

O Boletim de Conjuntura (BOCA) publica ensaios, artigos de revisão, artigos teóricos e empíricos, resenhas e vídeos relacionados às temáticas de políticas públicas.

O periódico tem como escopo a publicação de trabalhos inéditos e originais, nacionais ou internacionais que versem sobre Políticas Públicas, resultantes de pesquisas científicas e reflexões teóricas e empíricas.

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.



BOLETIM DE CONJUNTURA

BOCA

Ano IV | Volume 12 | Nº 34 | Boa Vista | 2022

<http://www.ioles.com.br/boca>

ISSN: 2675-1488

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7151372>



SEM FOLHA NÃO HÁ ORIXÁ: APROXIMAÇÕES ENTRE A UMBANDA E A EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Ricardo Santos David¹

Resumo

O objetivo deste manuscrito é investigar aproximações entre as práticas da religião de Umbanda e a Educação Ambiental por meio de um ensaio teórico. Os resultados destacam que ambas buscam a criação de focos de resistência anti-hegemônicos aos valores coloniais das sociedades capitalistas que duplamente exploram a natureza e os seres humanos para garantir o metabolismo insofreável de produção do mercado. Não obstante, a Umbanda e a Educação Ambiental tendem a despertar uma consciência ecológica nos sujeitos. Considera-se que a primeira faz isso por meio de um cosmos sacralizado onde reside uma racionalidade que plasma as relações dos seres humanos para com as divindades através de forças da natureza corporificadas nos Orixás. A segunda assim o faz por meio de processos educativos que se atentam em resgatar valores morais e éticos perdidos historicamente na relação dos seres humanos entre si e destes para com a natureza.

Palavras chave: Capitalismo. Religião. Resistência.

Abstract

The aim of this manuscript is to investigate approximations between the practices of Umbanda religion and Environmental Education through a theoretical essay. The results highlight that both seek to create resistance against the hegemonic and colonial values of capitalist societies that doubly exploit nature and human beings to guarantee the unstoppable metabolism of commercial production. Furthermore, Umbanda and Environmental Education tend to awaken in people an ecological conscience. It is considered that the first does so through a sacred cosmos where the rationality that shapes the relationships of human beings with the divinities resides through the forces of nature embodied in the Orixás. The second does so through educational processes that seek to rescue moral and ethical values historically lost in the relationship between human beings and nature.

Keywords: Capitalism. Religion. Resistance.

INTRODUÇÃO

Grupos sociais historicamente subalternos nas sociedades capitalistas como exemplo das mulheres, negros (as), indígenas, quilombolas, LGBTQIA+, praticantes de religiões com matrizes africanas dentre outros, são marginalizados, silenciados e ameaçados no atual contexto de realidade pós-moderna.

Não obstante, os atores sociais destes grupos são vítimas de opressões e injustiças socioambientais que vão desde o machismo, racismo, homofobia e xenofobia à expropriação de terras e a desigualdades na distribuição dos riscos e danos gerados pela exploração da natureza, fruto do modelo de desenvolvimento neoliberal que acentua vulnerabilidades ambientais e sociais nas classes menos favorecidas economicamente.

¹ Mestre em Literatura. Doutor em Tradução pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail para contato: ricardosdavid@hotmail.com.br



O atual acirramento do conservadorismo no Brasil tem feito com que comunidades de terreiros de Umbanda, particularmente por agregarem os grupos sociais destacados acima, considerados muitas vezes como abjetos à sociedade, sofram com violências sociais, políticas e culturais por atingirem em seus modos de ser, existir e praticar sua religiosidade, potências de subversão das estruturas capitalistas que organizaram (e continuam organizando) a vida nas sociedades ocidentais. Práticas umbandistas como a manifestação dos Orixás e guias espirituais persistem na contemporaneidade como uma luta contra a dominação historicamente colonialista, opressora e imperialista do Brasil, trabalhando para verem reconhecidas as soberanias dos povos de santo a partir da proteção de seus direitos, culturas, experiências e terras sagradas.

Neste contexto, entendemos que a Educação Ambiental (EA), reconhecida como um campo do conhecimento capaz de resgatar valores éticos e morais perdidos historicamente na relação dos seres humanos entre si e para com a natureza (MAIA, 2015), se articula com as práticas da religião de Umbanda. Isto porque, também busca a criação de focos de resistência aos valores coloniais das sociedades do mercado que duplamente exploram a natureza e os seres humanos para garantir o metabolismo insofreável de produção capitalista (LOUREIRO, 2020). Não obstante, ambas buscam incentivar experiências que transcendam a estes modelos estruturais de organização das sociedades estimulando valores que prezam pela conservação da natureza. Enquanto a EA cumpre com isto por meio de processos educativos que articulam as esferas ambientais, sociais, históricas e políticas, a Umbanda assim o faz por meio da sacralização de elementos, forças e fenômenos ambientais antropomorfizados em ancestrais africanos, os Orixás.

