qual tem seu próprio ofício, para as demandas do não sagrado. As atividades com intenção de auto sustento, desenvolvidas pelos centros, como pamonhada, festa junina, feijoada, entre outras, novamente me parecem não ter intencionalidade de conexão com o religioso em si, e sim, prezar pela manutenção material de suas respectivas casas, como luz, água, ou ainda, doação aos assistidos por eles, como a comunidade que recebe apoio da Maria Conga.

O mesmo não acontece na relação com o pilar social, onde percebi uma vinculação da Umbanda como mantenedora da memória cultural, conforme destacado pelo funcionário público da Maria Conga. Vínculo este que pode parecer sutil, ou não tão visibilizado, mas de relevância, ao associar a figura da entidade preta velha com a benzedeira, o que acaba por nos rememorar que as figuras das entidades representam personagens marginalizados na sociedade brasileira, como o indígena, com a figura do caboclo; o negro e o idoso, com o preto velho/preta velha; a criança, com os erês; o “malandro” ou “safo” que conhece as nuances tortuosas das ruas, com o exu; a sensualidade negada ao feminino, com a pombagira.

Em cada um deles reside uma memória cultural, recuperada, ressignificada e valorizada no simbólico religioso. Essas categorias ganham “um poder mágico inigualável” (BIRMAN, 1985, p. 46), em contraposição à visão eurocêntrica predominante na sociedade.

## CONSIDERAÇÕES

A natureza tem sido pauta do simbólico humano há milênios. Desde os tempos antigos as imputações de sentido ao mundo passavam por uma natureza sacralizada.

Ainda que, em nossos dias, não se explica mais o mundo pelos quatro elementos, como os filósofos gregos Empédocles e Aristóteles, dos séculos V e IV a.C., respectivamente, aqui tomei licença desses autores, para associar estes componentes aos da gira, por compreender que tal classificação encontra respaldo tanto nas práticas dessas casas, mas principalmente em conexão com a natureza.

Neste sentido, foram observados os quatro elementos da natureza: terra, fogo, água e ar, que poderíamos correlacionar com os itens do ritual umbandista. A terra representada pelas plantas, pedras e sal; o fogo, pela vela, charuto e cachimbo; a água, pela própria água fluidificada e pela aguardente; e o ar poderia estar associado à defumação, bem como à parte mais “energética”, como o passe e as bençãos que as entidades perpetram aos seus consulentes.

Essa classificação é uma inferência minha, mas vem ao encontro de premissas utilizadas nas duas casas observadas e de suas respectivas cosmovisões, impressas em seus discursos e suas liturgias.

A correlação dos temas ser humano, prática religiosa e natureza, que, por si, traz um arcabouço muito amplo e complexo a ser discutido. Somente por este contexto a pesquisa aqui descrita não poderia envolver todas suas nuances e multiplicidades deste debate.

Por isso, aqui foi feito um recorte, a fim de alcançar o objetivo principal deste estudo, e compreender o vínculo entre a Umbanda, a natureza e os princípios do cuidado com o mundo natural.

Naturalmente para isso foi necessário identificar quais são os elementos da natureza envolvidos nos rituais do cotidiano das casas e como eles se articulam com a cosmovisão dos orixás, entidades e suas formas terapêuticas, além da associação dessas partes com a ecoespiritualidade e a sensibilidade ecológica.

Para este fim, a metodologia de observação participativa, entrevistas e questionários foram fundamentais. Com as observações, pude vislumbrar cada item natural e suas funcionalidades nas giras, nas terapêuticas e na casa, de modo geral.

Enquanto as entrevistas e questionários foram respaldo para o desvendar do grau de importância da natureza para os entrevistados, a ciência de leis a respeito de descarte de resíduos e o possível papel da Umbanda num cenário de preservação. Além de sanar dúvidas específicas surgidas durante as observações. E, ainda, a escala NEP propiciou a construção do nível de consciência ecológica dos participantes da pesquisa.

Já existe alguma movimentação interna, nas religiões de matriz africana, em busca por consciência ecológica. Em vários casos, isso se mostra tanto em adaptações de suas liturgias, quanto na confecção de material que estimule uma prática religiosa ecológica. É o caso da Fundação Cultural Palmares que elaborou uma apostila intitulada “Oku Abo Espaço Sagrado” com intuito de resgatar a “consciência ancestral das religiões de matriz africana por meio da educação ambiental dirigida a essas tradições religiosas” (OKU, s/d).

