

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

SUELLEN MARIA TEIXEIRA

QUEM VEM, QUEM VEM LÁ DE TÃO LONGE...
AS TERRITORIALIDADES DA UMBANDA NA CIDADE DE SÃO PAULO

SÃO PAULO
2024

SUELLEN MARIA TEIXEIRA

QUEM VEM, QUEM VEM LÁ DE TÃO LONGE...
AS TERRITORIALIDADES DA UMBANDA NA CIDADE DE SÃO PAULO

Trabalho de Graduação Integrado (TGI) apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Geografia Humana.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Ramos Hospodar Felipe Valverde

SÃO PAULO
2024

Dedico este trabalho a todos aqueles que levam com seriedade a bandeira de Oxalá Aos meu padrinho que mora em Aruanda. Aos meus companheiros de caminhada e de luta na Umbanda.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiro a Deus/Oxalá, meu amado e querido Pai; ao meu Ori amado: o agradeço e o reverencio; às entidades todas, e às minhas entidades - em particular -, que confiaram a mim (e em mim para) a realização de um trabalho a respeito da religião que é parte da minha vida e da minha história: a Umbanda.

Aos meus pais deste plano, gratidão profunda e eterna por todo amor, amizade, paciência, pelo companheirismo, por embarcarem nos meus planos, ideias e serem meus portos de paz e segurança.

À minha vó materna por todo amor de sempre, pelas palavras... Por tudo!

Ao meu pai do Terreiro, um grande amigo de todas as horas e incentivador.

À minha felina-amiga, companheira de incontáveis anos.

Ao meu orientador que foi muito solícito desde o primeiro contato, quando pedi uma ajuda, por toda a orientação, paciência e por ser o porta-voz dos planos do astral.

Aos meus professores todos. Do ensino infantil à academia.

A todos com quem troquei palavras, ideias, desabafos dentro da universidade: o pessoal das lanchonetes, da impressão, das bibliotecas, das livrarias, nos corredores dos institutos e dentro dos ônibus.

Aos amigos do outro plano: caboclos, boiadeiros e baianos, incentivadores desde sempre. Ao meu padrinho espiritual que me acompanha para mais de uma vida inteira e que SEMPRE acreditou no meu potencial.

Aos amigos deste plano, meus sinceros agradecimentos.

Em especial, agradeço às seguintes amigas:

A quem está comigo desde quando estávamos em lados opostos da sala de aula e que é a maior entusiasta da minha escrita, uma grandiosa amiga e dona do humor mais maravilhoso que tive a sorte de encontrar nesta vida;

A quem está comigo há anos e que esteve em diversos momentos da minha vida – e eu da vida dela – grande amiga, sempre com uma palavra, uma frase encorajadora (“força, que já está acabando” – desde o primeiro ano da universidade);

A quem está comigo há tanto tempo que parece ser até da infância – e não é. Do doce olhar e das doces e emocionantes palavras em cada pequeno-grande momento, uma amiga igualmente grandiosa – agora o reencontro sai;

A quem conheci casualmente em uma fila e que, com a convivência e o passar dos anos, resultou em uma poderosa amizade. *My Dear Friend* é dona das palavras que sempre acertam-me em cheio. Sempre – é impressionante;

À sis-amiga (ou amiga-sis) que me adotou e eu a adotei. Que mora no bairro vizinho - mal nos vemos - mas é sempre uma festa a cada encontro;

A quem chegou, pode se dizer, há bem pouco, mas já é reencontro. Ouviu minhas lamentações, ofereceu ajuda com este trabalho por inúmeras vezes e trouxe importantes lições de vida – aliás, sempre traz. Uma grande amiga que é um presente mega especial vindo do axé;

Presente do axé, também, quem chegou no último dia de aula, da segunda disciplina seguida do ano, para dizer “olá, você não é da biologia?” Veio nos ventos de lansã para mostrar toda sua ternura e gentileza em cada palavra, em cada interação; (Vai Corinthians!)

A quem é minha irmãzinha mais nova, meu amorzinho, desde o primeiro dia que a conheci, a quem tenho profunda admiração e respeito. Estarei mais presente, prometo – outro presente do axé com quem divido o amor pela religião;

A quem sabe que qualquer palavra que eu disser vai ser pouco para expressar toda a importância que ela tem em minha vida. Já era amizade antes de ser uma. Com suas “*águas vindas de outros oceanos*” tornou o início disso tudo muito mais leve. Agradeço por ser e estar presente em todas as horas;

Por fim, registro o meu agradecimento a cada pessoa que passou pela minha vida e deixou algo. Vocês auxiliaram – e muito! – no meu processo de evolução aqui na Terra.

Visto que a Terra é a mãe de tudo o que vive, de tudo o que é, um laço de parentesco une o homem a tudo o que o cerca, às árvores, os animais, até às pedras. A montanha, o vale, a floresta não são simplesmente um quadro, um “exterior”, mesmo que familiar. Eles são o próprio homem. É lá que ele se realiza e se conhece. É deles que provém sua existência. (Dardel, 2015, p.49)

Ô sete, ô sete, ô sete encruzilhada,
Toma conta e presta conta, no romper da madrugada.