Diante disto, no presente manuscrito nos comprometemos, por meio de um ensaio teórico, a estabelecer diálogos e explorar aproximações entre a EA e a umbanda, mesmo compreendendo que esta última pauta suas práticas litúrgicas na existência de entidades espirituais e forças energéticas que não são compatíveis à capacidade de compreensão, controle e previsão do método científico (ROHDE, 2011). Para tanto, em um primeiro momento revisitaremos alguns princípios e objetivos da EA enquanto um campo plural que vêm apontando as injustiças sociais como cerne das problemáticas ambientais. Em seguida, contextualizaremos o surgimento da Umbanda diante dos cenários sociais e políticos brasileiros, discutindo o momento em que a religião passa a se tornar representativa no país. Em um terceiro momento, discutiremos aproximações e confluências entre uma educação que tematiza o ambiente e esta prática religiosa singularmente brasileira.



A EDUCAÇÃO AMBIENTAL COMO UM CAMPO POLISSÊMICO EM CONSTANTE CONSTRUÇÃO

A complexidade da temática ambiental é inegável, afinal as crises civilizatórias e ambientais que perpassam a atualidade possuem gênese no sentido de dominação da natureza que se traduz na dominação de uma classe social sobre outras; de elites políticas e econômicas sobre um conjunto da população, numa interdependência de fatores culturais pulverizados por contextos colonialistas e capitalistas (JARDIM, 2017, p. 43). Diante disto, a EA, como um campo do conhecimento polissêmico (MAIA, 2015) em constante construção, vêm perpassando compreensões monolíticas das áreas educativas e ambientais assumindo um caráter autônomo, plural, complexo e de diferentes subjetividades e expressões (LOUREIRO, 2020).

Castor (2018) afirma que o afloramento da temática relativa às injustiças socioambientais mudou as prioridades de pesquisas e práticas da EA nos últimos anos. Layrargues (2006) a cerca de quinze anos atrás já declarava que a EA deveria se atentar não apenas para forcejar uma nova relação entre os humanos e a natureza, mas sim, para fomentar uma nova relação dos seres humanos entre si, e destes para com a natureza. Isto porque, as relações sociais dos sujeitos tendem a assimetria já que alguns grupos para manter os privilégios historicamente conquistados, se valem do poder econômico, político e cultural que tem a seu dispor, colocando outros grupos subalternos em situações de vulnerabilidades socioambientais. Diante disto, este campo do conhecimento vem atuando no incentivo a relações e grupos sociais que sejam capazes de destoar dos valores hegemônicos do capital, já que se compreende que as problemáticas ambientais se constituem como “panos de fundo” onde se refletem os problemas de ordens políticas deste modelo civilizacional (BARCHI, 2013).

Neste contexto, a EA tem o compromisso de transcender a preocupação em proteger aspectos bióticos e abióticos da natureza, tendo como foco a proteção de sujeitos que reúnem características históricas e sociais (como a colonialidade e a subalternização étnica, racial, cultural, de gênero e sexualidade) que os tornam susceptíveis a situações de injustiças ambientais (TAQUES *et al.*, 2020). Desta forma, a EA tem como pauta garantir os direitos das mulheres, da comunidade negra e LGBTQIA+, dos indígenas, quilombolas e praticantes de religiões de matrizes africanas, afirmando suas diversidades e superando as desigualdades de classe para construção de outro patamar societário com mais justiça e equidade socioambiental (LOUREIRO; LAYRARGUES, 2013).

Diante deste cenário, a EA tem buscado investigar lógicas e racionalidades criadoras de práticas sociais, culturais e até mesmo religiosas capazes de redimensionar as relações entre os seres humanos e destes para com a natureza (LOUREIRO, 2020) na contramão do discurso do capitalismo excludente,



amalgamado pela lógica dicotômica da modernidade (PAYNE *et al.*, 2018). Portanto, os educadores ambientais tornam-se aliados de modos de conceber a realidade que apostem no desvio das lógicas de dominação e das relações especulares propagadas pelo pensamento progressista e consumista que impõem uma concepção de mundo, de cultura e de natureza que perpetua uma lógica econômica e politicamente excludente e injusta. De uma maneira crítica, coletiva e solidária, a EA adquire como projeto societário o forjar de capacidades e focos de resistências, além de alternativas novas que permitam os sujeitos a transformar seus imaginários sociais e suas práticas cotidianas para escaparem de perspectivas neoliberais que modelam e sobrecodificam as realidades socioambientais contemporâneas (BARCHI, 2013).

REVISITANDO O SURGIMENTO DA UMBANDA NAS TERRAS BRASILEIRAS

O movimento religioso de Umbanda é, indiscutivelmente, um reflexo da (re) elaboração de diversos elementos simbólicos afro-ameríndios e europeus que, em uma determinada conjuntura sociopolítica, adquiriram novos significados em terras brasileiras (ASSUNÇÃO, 2010). Suas raízes remetem ao momento histórico em que a coroa portuguesa colonizou a Ilha de Vera Cruz, promovendo, por meio da diáspora, dentro das senzalas nos grandes engenhos de cana-de-açúcar, um intercâmbio de um complexo sistema ideológico-mítico-religioso entre os povos originários indígenas e os africanos extirpados de suas regiões de origem (PINTO, 2020).