Em tempos contemporâneos constitui um desafio a preservação ambiental, aliada à preservação simbólica religiosa. Os dados deste estudo apontaram não ser uma relação direta ou instantânea, apesar da reverência ao mundo natural simbólico ser amplamente reforçada.

Como era de se esperar, as casas estudadas mostraram abundância de elementos naturais, tanto nas suas liturgias como nas giras e terapêuticas, quanto em sua cosmovisão. Essas são características marcantes das casas de Umbanda de modo geral, onde há fusão entre a teologia umbandista e os elementos da natureza.

Por estes e outros aspectos relacionados, autores como Boaes e Oliveira (2011) apontam as religiões de matriz africana como “religiões da natureza” e questionam se seriam também, ou por isso, automaticamente classificáveis como “religiões ecológicas”.

Entre as casas estudadas pude observar a sensibilidade ecológica visível e ligada a dois parâmetros: à teologia umbandista e às práticas seculares de conservação ambiental.

Importante lembrar que na teologia umbandista a natureza não é passiva, à mercê das ações humanas. Os orixás, enquanto personificações das forças da natureza, se relacionam com seus filhos e filhas de maneira direta, seja pela atribuição a eles de características de sua personalidade, seja na presença dos recursos naturais nas ritualísticas cotidianas, de curas e terapêuticas, como ervas,

água, fumaça, seja ainda pela ligação com planetas, o cosmos. Todos imbuídos do simbólico espiritual dos próprios orixás. Daí a herança negra que preserva a relação natureza e ser humano como laço intrínseco e indissociável.

A outra linha de sensibilidade ecológica tem vínculo com práticas sob a perspectiva secular, ou seja, não comer carne, reciclar lixo. Atuações estas, aprendidas e reforçadas nas instituições sociais como família, escola, mas não necessariamente na igreja. Este é o momento que a sensibilidade ecológica se desvincula do religioso. E por isso, quando os adeptos justificam suas respostas baseadas, primordialmente nessas práticas, então estamos falando de uma sensibilidade ecológica secular. Mesmo assim, não há impeditivo para que a crença sirva de sustentação e manutenção dessas atitudes.

Ao indagar sobre a importância de se preservar a natureza, o aspecto religioso apareceu, em depoimentos como “é uma coisa dada por Deus”. Contudo, a maioria das falas foram desprovidas deste lado espiritual, com argumentações como o desgaste dos recursos naturais, “de extrema importância a gente cuidar do meio ambiente por razões óbvias, nós estamos vendo aí os nossos recursos naturais comprometidos, desmatamento, assoreamentos dos rios” e, ainda, com indicativos da responsabilidade subjetiva, “é importante que cada um pode fazer sua parte sim, de reutilizar, de reciclar, separar todo o material, o que é reciclável, voltá-lo para que ele possa ser reciclado”.

A compreensão de mundo, a partir do olhar da sensibilidade ecológica, está presente nas duas casas observadas. Contudo, observei uma visibilidade ligeiramente maior em grau e intensidade na mais oriental/esotérica, Boa Nova. Isso porque, é nesta casa que os elementos individuais e cósmicos estão unidos simbolicamente, com maior veemência, como na figura que mostra a correlação de cada chakra energético do indivíduo, com seus respectivos orixás e planetas, como já demonstrado na figura 4, do mapa dos centros vitais, orixás e planetas. Aliado a isso, as ervas utilizadas nas giras e nos tratamentos espirituais seguem a linha de cada orixá e seu astro correspondente.

E mesmo num possível papel da Umbanda para a preservação da natureza, a argumentação mais ligada ao religioso se refere à prática litúrgica, como redução ou eliminação de descarte de seus resíduos de rituais, em áreas verdes, ou similar. As demais sugestões estavam mais próximas da vida secular, como participar de campanhas de conscientização para uma vida mais sustentável, propiciar vivências

das pessoas para junto às matas e cachoeiras, para inspirar a conservação da natureza, e a preservação cultural, no concernente à memória de nossos antepassados e suas terapêuticas naturais.

Estes aspectos demonstraram uma consciência ecológica por parte dos entrevistados, inclusive com demonstração de prática de alguns R's, como a redução de consumo e o repensar as atitudes, da política dos 5 R's da sustentabilidade. Mas no diz respeito à ecoespiritualidade, novamente não parece uma ligação automática, uma vez que, entrevistadas tem atitudes com maior sensibilidade ecológica, como diminuir consumo de carne, reciclagem nas respectivas residências, se tratando de comportamento laicizado, nascido e reforçado pelas instituições e princípios seculares de nossa sociedade.