Quem manda na mata é Oxóssi
Oxóssi é caçador
Oxóssi é caçador
Ouvi meu pai assobiar
Ele mandou chamar
É na Aruanda ê
É na Aruanda a
Todos os caboclos de Umbanda
É de Aruanda ê

RESUMO

TEIXEIRA, Suellen Maria. **Quem vem, quem vem lá de tão longe... As territorialidades da Umbanda na cidade de São Paulo**, 2024, 94p. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Para dissertar sobre a Umbanda é necessário, antes de tudo, compreender que ela é plural, portanto, antes de geografizá-la, é preciso históri-geografizá-la para compreender que o ideal é falarmos em Umbandas. Apresentar suas gêneses levando em consideração o quando e o onde aconteceram os fatos. Para fins práticos, o termo Umbanda, no singular, será retomado após o fim do primeiro capítulo. Será deste modo porque não haverá necessidade de destacar qualquer especificidade, visto que a maior parte do que será discorrido a partir daqui, compreenderá o todo. Assim, podemos prosseguir com um segundo momento em que o Terreiro, os símbolos, os espaços e territórios sagrados dizem as suas razões de serem e de existirem. O terceiro momento do trabalho subdivide-se em duas partes. A primeira discursa a respeito de uma sequência de acontecimentos a partir de uma inicial notícia, de uma ainda não nomeada Umbanda, registrada em São Paulo - percorre as dificuldades internas, com disputa de poder e de ditames entre as federações umbandistas, e as externas, por parte da polícia, da Igreja Católica e da imprensa da época. E na segunda parte, o trabalho é direcionado para a disputa de um dos territórios da religião: as matas e áreas verdes, o que afeta diretamente na territorialidade da Umbanda. A crescente verticalização da cidade de São Paulo tem promovido uma profunda alteração na paisagem natural. Deste modo, a Umbanda tem perdido uma parte importante de alguns de seus pontos de força para o mercado imobiliário e é preciso refletir sobre isso.

Palavras-chave: Umbanda; Território; Territorialidade; Terreiro; Espaço; Sagrado; Símbolos; Simbólico.

ABSTRACT

TEIXEIRA, Suellen Maria. **Quem vem, quem vem lá de tão longe... The territorialities of Umbanda in the city of São Paulo**, 2024, 94p. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

It's necessary to talk about Umbanda, first of all, to understand that it is a plural religion, therefore, before geographicizing it, it's necessary to historicize-geographicizing it to understand that the ideal is to talk about Umbandas. Present their genesis taking into account "When" and "Where" the events occurred. For practical purposes, the term Umbanda, in the singular, will be resumed after the end of the first chapter. It will be this way because there will be no need to highlight any specificity, since most of what will be discussed from here, will cover the whole. Thus, we can continue with a second moment in which the Terreiro, the symbols, the sacred spaces and sacred territories tell their reasons for being and existing. The third moment of the work is divided into two parts. The first talks about a sequence of events based on an initial piece of news, from a not yet named Umbanda, registered in São Paulo - covering internal difficulties, with a dispute over power and dictates between Umbanda federations and external ones, by the police, the Catholic Church and the press. And in the second part, the work is directed towards the dispute over one of the Umbanda's territories: the woods and green areas, which directly affects the territoriality of Umbanda. The increasing verticalization of the city of São Paulo has promoted a profound change in the natural landscape. In this way, Umbanda has lost an important part of some of its strengths for the property boom/real state market and it is necessary to reflect about this.

Keywords: Umbanda; Territory; Territoriality; Terreiro; Space; Sacred; Symbols; Symbolic.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Tronqueira com as portas fechadas.....	39
Figura 2 – Queima de defumação com o uso do instrumento turíbulo.....	41
Figura 3 – Espaço reservado ao consulente.....	41
Figura 4 – Divisão entre o espaço do consulente e onde ocorre as incorporações..	41
Figura 5 – Exemplo de roupas utilizadas pelos médiuns.....	43
Figura 6 – Ogãs tocando os atabaques. E um homem chacoalhando um <i>adjá</i>	44
Figura 7 – Ferramentas utilizadas pelos médiuns e/ou entidades.....	44
Figura 8 – Médiun incorporado que aplica algum benzimento no assistido.....	46
Figura 9 – Médiun incorporada recebe auxílio de cambonos.....	46
Figura 10 – Médiuns realizando suas obrigações em uma mata com cachoeira.....	50
Figura 11 – Exemplo de uma oferenda para Oxum.....	50
Figura 12 – Exemplo de oferenda para Xangô.....	51
Figura 13 – Exemplo de ritual para consagrar elementos.....	55
Figura 14 – Foto de 2010 da Rua Francisco José da Silva.....	79
Figura 15 – Foto de 2022 da Rua Francisco José da Silva.....	79
Figura 16 – Foto de 2010 da Rua Coronel Quirino Carneiro Rennó.....	80
Figura 17 – Foto de 2022 da Rua Coronel Quirino Carneiro Rennó.....	80

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – De distribuição da religião de Umbanda por declarantes adeptos.....	37
Mapa 2 – BOH próximo à rua Francisco José da Silva.....	82
Mapa 3 – MOD próxima à rua Coronel Quirino Carneiro Rennó.....	82

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UEUB – União Espírita da Umbanda do Brasil

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

FUESP – Federação Umbandista do Estado de São Paulo

LUESP – Liga Umbandista do Estado de São Paulo

SOUESP – Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo

UTEUESP – União das Tendas de Umbanda do Estado de São Paulo

URU – União Regional de Umbanda

UTEUCESP – União das Tendas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo

SOUCESP – Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo

CUNDU – Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda

ABRAINCC – Associação Brasileira de Incorporadoras

FIPE – Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas

RMSP – Região Metropolitana de São Paulo

EMBRAESP – Empresa Brasileira de Estudos do Patrimônio de São Paulo

BOH – Bosque Heterogêneo

MOD – Mata Ombrófila Densa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. LUZ QUE VEIO DE ARUANDA PARA NOS ILUMINAR: A UMBANDA E SUAS RAÍZES MÚLTIPLAS.....	13
1.1 O que é a Umbanda? Definições e identidades territoriais.....	13
1.2 Da expansão para reunião: sincretismos e novas espacialidades.....	32
2. CABOCLO NÃO TEM CAMINHO PARA CAMINHAR: UMBANDA E AS DIMENSÕES DO ESPAÇO E TERRITÓRIOS.....	38
2.1 O valor do simbólico dentro de suas espacialidades.....	38
2.2 As encruzas, as matas e as ervas.....	47
3. PISA NA LINHA DE UMBANDA: A UMBANDA EM SÃO PAULO.....	57
3.1 Percurso histórico: conflitos para sua instalação e permanência.....	57
3.2 Dos sentidos e das ausências: quando a dinâmica urbana atua no acesso à elementos da natureza e aos espaços verdes.....	71
CONCLUSÃO.....	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	87

INTRODUÇÃO

O primeiro pensamento que surge à mente quando o assunto é território da Umbanda recai sobre o Terreiro. E o raciocínio está correto. Tudo começa no Terreiro: assentamentos, manifestações de entidades, o contato com os médiuns e tratamentos são, de fato, o que precede a vivência na Umbanda.