As principais nações africanas que sofreram com o tráfico negreiro com destino às regiões Sudeste e Nordeste do Brasil foram os Bantus, Yorubás e os Fons. Na ilha de Vera-Cruz, como símbolo de resistência ao martírio da escravidão, de solidariedade étnica e de estratégia para manutenção das identidades coletivas africanas, os negros reorganizaram seus panteões de divindades ancestrais como os Inquices, Orixás e Voduns, dando origem a um culto potencialmente representativo e capaz de prestar devoção a todas elas: o Candomblé (CUMINO, 2015).

A partir do sincretismo religioso das divindades africanas do Candomblé com os santos católicos, obrigatoriamente cultuados pelos negros nos ambientes das senzalas, outros cultos afro-brasileiros como as Pajelanças, os Caboclinhos, o Tambor de Minas, Catimbó, Macumba, Calundu e Terreirada começaram a surgir na transição do período colonial para o imperial no Brasil (PINTO, 2020). Nestas liturgias já era comum práticas que até a atualidade prevalecem nos terreiros de Umbanda, como a dança ao som de atabaques, o culto a Orixás e santos católicos e a incorporação de ancestrais indígenas (caboclos) e africanos (pretos-velhos) para aconselharem seus descendentes e adeptos (NOGUEIRA, 2021).



Estes cultos ganharam força depois que um grande contingente de ex-escravizados ocuparam as áreas periféricas das grandes cidades brasileiras a partir da abolição da escravidão. A Macumba no Rio de Janeiro enquanto culto afro-brasileiro representava no novo cenário do país, logo marcado pela Proclamação da República, o afloramento de um imaginário que, por apresentar uma imensidade de práticas afro-ameríndias, engendrou tensões no campo religioso do país (PINTO, 2020). Se por um lado a separação entre Estado e Igreja no contexto social republicano permitiu uma maior acessibilidade às novas práticas religiosas, por outro lado a Macumba teria até a contemporaneidade a incorporação de um sentido pejorativo e equívoco por destoar de práticas cristãs (CUMINO, 2015).

Na mesma época em que a Macumba carioca começou a ganhar adeptos consideráveis da classe popular nos morros e periferias das grandes cidades, também começou a ganhar notoriedade no Brasil, dentre a classe média, às práticas da Doutrina Espírita Kardecista codificada pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, que utilizava o pseudônimo Allan Kardec. Foi justamente em uma sessão kardecista da Federação Espírita de Niterói, São Gonçalo, Rio de Janeiro, que Zélio Fernandino de Moraes, na noite de 15 de novembro de 1908, deu voz ao espírito considerado por muitos como o fundador da religião da Umbanda: o Caboclo das Sete Encruzilhadas (RIVAS NETO, 2020).

Na ocasião, levado por sua família na esperança de curar-se de distúrbios mentais que poderiam estar sendo causados por possessões demoníacas, Zélio sentou-se a mesa branca da Federação. Durante a sessão, espíritos de indígenas e negros africanos escravizados durante o período colonial brasileiro tentavam se manifestar nos médiuns por intermédio da incorporação. No entanto, estes eram impedidos de proferir a palavra a partir do discurso racista de que, por conta de suas “culturas atrasadas”, ainda não eram evoluídos o suficiente para auxiliar os sujeitos que ali se encontravam. Ao presenciar tal fenômeno, Zélio “foi tomado” pelo espírito de um indígena brasileiro, proclamado como Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciando que, diante do mau julgamento sofrido pelos espíritos de pretos e indígenas nos centros kardecistas, seria fundada no dia seguinte uma nova religião onde todos os espíritos, independentemente de suas raças, culturas e origens, poderiam se manifestar para a prática da caridade (CUMINO, 2015).

Na noite seguinte, em uma edícula na casa de Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se novamente dando início ao primeiro culto da religião que chamou de Umbanda. O Caboclo a definiu justamente como a manifestação do espírito para a caridade, tendo como base o Evangelho de Jesus e como mestre supremo o Cristo. O espírito instituiu os fundamentos teológicos, doutrinários e ritualísticos da Umbanda alegando que esta não aceitaria elementos da “barbárie-africana” em sua liturgia, como, por exemplo, os sons dos atabaques, o culto aos Orixás, Inquices e Voduns e os sacrifícios de animais para fins mágicos (RIVAS NETO, 2020). Apesar disto, a religião deveria



permitir e glorificar a manifestação dos espíritos africanos, afro-brasileiros e indígenas escravizados no Brasil. A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, o primeiro terreiro de Umbanda fundado por Zélio, explicitava já em seu nome a aproximação com a doutrina espírita kardecista e com o catolicismo. Entretanto, em suas liturgias, a Umbanda de Zélio rompia com ambas por permitir a manifestação de espíritos considerados de baixos graus evolutivos e por crer na reencarnação do espírito ao invés de sua ressurreição (CUMINO, 2015).