Em vista do exposto acima, fica perceptível que a Umbanda, em seus aspectos observados durante o trabalho, não configura, enquanto prática de seus adeptos como uma fonte primeira de preocupação ecológica por parte de seus adeptos. Dos dados apresentados, a mentalidade de cuidar do meio ambiente se forma de maneira anterior e independente aos aspectos religiosos, mas pode sim, ser reforçado pela espiritualidade umbandista. A memória simbólica cultural está impressa no simbólico com a natureza, o que pode contribuir para o fortalecimento de uma sensibilidade ecológica, trazendo possibilidade de uma prática ecológica mais consciente dentro e fora de seus terreiros.

Lembrando que na Umbanda, assim como nas religiões de matriz africana, o micro se une ao macro; o “pequeno universo” individual, o corpo, se une ao “grande universo”, o cosmo; o mundo natural e o mundo espiritual são um. Sendo assim, seria possível trazer uma sensibilidade ecológica para seus adeptos, a partir do próprio simbólico religioso.

Partindo para o desfecho deste estudo, quero salientar a importância da Umbanda enquanto expressão religiosa e como possibilidade de ser guardiã de práticas com responsabilidade ecológica, seja de maneira direta ou mesmo indireta.

Aqui concluo esta composição, sem fechar a questão, ressaltando que essa percepção de respeitabilidade à natureza se apresenta como inerente ao indivíduo, levando-o a se preocupar com o mundo natural, impulsionado a agir de acordo com tal premissa, tanto na vida civil, quanto na religiosa, apesar de anterior e independente desta última.

A exploração do campo pode trazer inúmeras surpresas e desafios. Neste trabalho não foi diferente. Obtive primeiro contato com as casas estudadas com certa facilidade e o campo se mostrou bastante promissor, claro que, com o passar do tempo, as dificuldades foram surgindo, mais em alguns aspectos e situações do que outras. Certo que, ao final, mesmo com alguma situação não tenha sido plenamente satisfeita, conforme expectativa prévia, no entanto, entendo que o trabalho tenha atingido seus objetivos e contribuído para o vasto e rico campo de pesquisa das religiões de matriz africana.

Fica o convite para outros pesquisadores e pesquisadoras explorarem o campo simbólico-religioso da associação entre tradições de matriz africana e a ecoespiritualidade e sensibilidade ecológica.

## REFERÊNCIAS

A CARTA DA TERRA. [S.l.]: Comissão da Carta da Terra [1992a]. In: **Ministério do Meio Ambiente**. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/8071-carta-da-terra>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

A CARTA DA TERRA. [S.l.]: Comissão da Carta da Terra [1992b]. In: **Tribunal de Justiça do Estado do Paraná**. Disponível em: <https://www.tjpr.jus.br/web/gestao-ambiental/cartadaterra>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

ARAÚJO, Claudete Ribeiro. **O que faz da Umbanda, Umbanda?** Identidade, construção social e resistência na vivência religiosa goianiense a partir das experiências femininas. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10.004**: resíduos sólidos: classificação. Rio de Janeiro, 2004.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Tradução Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Cia da Letras, 2001.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da Religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. A dessecularização do Mundo. Uma visão global. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião-ISER, v. 21, n. 1, p. 9-24, abr. 2000.

BERKENBROCK, Volney. **A Experiência dos Orixás**. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1998.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOAES, Antônio Giovanni. A Floresta e o Jardim: esboço de um estudo sobre as representações do elemento vegetal nas religiões afro-brasileiras e judaico-cristãs. **Caos - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, UFPB, ano 11, n. 14, set. 2009, p. 166-173. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/caos/article/view/46960>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

BOAES, Antônio Giovanni; OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Religiões Afro-Brasileiras E Ética Ecológica: Ensaio de Aproximações. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano III, n. 9, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/05.pdf>>. Acesso em: 07 jan. 2016.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: Grito da Terra, Grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOFF, Leonardo. **A Terra na palma da mão**. Uma nova visão do planeta e da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**. Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos. **Os votos de Deus**. Evangélicos, políticos e eleições no Brasil. Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2005.