No entanto, este é apenas um aspecto.

A Umbanda possui outros territórios sagrados. As ruas, as matas, as praças, os jardins, as cachoeiras, as pedreiras, as praias, os mares e os cemitérios são alguns deles.

Para o desenvolvimento do assunto deste trabalho é preciso, antes, saber mais sobre a religião: suas origens, suas histórias – o onde e o quando, informações tão significativas para a Geografia – para prosseguir com outro aspecto: entender que falamos sobre Umbandas.

É uma religião plural. Diversas vertentes praticam seus rituais, creem em suas entidades e pensa a Umbanda no seu modo particular. Catolicismo, kardecismo e tradições africanas influenciaram a maioria delas. Ritos dos povos originários e de povos das religiões do oriente, algumas outras. Não à toa, a Umbanda é considerada uma religião sincrética.

No decorrer das páginas, voltaremos o olhar para o Terreiro e tudo o que dele faz parte. Elementos naturais, consagrados, símbolos e espaços são observados neste intervalo do trabalho. No momento seguinte, voltaremos a nossa atenção para fora do Terreiro, com a finalidade de identificar e apresentar os territórios que ultrapassam as fronteiras do Terreiro e formam, os geossímbolos e as territorialidades da Umbanda.

E na parte final do trabalho, as atenções serão direcionadas para São Paulo.

A abordagem começa na esteira da história sem perder o horizonte de interesse: o ‘onde’ e o ‘quando’ geográficos. Os preconceitos, dificuldades, envolvimento políticos e com militares até a recente popularização da Umbanda em redes sociais.

O percurso último irá deparar-se com a sistemática perda de um dos territórios sagrados para a Umbanda (não exclusivo a ela, há de se deixar registrado), as matas e áreas verdes, para os interesses do mercado imobiliário.

1. LUZ QUE VEIO DE ARUANDA PARA NOS ILUMINAR: A UMBANDA E SUAS RAÍZES MÚLTIPLAS

Falar sobre a origem da umbanda pode ser uma tarefa um tanto complexa, afinal: nasceu na primeira metade do século XX ou é originária de práticas de séculos anteriores? Ela é tão somente brasileira ou resultado de várias religiões? A ideia deste capítulo é apresentar as origens das umbandas, exatamente no plural por sabermos não ser apenas uma. Primeiro, trazer a mais conhecida e divulgada e, depois, as ligadas à ancestralidade de povos africanos, povos originários e demais povos. Além dos sincretismos e suas relações com o espaço.

1.1 O que é a Umbanda? Definições e identidades territoriais

Linares, Trindade e Costa (2015) apresentam uma das versões mais conhecidas e divulgadas do que teria sido a origem da religião. A Fundação da Umbanda teria acontecido no Rio de Janeiro, ano de 1908, em uma reunião mediúnica realizada em um centro espírita kardecista onde um jovem, Zélio Fernandino de Moraes, começa a manifestar o espírito de um caboclo.

Com a intensificação de fatos estranhos que acompanharam parte da adolescência de Zélio, após ida médico, sessões de exorcismos e ida a uma curandeira – que afirmou que o jovem teria que trabalhar para a caridade por ter o dom da mediunidade -, o pai, sr. Joaquim Fernandino Costa, um espírita não praticante, acata a sugestão de um amigo e leva o filho à “*recém-fundada Federação Espírita de Niterói*” (idem, p.22), Rio de Janeiro, no dia 15 de novembro de 1908. (Linares, Trindade e Costa, 2015)

Iniciada a sessão logo após sentar-se à mesa onde ocorriam as reuniões, Zélio toma a atitude inesperada de levantar-se e ir buscar uma flor (algo que não pode ocorrer durante uma sessão mediúnica). Ao mesmo tempo, Caboclos e Pretos-Velhos começaram a manifestar em diversos médiuns presentes. Ao retornar à mesa, o médium vidente José de Souza começou a conversar com o espírito manifestado em Zélio. (Linares, Trindade e Costa, 2015)

A partir deste diálogo, o espírito, ao ser indagado sobre seu nome, se autodenomina Caboclo das Sete Encruzilhadas, “*pois para mim não existirão*

caminhos fechados” (2015, p.22) e diz que essa religião irá oferecer espaço para que os “*humildes trabalhadores do espaço*” (idem, p.22) possam revelar mensagens do outro plano.

Decorrida longa conversa entre o médium e o espírito, é revelado que no dia seguinte, na casa de Zélio, irá ocorrer uma reunião para que

qualquer entidade que queira se manifestar, independentemente daquilo que haja sido em vida, todos serão ouvidos (...) levarei daqui uma semente e vou plantá-la nas Neves¹, onde ela se transformará em árvore frondosa. (2015, p.22-23)

Assim, no dia seguinte, no endereço indicado, inicia-se o culto no lugar que ficou conhecido como Tenda Nossa Senhora da Piedade. De início, o nome indicado pelo Caboclo a essa nova religião seria Alabanda. Tempo depois, mudaria para Aumbanda e, no fim, definir-se como Umbanda. Cabe destacar que essa é conhecida como Linha Branca de Umbanda, segundo as palavras de Leal de Souza, jornalista, escritor e dirigente de uma relevante Tenda para uma matéria do Jornal da Umbanda de 1952. (Linares, Trindade e Costa, 2015)

De acordo com essa conjuntura, a religião nasce no Brasil, no Rio de Janeiro, em específico, e com influência espírita.