A história de fundação da Umbanda por Zélio e o Caboclo das Sete Encruzilhadas é de grande importância para a religião porque a estabelece em um tempo histórico no Brasil de consolidação de uma sociedade urbano-industrial de classes (FAVARO, 2018). No entanto, enfraquece, renega e silencia toda uma história de luta e resistência das culturas afro-ameríndias ao longo dos períodos coloniais e imperiais no Brasil. Os rituais de Macumba, Calundu e Catimbó, desde muito antes de Zélio e do Caboclo das Sete Encruzilhadas já reuniam elementos de origem africana e indígena em cultos de devoção a seus ancestrais (CUMINO, 2015). Entretanto, por terem surgido do contingente de indígenas e africanos e também por trazer elementos ritualísticos adversos, considerados demoníacos e contrários à catequização/cristianização ocorrida no Brasil pela cultura europeia ao longo de quatro séculos, estes cultos populares eram considerados como feitiçaria, ou ainda, magia negra (PINTO, 2020).

Neste sentido, o que Zélio e seus companheiros fizeram enquanto fundadores da Umbanda, foi se apropriar culturalmente de cultos afro-brasileiros já existentes na Macumba carioca, Calundu, dentre outros, os submetendo a um processo de depuração e reinterpretando-os dentro da lógica Kardecista. Pela óbvia tentativa de embranquecer a cultura africana, que naquele contexto poderia supostamente vir a maculá-la ou confundi-la com os rituais macumbeiros e, logo, inibir a sua disseminação, a Umbanda de Zélio ficou popularmente conhecida como Umbanda Branca (FAVARO, 2018), trazendo intrinsecamente uma lógica silenciosa de racismo com a capacidade de reproduzir ao passo que nega as lutas de classes que ocorrem entre os sujeitos negros e brancos do Brasil (RIVAS NETO, 2020).

Fato é que a Umbanda de Zélio ganhou muitos adeptos rapidamente, fazendo com que esta religião tomasse corpo e fosse reconhecida ao longo do século XX. Em menos de dez anos, pelo menos outras sete tendas “espíritas” de Umbanda foram fundadas no Rio de Janeiro a partir de suas orientações. Isto ocorreu porque no governo de Getúlio Vargas, a política do Estado Novo buscava vorazmente a definição de uma identidade para povo brasileiro (CUMINO, 2015) e nada melhor para isto do que incentivar um culto que remetia diretamente as três matrizes culturais que compunham a nação: os brancos europeus, indígenas e afro-descendentes (NOGUEIRA, 2021).

Assim, sendo afro-ameríndio-euro-brasileira, a Umbanda realizou um trabalho de ressignificação de aspectos culturais que deveriam compor a noção de cidadão brasileiro, de forma com que em suas



liturgias ainda imperassem os ideais católicos e kardecistas atinentes às classes burguesas da sociedade (PINTO, 2020). Com o apoio social e político a Institucionalização da religião em 1939 a partir da criação Federação Espiritista de Umbanda atendeu a um projeto político social que viu na miscigenação das raças a identidade brasileira. Neste sentido, positivamente ela deu início um processo de integração e de aceitação da burguesia aos negros e indígenas que viviam a margem da sociedade (RIVAS NETO, 2020).

A partir da popularização da Umbanda diversos outros terreiros foram sendo fundados. Estes, cada vez mais se (re) aproximavam das essências afro-ameríndias renegadas e silenciadas pela “Umbanda Branca”. Logo, muitos terreiros populares que existiam periféricamente desde o período colonial como os de Macumba, Tambor de Minas, Catimbó e Calundu começaram a intitular-se como umbandistas para aproveitar os frutos provindos de sua aceitação pela classe média brasileira, fugindo da repressão e violência política (CUMINO, 2015). Este fenômeno não é nada mais justo social, cultural e politicamente falando, já que estes terreiros praticavam rituais umbandistas muito antes de sua “fundação” por Zélio. A própria etimologia da Umbanda é proveniente do grupo linguístico de tradição Bantu mais especificamente do dialeto kimbundo, que tinha a figura do *Kimbanda* como o curador, médico e dirigente espiritual dos rituais de Macumba (NOGUEIRA, 2021).

Diante disto, nos dias atuais é comum encontrar terreiros com valores sociais bastante plurais que denotam a complexidade histórica e contextual da Umbanda que varia, dentro de um continuum religioso, do Espiritismo até o Candomblé. Enquanto alguns levam em seu bojo valores de uma sociedade branca, cristã e kardecista, preconizada pela Umbanda de Zélio, outros seguem (re) elaborando práticas tradicionais da África, dando origem a ramificações da religião como a Umbanda-de-Nação, Umbanda-Omolocô, Umbanda-Traçada, Umbandomblé e Umbandaime. Não há uma padronização ritualística da religião de Umbanda, existem variadas maneiras de se praticar e vivenciar seus cultos. Neste fato, reside a essência mais bela desta religião: a diversidade ritualística.