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Com origem das palavras. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. Lisboa: Editorial Presença - LDA, 1989.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. Uma nova compreensão dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1998.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**. Ciência para uma vida sustentável. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. 30. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

CARVALHO, Isabel Cristina; STEIL, Carlos Alberto. A Sacralização da Natureza e a “naturalização” do sagrado. Aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzantes entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & Sociedade**. Campinas, v. XI, n. 2, p. 289-305, jul./dez. 2008.

CARVALHO, Isabel Cristina; STEIL, Carlos Alberto. Natureza e Imaginação. O deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo. **Ambiente & Sociedade**. Campinas, v. XVI, n. 4, p. 103-120, out./dez. 2013.

CATTON, Willian Jr.; DUNLAP, Riley. Environmental sociology: a new paradigm. **The American Sociologist**, v. 13: 41-49, 1978.

CHAWLA, Louise. Life paths into effective environmental action. **The Journal of Environmental Education**. v. 31, n. 1, p. 15-26, 1999.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO - CMMAD. **Nosso futuro comum**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1988.

CONTINS, Márcia. As Religiões afro-brasileiras e a cidade. **Revista Z Cultural**. Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea. Juiz de Fora: UFJF, ano VIII, n. 2. ISSN 1980 9921, p. 1-15, 2013. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufjf.br/?ano=4&edicao=27>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

CONTINS, Márcia. The City and African-Brazilian Religions. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 11, n. 2, jul./dez. 2014. Brasília: ABA. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v11n2/marcia-contins-the-city-and-african-brazilian-religions/>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

COSTA, Oli Santos da. **Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, abr. 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 25 jun. 2019.

DINIZ, Raquel. **Cuidado ambiental em tempos de sustentabilidade**. Explorando dimensões da conduta sustentável com estudantes universitários. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

DINIZ, Raquel; MORAIS, Dandara; PINHEIRO, José. Life experiences and the formation of pro-ecological commitment: exploring the role of spirituality / Experiencias de vida y la formación del compromiso pro-ecológico: explorando el papel de la espiritualidad, **Journal PsyEcology**. Revista bilíngue de Psicologia Ambiental, 2018, v. 9, n. 2, p. 237-258. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/eprint/zTEChipjh4qAHYvm67/full>>. Acesso em: 21 jan. 2019.

DUNLAP, Riley; VAN LIERE, Kent. The New Environmental Paradigm: A proposed Measuring Instruments and Preliminary Results. **The Journal of Environmental Education**, n. 9, p.10-19, 1978.

DUNLAP, Riley *et al.* **Measuring Endorsement of the New Ecological Paradigm: a revised NEP Scale**. Journal of Social. Issues n. 56, p. 425-442, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELKINGTON, John. Towards the sustainable corporation: Win-win-win business strategies for sustainable development. **California Management Review**, v. 36, n. 2, p. 90-100, 1994.

FACHINI, Ivo. **Ecologia Política e Educação**. A sensibilidade ecológica em adolescentes do Colégio Catarinense de Florianópolis e proposta de educação ecológica para Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

FARELLI, Maria Helena. **Plantas que curam e cortam feitiços**. 6. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In.: CAROSO, Bacelar e BACELAR, Jéferson (org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si**. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

GOMES, Andréa Caselli. Universo Xamânico. Sustentabilidade e espiritualidades em diálogo. **Paralellus**, revista da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Recife, v. 4, n. 8, p. 199-208, jul./dez. 2013.

GUENTHER, Mathias. From totemism to shamanism: Hunter-gatherer contributions to world mythology and spirituality. In: LEE, Richard B.; DALY, Richard (orgs). **The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 426-433, 1999.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

LEFF, Enrique. **Epistemologia Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2010.

LEIS, Héctor Ricardo. Espiritualidade e Globalização na Perspectiva do Ambientalismo. **Ambiente e Sociedade**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 41-60, 1998.

LOPES, Mercedes. O que entendemos por "Ecoespiritualidade". **Ribla**: revista da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, n. 65, p. 15-22, 2010.

LOVELOCK, James E. et al. "[Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis](http://www.jameslovelock.org/atmospheric-homeostasis-by-and-for-the-biosphere-the-gaia-hypothesis/)". In: *Tellus*, XXVI:1-2, 1974. Disponível em: <http://www.jameslovelock.org/atmospheric-homeostasis-by-and-for-the-biosphere-the-gaia-hypothesis/>>. Acesso em: 29 maio. 2019.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. 18. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2010.