Trindade (2018) diz que essa nova religião precisava, de início, explicar aos seus adeptos o que ela era e quais as diferenças entre Umbanda, Espiritismo e Macumba. Sobre tudo por causa da “*generalização desses cultos em torno do termo Macumba*” (idem, p.36)

As reuniões ocorriam nos mesmos moldes das sessões espíritas: em torno de uma mesa e formadas pelos espíritos que habitualmente apareciam nas sessões, antes do surgimento da nova religião, além das entidades Caboclos e Pretos-Velhos. (Trindade, 2018)

Zélio e os demais adeptos pertenciam às camadas com poder aquisitivo que os colocava nos “*setores médios da sociedade da época*”. (idem, p.36) Não havia espaço para todos. Ortiz (1991) reforça que “*a religião umbandista nunca foi expressão da classe proletária*”. (p.64)

Brown (1985) cita que “*dos 17 homens retratados numa fotografia oficial dos fundadores e principais líderes da Umbanda, tirada em 1941, meus informantes*

¹ Neves era o bairro onde residência do Zélio estava localizada.

identificaram 15 como brancos e apenas dois como mulatos. Nenhum era negro.”.
(p.11)

Além disso, Brown (1985) pontua que

muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanos e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareciam estáticos e insípidos. (p.11)

No entanto, apesar da aparente satisfação com os ritos das macumbas que ocorriam no Rio de Janeiro, havia algumas ressalvas. Nem todas as práticas eram consideradas positivas por eles.

Brown (1985) explica que esses umbandistas:

consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeira, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes (...) a preocupação com a criação de uma Umbanda desafricanizada, cujas origens foram localizadas nas antigas tradições religiosas do Extremo Oriente e do Oriente Próximo, e cujas conexões com a África foram minimizadas ao máximo. (p.11)

Na mesma direção, Trindade (2018) diz que

este grupo se apropriou do ritual da Macumba deu-lhe uma nova estrutura, e articulando um novo discurso, iniciou ao processo conhecido como “legitimação da Umbanda”. Os terreiros de Umbanda passaram a expressar as preferências e aversões do grupo, fato que se refletiu no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941, onde havia uma nítida preocupação com a criação de uma Umbanda desafricanizada (...). (p.37).

Havia interesse em apagar qualquer elemento que tivesse alguma ligação com o que eles consideravam, de acordo com Brown (1985), uma África “primitiva” e “bárbara” (p.11)

Desde o início desta Umbanda, percebe-se uma *“ênfase fortemente moral nas formas benevolentes de caridade, e na missão da Umbanda de resgatar as*

classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria (Quimbanda)” (idem, p.12)

Nota-se, ainda, um esforço em tornar a Umbanda um reflexo dos “valores, (d)o racismo e (d)as preocupações sociais e políticas da classe média” (2018, p.12) que a criou. Ortiz (1999) complementa:

desde o dia de seu nascimento a Umbanda é o resultado de um movimento dialético de embranquecimento e de empretecimento; neste sentido, a participação de uma liderança egressa das classes médias foi decisiva. (p.64)

Concone (1987) explica melhor o que seriam esses dois movimentos, o do embranquecimento, por ela intitulado branqueamento e do empretecimento, que ela nomeia como de negritude, assim, em relação ao primeiro movimento:

(“branqueamento”) insistiria no “depuramento” das características “primitivas” da Umbanda de influência negra mais marcante; no mesmo sentido, insiste também em vincular a Umbanda primeiro ao contexto de outras religiões “melhor aceitas” e “respeitadas” pelo sistema, como é o caso do cristianismo e, segundo vinculá-la a formas de pensamento, elaboradas mais ao “gosto ocidental”, como seria o caso do kardecismo. Relacionada muito de perto a esta, podemos encontrar uma tendência calcada nos mesmos princípios que é a de apelar para o “orientalismo”. (p.26)

No trecho anterior, Concone (1987) explicita de que modo essa Umbanda procura se estabelecer com o sentido de parecer mais adequada à demanda da classe que a criou e, quanto ao segundo movimento:

(“negritude”), insiste na origem africana, se orgulha dela, mas num movimento necessário de autovalorização, sublinha antiguidade da Umbanda, mais velha que todas as religiões “no espírito dos homens embora não na forma”. (p.26)

O segundo movimento valoriza a origem africana no sentido de querer se denominar a mais antiga que as demais. O tempo entra como fator que legitima essa Umbanda.

Concone (1987) surge com um terceiro movimento que ela opta por apenas citar por haver imprecisão na sua composição. Neste,

a tendência de supervalorizar o elemento indígena que poderia em alguns casos responder a uma dupla solicitação: marcar o caráter brasileiro da religião e negar vinculações muito estreitas com o elemento negro, em

termo de origens. Entretanto, esta tendência é mais ambígua e difícil de precisar, pois nas “Umbandas negras” (entenda-se esta colocação apenas como uma fórmula simplificadora) o caboclo (isto é, o índio) tem uma importância enorme, mas é com frequência visto como negro: existe uma certa aproximação entre alguns orixás africanos e índios brasileiros (esses fariam parte, por exemplo, das linhas de Xangô ou Oxóssi) e neste processo de aproximação acabam sendo assimilados a pretos. (p.27)

O trecho precedente confirma e nega a influência indígena. Consta neste trabalho por ser uma visão da autora, porém, como afirmam Simas e Rufino (2018) “*nas bandas de cá baixam santos que a África não viu*” (p.9)

Por falar em África, o título do capítulo faz alusão a um lugar que remete ao continente e atende pelo nome Aruanda.

E aqui inicia-se um novo olhar sobre a religião.

Aruanda, segundo a etnolinguísta Yeda Pessoa de Castro (2022), seria uma versão mítica da Luanda, capital de Angola. E a história explica de que contexto ela teria surgido.

Durante o período em que habitantes de vários países africanos viveram na condição de escravizados, por meio de negociações, milhares destas pessoas foram enviadas para o Brasil. O Reino do Congo e Portugal possuíam forte vínculo comercial. (Mc Elroi, 2007, p.128).

No entanto, próximo ao fim do século XVI, com o enfraquecimento deste reino, o mercado de traficantes passa a se concentrar em Luanda, em específico, em regiões de povos falantes de kimbundo e de kikongo, e o porto da capital alça uma posição de destaque e torna-se a principal fonte deste tipo de comércio. (Castro, 2022, p. 50).