APROXIMAÇÕES ENTRE A UMBANDA E A EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Como vimos anteriormente, no atual período de pós-modernidade a EA tem buscado restaurar um equilíbrio perdido historicamente nas relações entre os seres humanos e destes para com a natureza por conta da engendração de valores movidos a cobiça, a competitividade e a exploração do ambiente para o acúmulo temporal de bens materiais. Layrargues (2006) discute que é um dos objetivos primeiros da EA a criação de focos de resistência aos processos desenvolvimentistas mercadológicos que exploram ambigualmente a natureza e os seres humanos. Em fato, o autor aponta que apenas é possível



instaurar uma nova ética ecológica se ao mesmo tempo instaurar uma nova ética de relações sociais entre os indivíduos que não seja mediada exclusivamente pelo capitalismo, já que se vislumbra a possibilidade de, ao mesmo tempo, enfrentar a exploração da natureza e dos sujeitos pelo próprio ser humano.

Diante disto, quando a EA se apropria do discurso de defesa da liberdade e de demandas políticas inerentes às realidades socioambientais existentes, como, por exemplo, os direitos humanos, civis e políticos da classe trabalhadora, além da consolidação da cidadania, democracia e da socialização da política, ela também se compromete em incentivar o respeito à diversidade e, principalmente, a eliminação de todas as formas de preconceito e discriminação social, étnica, racial, de gênero e de sexualidade (JARDIM, 2017; TAQUES *et al.*, 2020). Neste sentido, este campo do conhecimento a partir de seu referencial epistemológico tem obrigação de problematizar os processos e mecanismos de exclusão e violência, materializados em posturas discriminatórias e de negação da cultura de povos colonizados como os indígenas, negros e quilombolas na defesa um projeto societário anticapitalista.

Loureiro (2020) discorre que contribuir com as lutas emancipatórias de povos e culturas marginalizadas pelo colonialismo e capitalismo é um dever ético e moral da EA como um campo transdisciplinar e que busca dialogar com outras narrativas sobre o mundo em direção a uma ecologia das ideias e a uma democracia cognitiva, base para a democracia política e a justiça social. Neste contexto, é possível dizer que o movimento da religião de umbanda se articula com a EA como expressão religiosa de uma sociedade complexa que, embora tenha em um momento da história um mito fundador que a compromete com expressões ideológicas de classes dominantes nas sociedades, não conseguiu se desvencilhar do contexto afro-ameríndio em que foi gerada, articulando a participação de grupos socialmente discriminados em direção à valorização e legitimação de suas culturas e práticas religiosas como estratégia de sobrevivência e resistência numa sociedade capitalista alienante (JARDIM, 2017).

Por certo, a Umbanda coloca em prática o projeto de resistência ao capitalismo que é compartilhado pela EA ao passo em que dá voz e protagonismo a sujeitos que foram silenciados, marginalizados e violentados pela colonialidade. Em suas giras, isto é, em seus rituais religiosos, a umbanda acolhe os vivos e não vivos provenientes de substratos e classes minoritárias da sociedade (CUMINO, 2015) trazendo a cultura e sabedoria negra e indígena ao mesmo nível que a dos brancos, enfrentando a questão racial intrínseca as diferenças e explorações de classes. Em suas liturgias, a incorporação mediúnicamente de espíritos que foram em alguma de suas encarnações, escravos africanos (pretos-velhos), indígenas (caboclos), sujeitos com vivências das ruas ou da boêmia como os exus e pombas giras, ciganos, boiadeiros e marinheiros, reforça a integração de aspectos negligenciados da



formação identitária do povo brasileiro (CUMINO, 2015). A Umbanda, portanto, desde sua gênese nas macumbas cariocas aposta, assim como a EA, no combate e ressignificação das relações propagadas pelo pensamento hegemônico da sociedade ocidental moderna que impôs lógicas de concepções de mundo que consentem e perpetuam uma ordem econômica e política excludente e injusta. Assim, seus terreiros se configuram como espaços de resistência ao capitalismo ao não se configurarem como territórios que permitem opressões capazes de subjugar nenhum ser, de modo com que todos os seres humanos vivos e também não vivos podem ser reconhecidos de forma digna e justa, na contramão do racismo, das hierarquias e fronteiras forjadas e mantidas à força pelo colonialismo (ROHDE, 2011).

Em outro cenário, enquanto pesquisas em EA vem denunciando que o modo de produção da subjetividade capitalista busca a homogeneização da existência modulando as maneiras de viver e ser no mundo cada vez de maneira mais alienante (BARCHI, 2013; LOUREIRO e LAYRARGUES, 2013; CARVALHO, 2017; PAYNE *et al.*, 2018; LOUREIRO, 2020; TAQUES *et al.*, 2020), as práticas umbandistas vêm rememorando a diversidade, atualizando ritos e experiências que fortalecem a comunicação e a memória, priorizando a circulação da oralidade, evitando que sua cultura sufoque, procurando fazer desabrochar nos territórios fixos o reflorescer na emoção do amor e do carinho que transbordam nos terreiros (CASTOR, 2018).