MAÇANEIRO, Marcial. Profundidade e reconhecimento: da cosmovisão religiosa ao cuidado ambiental. **Paralellus**, revista da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Recife, v. 4, n. 8, p. 163-173, jul./dez. 2013.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. V. II. São Paulo: EPU, 1974.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Agenda Ambiental na Administração Pública**. Secretaria de Articulação Institucional e Cidadania Ambiental. Departamento de Cidadania e Responsabilidade Socioambiental. Brasília-DF, 2009. Disponível em: <[https://www.mma.gov.br/estruturas/a3p/arquivos/cartilha\\_a3p\\_36.pdf](https://www.mma.gov.br/estruturas/a3p/arquivos/cartilha_a3p_36.pdf)>. Acesso em: 25 fev. 2017.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Nas Teias do Sagrado**. Registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte: MG Espaço Ampliar, 2010.

MUKAI, Toshio. **Direito Urbano e Ambiental**. 3. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2006.

NAESS, Arne. **The shallow and the deep, long-range ecology movement**. A summary, *Inquiry*, 16:1-4, 95-100, 1973. Disponível em: <<https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/naess-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2019.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. **Religião e sociedade**, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Novas Tramas do Sagrado**. Trajetórias e Multiplicidades. São Paulo: EDUSP, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “Jardim Encantado”, nem “Clube dos intelectuais desencantados”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. ANPOCS, v. 20, n. 59, p. 23-36, 2005. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092005000300002>>. Acesso em: 12 mar. 2014.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia**: das origens ao movimento federativo (1948-2003). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

OKU ABO Espaço Sagrado. Apostila Fundação Cultural Palmares. s/d. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/port/sbf/dap/leisnuc.html>>. Acesso em: 07 jan. 2017.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão Africana no Brasil**. Elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica, 2006.

OMAN, Doug. Defining religion and spirituality. In: PALOUTZIAN, Raymond; PARK Crystal. (orgs). **The handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York: Guilford, p. 23-47, 2014.

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

PÁDUA, José Augusto. Valores pós-materialistas e movimentos sociais: o ecologismo como movimento histórico. In: UNGER, Nancy Mangabeira (org). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

PARKER, Cristián. Religi3n y cambio clim3tico. Incidencia de l3 religioso em las representaciones Del m3dio ambiente. **Caminhos**. Goi3nia, v. 8, n. 2, p. 25-51, jul./dez. 2010.

PEREIRA, Elenita Malta. Sensibilidade ecol3gica e ambientalismo. Uma reflex3o sobre as rela33es humanos-natureza. **Sociologias**. Porto Alegre , v. 20, n. 49, p. 338-366, Dez/2018. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-45222018000300338&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222018000300338&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 26/12/2019.

PEREIRA, Paulo C3sar. Apresenta33o. **Paralellus**, revista da Universidade Cat3lica de Pernambuco - UNICAP, Recife, v. 4, n. 8, p. 131-135, jul./dez. 2013.

PINTO, E.B. **Espiritualidade e religiosidade: articula33es**. Revista de Estudos da Religi3o – REVER. v. 9, n. 4, p. 68-83, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Os candombl3s de S3o Paulo**. A velha magia na metr3pole nova. S3o Paulo: Hucitec - Editora da Universidade de S3o Paulo, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Ax3**. Sociologia das religi3es afro-brasileiras. S3o Paulo: Hucitec - Editora da Universidade de S3o Paulo, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Refer3ncias sociais das religi3es afro-brasileiras. In: CAROSO, Bacelar e BACELAR, J3ferson (org.). **Faces da tradi33o afro-brasileira**. Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikaniza33o, pr3ticas terap3uticas, etnobot3nica e comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orix3s**. S3o Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo cat3lico e demoniza33o do orix3 Exu". **Revista USP**. S3o Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com ax3: candombl3 e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avan3ados**. S3o Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

PRANDI, Reginaldo. As religi3es afro-brasileiras nas ci3ncias sociais. Uma confer3ncia, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informa33o Bibliogr3fica em Ci3ncias Sociais – BIB-ANPOCS**. S3o Paulo, n. 63, p. 7-30, 1º semestre 2007.

RASKIN, Paul D. **The Great Transition Today**. A Report from the Future. Boston: Tellus Institute, 2006.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. **Holismo, ecologia e espiritualidade**. Caminhos de uma Gestalt plena. São Paulo: Summus, 2009.

RICAN, Pavel. Spirituality. The story of a concept in the psychology of religion. **Archive for the Psychology of religion**. v. 26, n. 1, p. 135-156, 2004.