Parte das tradições destes povos chega ao Brasil e encontra-se presente em nas práticas, costumes e ritos. Quando o cântico que nomeia este capítulo faz alusão a este lugar, Castro (2002) diz que se refere a um local “*distante do outro lado do mar, morada de todos os ancestrais*” (p.50).

Nei Lopes, em sua Enciclopédia Brasileira de Diáspora Africana, define Aruanda como:

Morada mítica dos orixás e entidades superiores da umbanda. Segundo Edison Carneiro² (...) é a forma pela qual parte da memória coletiva do negro brasileiro teria conservado a reminiscência de São Paulo de Luanda,

² Ensaísta, etnólogo, folclorista e pesquisador soteropolitano, considerado um especialista em temas afro-brasileiros.

capital de Angola, cidade que, de forma utópica, simbólica e abrangente, ganhou o significado de “pátria distante, paraíso da liberdade perdida, terra da promessa” (p.145)

Para Ortiz (1999, p.69), Aruanda é a morada dos espíritos de luz, local do mundo sagrado dos deuses, onde os espíritos habitam e que, por meio de processo de transe, atravessam rumo ao mundo profano³ dos homens.

A partir deste solo sagrado que é Aruanda, adentramos em uma das bases que explica como a religião de Umbanda antecede 1908.

Barbosa (2008) indica que nos anos 1840 e 1850 os jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo a existência de reuniões (ou pagodes⁴) *“de reunião de pretos (nomes dos negros de então), com a finalidade de praticar a religião”* (p.8) – e que eram dissolvidas por representantes da polícia tão logo eram descobertas ou passassem por denúncia. (idem, p.8)

No decorrer de 1850, houve uma divisão em dois segmentos, um deles, o Candombe ou Candomblé e o outro, a Macumba ou Imbanda. Em 1953, a ‘Nbandla⁵ bantu aparece como uma subdivisão de religiões ou ritos de origem afro-brasileiras. (Barbosa, 2008, p.8)

De origem bantu, o termo macumba significaria “dança de tambores muito poderosa” e, continua Barbosa (2008), *“tratava-se, portanto (...) de uma dança mágica, mística ou religiosa ao som de tambores, que as autoridades instituídas não desejavam preservar”*. (idem, p.8)

Simas e Rufino (2018) trazem outra tradução: *“a expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo kumba: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas”*. (p.5)

A partir dos dizeres dos praticantes mais antigos, Barbosa (2008) explica que *“é possível reconstituir algo – mas não o suficiente – da diferença entre as “bandas” existentes nas religiões afro-brasileiras(...)”* (p.8) no período que compreende os anos de 1780-1850. Assim, ele classifica como três os “contextos das construções religiosas” (p.8) presentes naquela época: o indígena, o europeu e os afro-indígena.

³ Sobre o sagrado e o profano, veremos com mais detalhes no decorrer do trabalho.

⁴ Nome atribuído pelas forças policiais.

⁵ De origem banta, a palavra ‘Nbanla significa “a congregação mais antiga”.

O primeiro refere-se às populações nativas que habitavam os interiores das matas. O segundo composto por localidades captadas dos nativos pelos colonizadores, geralmente aldeias estabelecidas nos litorais, e que eram transformados em vilas, fazendas, cidades e missões. E o terceiro refere-se ao ambiente de encontro dos povos vindos da África e dos indígenas que eram submetidos ao trabalho forçado, sejam nos locais onde a mão de obra deles era explorada, sejam para os locais onde eles iam ao fugir das fazendas. (Barbosa, 2018)

Diante destes cenários e espaços, a troca de experiências, vivências, culturas, religiões e crenças formaram um ambiente ideal para que o sincretismo surgisse. O encontro entre as diversidades promoveu várias umbandas. Simas (2022) diz que *“são dezenas de versões sobre a criação da religião, reivindicação de origens, maneiras as mais diversas de organizar as giras⁶, cantar os pontos, vestir as entidades, realizar oferendas, tocar tambor etc.”* (p.7-8)

Porém, existem adeptos que não consideram a Umbanda uma religião.

D´Arruda (2015), nesta direção, aponta que

alguns umbandistas contestam que seja *uma religião*. Argumentam que religião tem cânones e a umbanda tem fundamentos e preceitos – que (...) podem variar, ou não serem conhecidos ou lembrados. Acrescentam, às vezes, que umbandistas, não raro, frequentam igreja (...) e eventualmente outros locais de culto, o que lhes sugere uma fluidez não consistente com o conceito de religião. (p.12)

O que faz a Umbanda diferente é que ela se confunde com alguns elementos de outras religiões. Segundo D´Arruda (2015),

embora seja incontestável essa fluidez, parece-me que (...) mede a umbanda de com vara diferente de outras religiões. Consideremos, por exemplo, a profunda ligação entre a maioria dos praticantes do Candomblé e a Igreja Católica, pelo menos no aspecto litúrgico e público desta, sem que por isso deixem de serem candomblecistas. (p.12)

Na Umbanda é comum, por exemplo, associar os santos da Igreja Católica aos Orixás. Segundo Saraceni (2012), estes são tratados de modos diferentes nos cultos africanos e na Umbanda. Para ele, os primeiros cultuam o Orixá ao passo que o segundo trabalha com os Orixás.

⁶ É toda a ritualística/sessão/reunião onde os espíritos incorporam nos médiuns.

Em consonância com o sincretismo, Lima (1997) designa a Umbanda como

um complexo de crenças e ritos de raízes africanas, fruto da interação entre as culturas negras, ameríndias e europeias. Trata-se de um movimento religioso, ainda em fase de formação e expansão, mais expressivo nas zonas urbanas do que nas rurais (mas isso do ponto de vista quantitativo de fiéis, talvez por mera função da densidade demográfica urbana); como fenômeno social, estende-se a todos o território brasileiro, penetrando as diversas classes sociais, fazendo adeptos entre ricos e pobres. (p.17-18)

Por outro lado, Concone (1987) ressalta que *“tentar caracterizar Umbanda é um trabalho ingrato, escorregadio e difícil. Na verdade, qualquer tentativa de caracterização absoluta está fadada, de antemão, ao insucesso.”* (p.65) Ao restringir a uma definição ignora-se a pluralidade de manifestações e vertentes que surgiram ao longo dos anos.