Nas giras umbandistas é possível dizer que se pratica uma EA cotidianamente, pautada em uma ecologia menor, enredada por aprendizagens marcadas pela cultura plural que habita os verbos priorizados dos espíritos e dos médiuns (CASTOR, 2018). Os terreiros de umbanda se constituem como comunidades onde se reúnem pessoas que pensam, sentem e vibram na mesma sintonia e que conseguem captar e trazer às suas vidas o cultivo de laços afetivos, potencializando a humanidade em seus adeptos. Nas comunidades de terreiros de Umbanda todos os sujeitos possuem suas responsabilidades, deveres e, apesar de existir uma hierarquia (que vai desde as mães e pais de santo, aos ogãs, médiuns, cambônes e consulentes), todas as pessoas são igualmente essenciais e importantes para o andamento das giras, assim como todos os elos são importantes para a constituição de uma corrente. Assim, nos terreiros os indivíduos possuem oportunidades para manifestarem suas práticas sociais e suas responsabilidades pessoais e conjuntas, evidenciando coerência com o que acreditam e, fundamentalmente, com um compromisso emancipatório que reside no auxílio a sua própria comunidade (FAVARO, 2018).

Em outro cenário, a EA acredita que a construção de sociedades mais sustentáveis está intimamente ligada aos múltiplos processos educativos pelos quais os sujeitos se constituem como humanos e seres sociais (LOUREIRO, 2008). A Umbanda leva esta circunstância em consideração já que em suas giras cotidianamente são socializados saberes de espíritos ancestrais que apontam para uma



vida social mais equilibrada e sustentável por meio da prática da oralidade. Tendo a educação como um vetor de mudanças sociais, os saberes umbandistas acerca da vida e da organização das sociedades estão inscritos na memória e na ancestralidade dos ensinamentos dos caboclos, dos pretos velhos, exus e pombagiras que ecoam na tentativa de transformar as relações sociais historicamente construídas pelo colonialismo e capitalismo por meio de uma prática potente de uma palavra viva que objetiva construir com o indivíduo novos conjuntos de saberes libertadores (CASTOR, 2018).

Assim como a EA, a Umbanda (mesmo que de forma indireta) tem um caráter classista e potencialmente emancipador, pois tem origem e público voltado para as classes menos favorecidas economicamente, reconhecendo as injustiças e as desigualdades sociais e tendo como fundamento a solidariedade de classe e a caridade prestada pelos terreiros a sua comunidade de entorno. Os terreiros, frisamos, são comumente procurados por sujeitos classes, etnias, culturas, gêneros e sexualidades subalternas com o objetivo de se consultarem com espíritos (por meio do transe mediúnico) de personagens figurados no imaginário e na realidade nacional brasileira como os caboclos, pretos velhos, pombagiras, cangaceiros e ciganos para obterem conselhos de como agir diante das dificuldades que surgem nas vivências do coletivo em que se insere, como por exemplo, desarmonias familiares, relacionamentos abusivos, dificuldades financeiras, problemas nos ambientes de trabalho, dentre outros. Muitas vezes, práticas curandeiras e medicinais afro-ameríndias com elementos da natureza (folhas, pedras, água, fogo) como benzimentos, simpatias, defumações, chás e banhos de ervas são compartilhados nos terreiros para com aqueles que se encontram em desequilíbrio espiritual ou sofrem com problemas de saúde das mais diversas dimensões (NOGUEIRA, 2021). Estes ensinamentos socializados nos terreiros possuem certa confluência com os ensinamentos da EA auxiliam no empoderamento do indivíduo ao incitarem o exercício do saber e o estreitamento dos vínculos dos humanos uns com os outros e destes para com a natureza.

De alguma forma, as pessoas se aproximam na Umbanda pelo carinho e pela humanidade dos seus médiuns, sacerdotes e sacerdotisas, que vão à vida cotidiana, nas dores imediatas, na leitura do coração, e, neste sentido, fazem um trabalho na perspectiva ambiental, em favor da saúde, da libertação, da melhor relação possível entre as pessoas, da aceitação de suas diferenças como dons da vida e dos Orixás neles, que permitem que possam viver sua sexualidade sem os estigmas, posto que de alguma forma elas expressem o desejo dos Orixás, que não possuem a mesma concepção patriarcal, e usam de um cuidado com as crianças (Ibeji), com as prostitutas (Pombagira), com os Exus, que ligam as coisas da terra nos céus e permitem uma vivência com certa igualdade como poucas vezes se encontra na sociedade que temos (CASTOR, 2018, p. 98).