RODRIGUES, Déborah F.; RODRIGUES, Gisela G.; LEAL, José E.; PIZZOLATO, Nélio D. **Logística Reversa**. Conceitos e Componentes do sistema. Curitiba: XXII Encontro Nacional de Engenharia de Produção, 2002.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 23 n. 66, p. 131-138, fev. 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, n.63, out/2002. Disponível em <[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RC\\_CS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RC_CS63.PDF)> Acesso em: 19/10/2018.

SCOTT, John. **Sociological theory**. Contemporary debates, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1997.

SHELDRAKE, Philip. **A Brief history of spirituality**. Oxford: Blackwell, 2007.

SILVA, Cilma Laurinda Freitas e. **As Ervas nos Rituais de Umbanda**. Magia e poder da natureza. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

SILVEIRA, João Paulo; SOFIATI, Flávio Munhoz. Ecologia e Espiritualidades na Modernidade Tardia. Da Trivialidade à Ética da Sustentabilidade. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 18, n. 24, p. 173-190, jan./jul. 2016.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. **Revista de História**. São Paulo, n. 5, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/docalundu-ao-candomble.html>>. Acesso em: 12/01/2016.

SIMMEL, Georg. **Essays on religion**. Yale: Yale University Press, 1998.

SIMMEL, Georg. A Sociologia do Espaço. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo: USP, v. 27, n. 79, p. 76-112, set./dez. 2013.

SIQUEIRA, Deis. O labirinto religioso ocidental, da religião à espiritualidade, do institucional ao não convencional. **Revista Sociedade e Estado**, v. 23, n. 2, p. 425-462, 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. **Norma e Conflito**. Aspectos da história de minas no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

TANNER, Thomas. Significant life experiences: a new research area in environmental education. **Journal of Environmental Education**. v. 11, n. 4, p. 20-24, 1980.

TAYLOR, Bron Raymond (org.). **The Encyclopedia of Religion and Nature**. Editor consultor Jeffrey Kaplan. Londres: Thoemmes Continuum, 2005.

TAYLOR, Bron Raymond. **Dark Green Religion**. Nature Spirituality and Planetary Future. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2010.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). **Religiões em Movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes. 2013. p. 203-218.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito**. Antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo, Paulus, 2004.

TYLOR, Edward. **Primitive culture**. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. v. 1, London: John Murray, 1920.

UNGER, Nancy Mangabeira. **O Encantamento do Humano**. Ecologia e Espiritualidade. São Paulo: Loyola, 1991.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VERGER, Pierre. **Orixás**. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

VIEIRA, Lourdes de Campos. (Org.). **Manual doutrinário e ritualístico da umbanda**. São Paulo: Madras, 2006.

WEBER, Max. Origem do Capitalismo Moderno. **Os Pensadores**. Max Weber. São Paulo: Abril, 1980.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 3. ed, v. 1. Brasília: Ed. UnB, 1998.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 4. ed, v. 2. Brasília: Ed. UnB, 1999.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed, Rio de Janeiro: LTC, 2013.

ZINNBAUER, Brian; PARGAMENT Kenneth; SCOTT Allie. The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. **Journal of Personality**. v. 67, n. 6, p. 889-919, 1999.

## ANEXO A – Questionário com escala NEP



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIOLOGIA E ANTRO. SOCIAL  
TÍTULO: “UMBANDA e SENSIBILIDADE ECOLÓGICA”



Sandra M<sup>a</sup> Chaves Machado

### QUESTIONÁRIO

Prezado(a) voluntário(a), agradeço muito sua colaboração para minha pesquisa. Pretendo conhecer as atitudes e opiniões dos adeptos da Umbanda, em suas práticas de oferenda diante as exigências e preservação ambiental em Goiânia. Suas informações muito me interessam, exatamente como você pensa e faz. Portanto não há respostas certas ou erradas. Fique à vontade.