Cerrar uma designação não vai conseguir compreender as especificidades de cada Umbanda, as suas múltiplas influências e diversidades. Em outras palavras: haverá prejuízo de algum modo.

Ao longo do tempo, a Umbanda passou a ter características mais regionais, com particularidades e características pontuais, do que universais - tal como ocorre em religiões com regras, comportamentos e práticas que não alteram independentemente de onde ela esteja estabelecida, como acontece no catolicismo, por exemplo.

No blog “Registros de Umbanda”, escrito pelo pesquisador Renato Guimarães⁷ (2012), consta algumas destas manifestações sincréticas da Umbanda. A saber: *Umbanda Branca e Demanda; Umbanda Kardecista; Umbanda Mirim, Umbanda Popular; Umbanda Omolocô; Umbanda Almas e Angola, Umbandomblé; Umbanda Eclética Maior; Umbanda Guaracyana; Umbanda dos Sete Raios e Umbanda Sagrada.*

Para fins práticos, este trabalho irá se propor apresentar essas Umbandas com um acréscimo de detalhes.

A primeira, *Umbanda Branca e Demanda*, é a fundada por Zélio e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, conforme discorrido no início deste trabalho.

Além de Alabanda, ela também possui os seguintes nomes: *“Linha Branca de Umbanda e Demanda; Umbanda Tradicional; Umbanda de Mesa Branca; Umbanda*

⁷ Renato Henrique Guimarães Dias utiliza apenas “Renato Guimarães” no blog citado, assim, este trabalho irá referir-se a ele deste modo.

de *Cáritas ou Umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas*”. (Guimarães, 2012)
 Iniciada na Tenda Nossa Senhora da Piedade, essa Umbanda faz o uso de algumas práticas comuns às sessões espíritas e alguns livros comuns ao Espiritismo para fundamentar sua doutrina. (Guimarães, 2012)

No caso da *Umbanda Kardecista*, ela se difere da anterior por ter sua origem a partir das giras que aconteciam nos centros espíritas⁸. *Umbanda de Mesa Branca; Umbanda Branca ou Umbanda de Cáritas* são os outros nomes desta mesma vertente que, também, faz uso dos livros decodificados por Allan Kardec, em específico, o pentateuco espírita – aqui na ordem de lançamento das obras: “*O Livro dos Espíritos*”; “*Livro dos Médiuns*”; “*Evangelho Segundo o Espiritismo*”; “*O Céu e o Inferno*” e “*A Gênese*”. (Guimarães, 2012)

Quanto à *Umbanda Mirim*, Guimarães (2012) diz que ela é conhecida como *Aumbandã; Escola da Vida; Umbanda Branca; Umbanda de Mesa Branca ou Umbanda de Cáritas*. Surgiu no Rio de Janeiro, no ano de 1924, por intermédio do Caboclo Mirim e o médium Benjamin Gonçalves Figueiredo na Tenda Espírita Mirim⁹.

O Primado de Umbanda é uma ramificação desta Umbanda. Segundo o endereço eletrônico do Primado, há uma breve explicação da origem desta linha:

A fundação do Primado de Umbanda ocorreu na Cidade do Rio de Janeiro - Brasil onde tem sede, em 05 de outubro de 1952, como uma Organização Federativa Nacional de caráter religioso e iniciático, sem fins lucrativos, tendo por finalidade estimular o estudo da religião de Umbanda e a difusão e defesa dos seus reais ensinamentos, dar formação sacerdotal e iniciática aos Comandantes Chefes de Terreiro das Instituições Federadas e Simpatizantes do Primado de Umbanda, bem como, divulgar estudos e pesquisas atinentes a Tradição Umbandista. O Primado de Umbanda foi ideado pelo Caboclo Mirim e posto em prática pelo seu aparelho o saudoso médium C.C.T Srº Benjamim Gonçalves Figueiredo, o maior propagador e defensor da Umbanda no Brasil, que introduziu pela primeira vez a Escola de Formação Iniciática do 1º ao 7º Grau, usando a terminologia da língua “Nheêngatú” da nossa Raça Raiz - a Raça Tupy - para identificar os respectivos graus de evolução espiritual, resgatando assim através da Escola do Primado de Umbanda os fundamentos esotéricos da Grande Lei de Umbanda.

⁸ E por não conservar sincretismos com os orixás e nem santos católicos. De acordo com suas características, pode ter sido uma divisão da Umbanda Branca e Demanda, nascida no Rio de Janeiro. Não foi possível encontrar maiores detalhes nesta direção.

⁹ Fonte: *site* da Tenda Espírita Mirim.

A menção à língua “Nheêngatú” (ou Nheengatu - grafia amplamente utilizada pelo professor doutor Eduardo Navarro¹⁰), também conhecida como Tupi Moderno, demonstra as influências presentes nesta vertente e que passam pela ancestralidade nativa. Uma particularidade: os orixás que eles cultuam não são similares aos Orixás cultuados nas tradições africanas. Os livros que eles utilizam como doutrinários também são alguns dos presentes no Espiritismo. (Guimarães, 2012)

A próxima tradição, tal como a *Branca e Demanda*, já foi abordada neste trabalho. Ela é conhecida por *Umbanda Popular*, *Umbanda Cruzada* ou *Umbanda Mística*. Guimarães (2012) diz que:

É uma das mais antigas vertentes, fruto da umbandização de antigas casas de Macumbas, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. É a vertente mais aberta a novidades, podendo ser comparada, guardada as devidas proporções, com o que alguns estudiosos da religião identificam como uma característica própria da religiosidade das grandes cidades do mundo ocidental na atualidade, onde os indivíduos escolhem, como se estivessem em um supermercado, e adotam as práticas místicas e religiosas que mais lhe convêm, podendo, inclusive, associar aquelas de duas ou mais religiões.