Isabel Carvalho, reconhecida autora do campo da EA, discorre que na modernidade, o ambiente enquanto natureza deixou de ser sagrado e divino, para, a partir de um utilitarismo burguês, se tornar apenas uma fonte de matéria-prima, afirmando que este é o cerne das problemáticas ambientais da



contemporaneidade (CARVALHO, 2017). A umbanda de certa forma resgata os valores sagrados de indissociabilidade dos sujeitos e da natureza que populações tradicionais da diáspora africana possuíam. Isto, porque, o vínculo direto com que os umbandistas desenvolveram com elementos da natureza personificados em ancestrais africanos, ou seja, nos Orixás, é sagrado. Afinal, considera-se que a Orixá Oxum, por exemplo, além de ser a rainha ancestral do povo de *Ijexá*, é a própria água doce, enquanto que Oxóssi, além de ter sido um exímio rei da cidade de *Kétu*, é a própria floresta e Obaluaiê, ancestral do povo de *Kpeyin Vedji*, é o próprio sol.

Diante disto, a natureza para os umbandistas é o ancestral mais próximo a ser cultuado. Outros Orixás bastante conhecidos como Iemanjá, Xangô e Iansã são antropomorfizações das águas do mar, das lavas quentes dos vulcões e dos ventos e tempestades, respectivamente. Por meio dos Orixás, a natureza é a Umbanda viva e vivida em plenitude (CASTOR, 2018). Portanto, o ser umbandista pressupõe a preservação da natureza, pois, nos rios, mares, lagos, neblinas, rochas, terras, areias, mangues, florestas, ares, fogo, fungos, animais e astros habita uma potência divina. Nos terreiros “o axé liberado pela natureza fortalece o espírito para que atue em benefício da harmonia no mundo biofísico, e coloca o ser humano em conexão com as grandezas que ordenam a natureza” (FAVARO, 2018, p. 57).

O aspecto que mais se destaca dessa religião com relação à questão ambiental está no fato de a natureza ser um elemento central no seu modo de perceber o divino, pois é nos rituais e cultos aos Orixás que a matriz africana se revela mais intensamente. O funcionamento e interpretação de crenças e valores nessa tradição se dá na relação do homem com a sua ancestralidade, seus mitos e dogmas, ligação essa que ocorre por meio do constante manejo dos elementos naturais como a água, o fogo, a terra e as florestas, enfim, a força da vida materializada pelos Orixás nos ambientes (MARTINS, 2015, p. 02).

Neste sentido, a Umbanda estimula, particularmente por meio da sacralização da natureza, a formação de um ser humano ecológico, se aproximando de um dos objetivos primeiros da EA. A partir de um cosmos sacralizado, onde elementos da natureza também existem no mundo sobrenatural na forma dos Orixás, surge como consequência uma racionalidade anti-hegemônica, sustentada na inter-relação dos “humanos, divindades, animais, minerais, vegetais, fungos, fenômenos da natureza diversos, que demonstram uma base ontológica, epistemológica e política, divergente àquela que constitui a racionalidade moderna” (FAVARO, 2018, p. 102).

Em especial, a valorização e importância atribuída às folhas e plantas nas ritualistas das giras merece ser destacada. De acordo com Martins (2015) e Favaro (2018) as plantas estão presentes e são fundamentais para grande parte das práticas umbandistas, como por exemplo, em chás, banhos, escaldapés, defumações, remédios caseiros, jogos oraculares, objetos magísticos, ritualísticos, alimentos e em oferendas aos Orixás. As folhas, para os Umbandistas, são manifestações vivas do Orixá Ossain, senhor



da alma viva de todas as plantas, a própria fotossíntese em metabolismo; elas carregam os conhecimentos ancestrais africanos que se manifestam nos Orixás. Por este motivo, é bastante comum nos terreiros a expressão *Kosi Ewé Kosi Orisà* que, em tradução do idioma Iorubá significa: sem folha, não há Orixá. Diante disto, a proteção à natureza e todos os seus elementos físicos, químicos e biológicos é intrínseca às práticas Umbandistas, já que estas, assim como para a educação ambiental, consideram a indissociabilidade do mundo natural, social, cultural, político e particularmente religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da expectativa e do desafio em deslindar pontos de convergências entre a Umbanda e a EA, conclui-se que estas duas possuem papéis fundamentais na construção de sociedades mais justas, igualitárias e sustentáveis. Apesar de estarem presentes em dimensões por vezes conflitantes na vida humana (dimensão religiosa e dimensão educativa), ambas buscam zonas de contato e de perturbação ao capitalismo e as colonialidades ao desestabilizarem modos sobrecodificadores de subjetividades, ecologizando a maneira de conceber a realidade em direção a relações mais justas e sustentáveis entre os seres humanos e destes para com a natureza.

É possível perceber que como territórios de embate ao neoliberalismo, a Umbanda e a EA buscam dialogar lógicas e práticas sócio-culturais de sujeitos (e na Umbanda, particularmente de espíritos) que em seus modos de ser e conceber a realidade contestam a dominação e injustiças socioambientais. Não obstante, observa-se que práticas de EA e também práticas da religião de Umbanda são substancialmente políticas por propiciarem nos sujeitos um engajamento social desperto de um senso crítico que considera as esferas sociais, econômicas, culturais e religiosas do ambiente sem perder de vista a subjetividade dos sujeitos como suas raças, gêneros e sexualidades, na construção de sociedades mais justas e igualitárias.