#### BLOCO 1

**Q.1. Minha idade é:** \_\_\_\_\_ anos.      **Q.2. Sexo:**  masculino       feminino

**Q.3. Quanto à sexualidade**, me defino como:  heterossexual     homossexual

bissexual       transexual       assexual       outro, qual? \_\_\_\_\_

**Q.4. Exerço atividade remunerada** (trabalho ou estágio):  sim     não

**Q.5. Meu Grau de escolaridade:**

até ensino fundamental incompleto  
 ensino médio incompleto  
 universitário incompleto  
 pós-graduação

ensino fundamental completo  
 ensino médio completo  
 universitário completo

**Q.6. A renda familiar em minha casa é:**

menor que 2 salários mínimos  
 entre 5 e 10 salários mínimos  
 entre 30 e 50 salários mínimos

de 2 e 5 salários mínimos  
 de 10 e 30 salários mínimos  
 mais do que 50 salários mínimos

**Q.7. Minha religião atual é:**

evangélica pentecostal  
 afro-brasileira (candomblé, umbanda)  
 judaica  
 islâmica  
 acredita em Deus, mas não tem religião  
 oriental (budismo, seicho-no-iê, perfect liberty, soka gakkai, igreja messiânica)  
 é agnóstico (Deus e religiões nada significam para mim)

protestante tradicional  
 católica  
 espírita kardecista  
 crença religiosa particular  
 é ateu, não acredita em Deus  
 outra religião. Qual? \_\_\_\_\_

**Q.8. Frequento os rituais de minha religião atual:**

- |  |   |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> uma vez por semana ou mais    | <input type="checkbox"/> ao menos uma vez por mês |
| <input type="checkbox"/> somente em ocasiões especiais | <input type="checkbox"/> não participo            |

**Q.8.1. Função/cargo que exerço na minha religião:** \_\_\_\_\_

**Q.9. Paralelamente à minha religião, frequento outra religião:**

- |  |  |
|--|--|
| <input type="checkbox"/> uma vez por semana ou mais    | <input type="checkbox"/> ao menos uma vez por mês    |
| <input type="checkbox"/> somente em ocasiões especiais | <input type="checkbox"/> não participo/não frequento |

**Q.9.1. Se frequentar outra religião, qual é:**

- |  |   |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> evangélica pentecostal  | <input type="checkbox"/> protestante tradicional      |
| <input type="checkbox"/> afro-brasileira (candomblé, umbanda)  | <input type="checkbox"/> católica                     |
| <input type="checkbox"/> judaica   | <input type="checkbox"/> espírita kardecista          |
| <input type="checkbox"/> islâmica  | <input type="checkbox"/> crença religiosa particular  |
| <input type="checkbox"/> acredita em Deus, mas não tem religião  | <input type="checkbox"/> é ateu, não acredita em Deus |
| <input type="checkbox"/> oriental (budismo, seicho-no-iê, perfect liberty, soka gakkai, igreja messiânica) |   |
| <input type="checkbox"/> é agnóstico (Deus e religiões nada significam para mim)                           | <input type="checkbox"/> outra religião. Qual? __     |

**Q.10. Frequento os rituais da Umbanda há:**

- |   |   |
|---|---|
| <input type="checkbox"/> entre um mês e 6 meses | <input type="checkbox"/> entre 7 e 12 meses |
| <input type="checkbox"/> entre 1 e 3 anos       | <input type="checkbox"/> entre 4 e 7 anos   |
| <input type="checkbox"/> entre 8 e 12 anos      | <input type="checkbox"/> entre 13 e 16 anos |
| <input type="checkbox"/> há mais de 16 anos     | <input type="checkbox"/> não sei informar   |

**Q.11. Participo de rituais de oferenda na Umbanda:**

- |  |   |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> uma vez por semana ou mais    | <input type="checkbox"/> ao menos uma vez por mês |
| <input type="checkbox"/> somente em ocasiões especiais | <input type="checkbox"/> não participo            |

**BLOCO 2****Q.1. Um dos fatos mais marcantes da minha vida**

Foi \_\_\_\_\_  
e é \_\_\_\_\_

**Q.2. Um fato marcante na minha vivência espiritual**

Foi \_\_\_\_\_  
e é \_\_\_\_\_

**Q.3. Como são as oferendas na casa que você frequenta? Para quais entidades? Em quais ocasiões? Em quais locais elas acontecem? Quem participa? O que é ofertado? Você pode contar um pouco sobre algumas delas?**

---

---

---

**Q.3.1. Há quanto tempo, as oferendas são realizadas da maneira como você descreveu na casa que frequenta? \_\_\_\_\_**

**Q.3.2. Você acha que houve alguma modificação desses rituais? Ou deveria haver? Em que sentido? \_\_\_\_\_**

---

---

---

**Q.4. Frequenta ou já frequentou outros centros de Umbanda? Com que frequência? \_\_\_\_\_**

---

---

**Q.5. Como são as oferendas nesse outra casa de umbanda que você frequenta? Para quais entidades? Em quais ocasiões? Em quais locais elas acontecem? Quem participa? O que é ofertado? Você pode contar um pouco sobre algumas delas? \_\_\_\_\_**