Diferente da vertente anterior, que procurou afastar-se da influência dos santos existentes no catolicismo, a Popular intensifica a associação destes santos com os Orixás assim como as práticas de religiões afro e demais costumes adotados pelos brasileiros tais como: “*rezas, benzimentos, simpatias, usos de cristais, incensos, patuás e ervas para o preparo de banhos de purificação e chás medicinais*”. (Guimarães, 2012). Não possui algum livro como amparo doutrinário.

Conhecida como *Umbanda Traçada*, a *Umbanda Omolocô* (ou *Omolokô*) mantém aproximações com as tradições africanas e o Candomblé. Os primeiros registros indicam que o Rio de Janeiro foi o berço desta nova vertente. (Guimarães, 2012)

Tancredo da Silva Pinto, conhecido como Tata Tancredo, Tata Ti Inkice e/ou Papa Negro da Umbanda, foi quem organizou o culto Omolocô e, além disso, foi “o responsável direto pela reunião dos adeptos dos cultos afro-brasileiros em

¹⁰ Professor doutor Eduardo de Almeida Navarro possui experiência no ensino e na pesquisa do Tupi Antigo, da Língua Geral Amazônica colonial, do Nheengatu e da literatura do Brasil colonial. Fonte: <https://dlim.fflch.usp.br/eduardo-de-almeida-navarro>. Acesso em: 26 dez 2023.

Federações Umbandistas para defender o seu direito de ter e cultivar uma religião afro-brasileira” (Da Silva, 2018).

Nesta época, década de 40, estava em evidência a Umbanda de Zélio, mais espírita, embranquecida, de classe média, afastada das tradições africanas e que, apesar de ter um caráter mais nacionalista, sofreu com a repressão do governo Getúlio Vargas (1930-1945). Terreiros foram invadidos, destruídos e tiveram seus objetos confiscados. (Da Silva, 2016; Bahia e Nogueira, 2018; Brown, 1985)

No entanto, Zélio de Moraes entra para política e torna-se um vereador. Os fundadores, inclusive o próprio Zélio, e primeiros líderes da religião eram simpáticos às ideias e propostas de Vargas. Alguns umbandistas da época – mas não apenas eles - acreditavam que o presidente não apenas era simpático à Umbanda, mas também frequentava um Terreiro. Não acreditavam que as restrições eram advindas dele e sim que a repressão era resultado de governos anteriores. A União Espírita da Umbanda do Brasil¹¹ (UEUB) e demais federações umbandistas surgem neste período, como um meio de proteção contra essa repressão, mas, também, como forma de procurar afastar a influência afro presente na religião. (Brown, 1985; Guimarães, 2009)

A primeira das três federações que *“defendiam uma forma de Umbanda de orientação africana”* (Brown, 1985, p.23) sob o nome Federação Espírita Umbandista foi coordenada por Tata Tancredo. Criada no início dos anos 50, essa federação defendia uma postura mais popular da Umbanda de modo a acolher as camadas menos favorecidas que foram deixadas de lado pela postura vigente na Umbanda Branca, difundida por Zélio e, também, pela Mirim, de Benjamim Figueiredo. (Brown, 1985)

O título mais comum ao líder da Umbanda é Pai ou Mãe de Santo. No caso do culto de omelokô, nota-se uma diferença. Da Silva (2016) aponta que *“apesar de ter ficado famoso pelo grau sacerdotal “Tata” (pai), utilizado nos Candomblés Angola para designar o Sacerdote, Tancredo (...), na hierarquia da Umbanda Omelokô, era tratado por Babalaô (do Yorùbá, Babaláwo).”* (p.9)

Para Tata Tancredo, continua Da Silva (2016),

“a Umbanda é africana, é um patrimônio da raça negra”. Esse viés africanista da Umbanda pode ser visto em uma de suas afirmações:

¹¹ Primeira Federação de Umbanda. (Brown, 1985) Nasce no Rio de Janeiro.

“Terreiro de Umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos Terreiro de Umbanda.”¹²(p.9)

Bahia e Nogueira (2018) reforçam que, na concepção de Tata, o berço da Umbanda seria no continente africano, com o povo Luanda/Quiôco, na porção sul de Angola em específico. (Weber, 2011b) Neste período da década de 1950, duas concepções de Umbanda estavam em disputa: a Branca e Demanda e a Omolocô.

Chamamos atenção que, naquela conjuntura, havia, concomitantemente a essa disputa, uma importante articulação de questões étnico-raciais em diferentes espaços por onde circulavam personagens da religião afro-brasileira e do cenário musical, fundamentais para expressar identidades que refletiam em que medida ser negro poderia ser algo mais próximo a uma identidade brasileira mais sincrética ou mais africana. (Bahia e Nogueira, 2018, p.54)

O cenário musical entra neste contexto porque, com o fim da abolição, a vida em comum era compartilhada de dois modos: na forma de *“grupos carnavalescos e, posteriormente, (...) escolas de samba e também (...) sociedades religiosas, na forma de terreiros de umbanda ou casas de candomblé.”* (idem, 2018, p.55)

Simas (2022) complementa: *“além de líder religioso, Tancredo foi músico e compositor”*. (p. 143) Os direitos autorais de uma canção composta por ele e outro sambista o auxiliou na fundação e manutenção da confederação umbandista criada por ele. (Simas, 2022)

A Umbanda defendida por esses Terreiros da Confederação Umbandista do Brasil eram a que carregava em seus ritos as tradições advindas das influências africanas – diferente de Zélio (Simas, 2022)

Caio de Omulu (2002) diz que no

aspecto esotérico do movimento umbandista (...), o Omolocô passa a se constituir numa interseção clara entre o que vulgarmente se chama de Candomblé e a Umbanda. O Candomblé, neste caso específico de interpretação, está citado como a mais forte representação religiosa dos Cultos Afrobrasileiros ou os rituais de nação africana (Tradição Yorubá ou Nagô), e a Umbanda como (um)a religião brasileira. (p.33)

¹² Na Umbanda Branca e Demanda, na Umbanda Kardecista e na Umbanda Mirim não há uso de tambores (atabaque), por exemplo. A Umbanda Popular, sim.