Por fim, destacamos que a EA pode encontrar sinergia nos valores das práticas umbandistas, percebidos em dimensões como a oralidade, corporeidade, ancestralidade, musicalidade, cooperação, solidariedade e o comunitarismo que potencializam um processo civilizatório democrático. A própria umbanda também pode encontrar forças na EA para arquitetar uma consciência mais ecológica nos praticantes de suas liturgias, visto que em seu cosmo sacralizado reside uma racionalidade que plasma as relações dos seres humanos para com as divindades por meio de elementos, forças e fenômenos da natureza corporificados nos ancestrais africanos - os Orixás.



REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, L. “A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais da umbanda”. **Revista Antropológicas**, vol. 21, n. 1, 2010.

BARCHI, R. “A Educação Ambiental como exercício de poder e resistência”. **Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental**, vol. 17, n. 17, 2013.

CARVALHO, I. C. M. **Educação Ambiental: A formação do sujeito ecológico**. São Paulo: Editora Cortez, 2017.

CASTOR, K. G. **Gira Mundos: a Educação Ambiental no mito e o mito na Educação Ambiental**. Vitória: Editora da UFES, 2018.

CUMINO, A. **História da Umbanda: Uma Religião Brasileira**. São Paulo: Editora Madras, 2015.

FAVARO, J. F. **A relação sociedade/divindades/natureza no templo Espírita de Umbanda Abaçá de Oxalá em Pato Branco-PR: modos plurais de existência** (Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional). Curitiba: UTFPR, 2018.

JARDIM, T. **Umbanda: História, cultura e resistência** (Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Serviço Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.

LAYRARGUES, P. P. “Muito além da natureza: educação ambiental e reprodução social”. *In*: LOUREIRO, C. F. B. (org.). **Pensamento complexo, dialética e Educação Ambiental**. São Paulo: Editora Cortez, 2006.

LOUREIRO, C. F. B. “Contribuições teórico-metodológicas para a educação ambiental com povos tradicionais”. **Revista Ensino, Saúde e Ambiente**, vol. 1, n. 6, 2020.

LOUREIRO, C. F. B. “Educação Ambiental e Movimentos Sociais: reflexões e questões levantadas no GDP”. **Revista Pesquisa em Educação Ambiental**, vol. 3, n. 1, 2008.

LOUREIRO, C. F. B.; LAYRARGUES, P. P. “Ecologia política, justiça e educação ambiental: perspectivas de alianças contra hegemônicas”. **Revista Trabalho, Educação e Saúde**, vol. 11, n. 1, 2013.

MAIA, J. S. S. **Educação Ambiental Crítica e formação de professores**. Curitiba: Editora Appris, 2015.

MARTINS, F. R. “Educação Ambiental e Candomblé: afro religiosidade como consciência ambiental”. **Revista Eletrônica em Ciências da Religião**, vol. 6, n. 12, 2015.

NOGUEIRA, L. C. “As múltiplas influências da umbanda: do continuum mediúnico ao rizoma umbandista”. **Revista Expedições**, vol. 12, n. 1, 2021.

PAYNE, P. *et al.* “Affectivity in environmental education research”. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol. 13, n. 1, 2018.

PINTO, F. **Umbanda Religião Brasileira: guia para leigos e iniciantes**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2020.



RIVAS NETO, F. “Umbanda: religião das várias linguagens”. **Revista de Estudos Afro-Brasileiros**, vol. 1, n. 1, 2020.

ROHDE, B. F. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista** (Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade). Salvador: UFBA, 2011.

TAQUES, R. C. V.; NEUMANN, P.; SOLAK, T. F. C. “Enfrentamentos sociopolíticos e diversidade: uma discussão entre Educação Ambiental Crítica e Teoria Queer”. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, vol. 27, n. 3, 2020.



BOLETIM DE CONJUNTURA (BOCA)

Ano IV | Volume 12 | Nº 34 | Boa Vista | 2022

<http://www.ioles.com.br/boca>

Editor chefe:

Elói Martins Senhoras

Conselho Editorial

Antonio Ozai da Silva, Universidade Estadual de Maringá

Vitor Stuart Gabriel de Pieri, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Charles Pennaforte, Universidade Federal de Pelotas

Elói Martins Senhoras, Universidade Federal de Roraima

Julio Burdman, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Patrícia Nasser de Carvalho, Universidade Federal de Minas Gerais

Conselho Científico

Claudete de Castro Silva Vitte, Universidade Estadual de Campinas

Fabiano de Araújo Moreira, Universidade de São Paulo

Flávia Carolina de Resende Fagundes, Universidade Feevale

Hudson do Vale de Oliveira, Instituto Federal de Roraima

Laodicéia Amorim Weersma, Universidade de Fortaleza

Marcos Antônio Fávaro Martins, Universidade Paulista

Marcos Leandro Mondardo, Universidade Federal da Grande Dourados

Reinaldo Miranda de Sá Teles, Universidade de São Paulo

Rozane Pereira Ignácio, Universidade Estadual de Roraima