---

---

---

---

**Q.5.1. Há quanto tempo, as oferendas são realizadas da maneira como você descreveu nessa outra casa? \_\_\_\_\_**

---

---

**Q.5.2. Você acha que houve alguma modificação desses rituais? Ou deveria haver? Em que sentido? \_\_\_\_\_**

---

---

**Q.6. Você tem conhecimento de alguma regra ou lei em Goiânia ou região sobre as oferendas dos cultos afro? O que acha sobre isso? \_\_\_\_\_**

---

---

**Q.7. Em sua opinião, os rituais de oferta deveriam ser influenciados por regras e/ou leis do estado? Por quê? \_\_\_\_\_**

---

---

---



---

**Q.8. Quais são os objetos utilizados nos rituais de oferta? Depois da oferenda realizada, qual a orientação da casa para esses objetos? São guardados?**

---



---



---

**Q.9. Para você, qual a importância o que é preservar o meio ambiente hoje?**

---



---



---

**Q.10. Em sua opinião, é possível a Umbanda colaborar com a preservação do meio ambiente? Se sim, de que maneira? Se não, por quê?**

---



---



---



---



---

### BLOCO 3

**Por gentileza leia as frases a seguir e marque conforme sua opinião.**

Se você “concorda totalmente” (CT) marque nº 5, se “discorda totalmente” (DT), marque nº 1. Se sua opinião estiver entre esses dois extremos, escolha entre “concordo parcialmente” (CP), nº 4; “indiferente” (I), nº 3; ou “discordo parcialmente” (DP), nº 2.

**Marque apenas uma opção para cada linha, lembrando que não há respostas certas ou erradas.**

	<b>Pergunta: VOCÊ CONCORDA OU DISCORDA QUE:</b>	<b>CT (5)</b>	<b>CP (4)</b>	<b>I (3)</b>	<b>DP (2)</b>	<b>DT (1)</b>
1	Nós estamos chegando ao número de pessoas que a Terra pode suportar					
2	Os seres humanos têm o direito de modificar o ambiente natural para atingir suas necessidades					
3	Quando os seres humanos interferem na natureza, se produz frequentemente consequências desastrosas					
4	A perspicácia humana irá assegurar que nós NÃO faremos a Terra inabitável					
5	Os seres humanos estão abusando seriamente do meio					

	ambiente					
6	A terra tem riquezas em fontes naturais, nós temos apenas que aprendermos a desenvolvê-las					
7	Plantas e animais têm tanto direito de existir quanto os seres humanos					
8	O equilíbrio natural é suficientemente estável para absorver os impactos das nações industriais modernas					
9	Apesar de nossas habilidades especiais, os seres humanos seguem sujeitos as leis da natureza					
10	A chamada “Crise Ecológica” que enfrenta a humanidade tem sido muito exagerada					
11	A terra é uma espaçonave com espaço e fontes muito limitados					
12	O ser humano foi feito para reinar sobre o resto da natureza					
13	O equilíbrio natural é muito delicado e facilmente abalado					
14	Os seres humanos irão aprender o suficiente sobre como a natureza funciona para serem capazes de controlá-la					
15	Se as coisas continuarem no curso atual, nós iremos breve experimentar uma catástrofe ecológica maior					
<i>Concorda Totalmente(CT),  Concorda Em Parte(CP),  Indeciso/indiferente (I),  Discorda Em Parte(DP),  Discorda Totalmente (DT).</i>						

## **GLOSSÁRIO**

Consulente = pessoa que realiza consulta espiritual junto à entidade das religiões de matriz africana.

Consulência = consulta espiritual concedida por entidade “incorporada” no médium.

Entidade = ser espiritual que entra em contato com os vivos. Na Umbanda, são as categorias dos pretos velhos, caboclos, baianos, erês, exus, pombagiras, entre outros.

Gira = ritual de religião de matriz africana, que propicia a incorporação de entidades.

Incorporação = processo pelo qual, por meio de estado alterado de consciência, chamado transe, se manifesta uma entidade. Nas religiões de matriz africana, ocorre mediante ritual, acompanhado de música e cântico

Médium = pessoa que media a comunicação entre o mundo sobrenatural e o natural. No caso da Umbanda, pessoa que “recebe” a entidade espiritual, como caboclo, preto velho, baiano e outros.