Em suas publicações, Tata Tancredo procura reforçar a Umbanda como uma herdeira das tradições africanas, da ancestralidade africana.

Há uso de livros como principais fontes doutrinárias. Segundo Guimarães (2012), são eles:

“A origem de Umbanda”; “As mirongas da Umbanda”; “Cabala Umbandista”; “Camba de Umbanda”; “Doutrina e ritual de Umbanda”; “Fundamentos da Umbanda”; “Impressionantes cerimônias da Umbanda”; “Tecnologia ocultista de Umbanda no Brasil”; e “Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros”.

Outra Umbanda igualmente conhecida como *Traçada, é a Almas e Angola ou de Almas e Angola*. (Guimarães, 2012; Weber, 2011a)

Diferente dos demais segmentos de Umbanda, que nasceram e cresceram no Rio de Janeiro, exceto a *Popular* que começou sua expansão na região sudeste – sem uma definição da região exata, a Umbanda de Almas e Angola teria, também, surgido no Rio de Janeiro, na década de 1930, mas difundida em Florianópolis, por Pai Luiz D`Ângelo e, atualmente, muito praticada no estado de Santa Catarina, região sul do país. (Weber, 2012; Crispim, 2022)

Delatorre (2019) acrescenta “a maior parte de seus numerosos templos - chamados terreiros, centros e casas - está localizada em Florianópolis e cidades vizinhas”. (p.221) Há, ainda, as sessões que ocorrem nas casas dos médiuns, algo não aceito pelos responsáveis por centros pois poderia haver uma certa ausência de domínio sobre quem poderia “baixar” nestas pessoas. Delatorre (2019) reafirma que “empiricamente, entretanto, as sessões em casa constituem a religiosidade e a história de Almas e Angola tanto quanto aquilo que é vivido nos terreiros.” (p.221)

Martins (2011) diz que para

pesquisar o Ritual de Almas e Angola é imprescindível conhecer a história da Umbanda tradicional. Uma história contendo informações necessárias para perceber a amplitude e a grandeza dessa religião que hoje resgata fortes características africanas e que congrega em suas atividades internas o culto à ancestralidade. (p.19)

De cunho mais africanista, “*fala-se de uma Almas e Angola mais “esotérica” seguindo algumas tendências já presentes em algumas ramificações da Umbanda praticada hoje no Rio de Janeiro e em São Paulo*” (Weber, 2011a, p.1-2)

Dias e Rossetti (2017) complementam

na Umbanda de Almas e Angola existem as feitura no santo, o roncó¹³, há sacrifícios de animais e a catulagem¹⁴. Carrega o substantivo umbanda, pois, além disso, também trabalha com caboclos, pretos-velhos e outras entidades que geralmente se trabalha num templo ou terreiro de umbanda. (p.20)

De 1940 a 1960, houve reiteradas tentativas de reunião e unificação dos Terreiros situados no Rio de Janeiro. Apesar disso, reforça Martins (2011) alguns não eram

vinculados à União Espírita de Umbanda do Brasil principalmente por discordarem das normativas propostas pela federação e por se tratarem de atividades “isoladas”. Esses Terreiros, mesmo não federados, realizavam suas práticas Ritualísticas sob a denominação de Umbanda, a exemplo da Tenda Espírita Fé, Esperança e Caridade de Pai Luiz D’Ângelo, praticante do segmento Umbanda de Almas e Angola. (p.22)

Diante da dificuldade de centralizar a história da Umbanda, Martins (2011) continua:

Falar sobre Umbanda não é tarefa fácil, principalmente na questão voltada ao seu surgimento. A Umbanda na realidade é um verdadeiro mosaico envolvendo práticas diferenciadas e presentes em todo o território nacional. Essa pluralidade deve-se principalmente à abertura indistinta de Rituais, possibilitando a todos que a praticam, deixarem um pouco de si e levarem consigo muito daquilo que a religião, hoje secular, tem a oferecer. (p.22)

A linha de Almas e Angola é resultado de costumes e ações que envolvem vários rituais e “*consegue associar em suas práticas internas a magia dos Orixás africanos e o culto à ancestralidade*” (Martins, 2011, p.23) com influências do Candomblé, da Cabula e mesmo a Umbanda Branca e Demanda. (Weber, 2010)

Essa Umbanda não trabalha com livros doutrinários.

Definida assim como as duas últimas como Umbanda Traçada, *Umbandomblé* essa seria uma versão híbrida de Umbanda com Candomblé.

Nei Lopes (2011), define “Umbandomblé” como “*termo pejorativo usado para designar os terreiros pouco ortodoxos da tradição dos orixás. De Umbanda + Candomblé.*” (p.1423)

Guimarães (2012) o classifica como

¹³ Dias e Rossetti (2017) explicam que roncó é o outro nome de camarinha, local onde o iniciado se concentra e se isola “*para fazer a obrigação de feitura dos santos*”. (p.20)

¹⁴ É o ato de raspar a cabeça e realizar a pintura corporal, ritos obrigatórios aos filhos de santo que entram para o Terreiro. (Dias e Rosseti, 2017)

(...) fruto da umbandização de antigas casas de Candomblé, notadamente as de Candomblé de Caboclo, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. Em alguns casos, o mesmo pai-de-santo (ou mãe-de-santo) celebra tanto as giras de Umbanda quanto o culto do Candomblé, porém em sessões diferenciadas por dias e horários.

Beloti (2004) acrescenta:

muitos pesquisadores fazem referência ao “umbandomblé”, terreiros de candomblé que também trabalham com pretos velhos ou caboclos, ou, ao contrário, terreiros de umbanda onde o pai de santo “fez cabeça” no candomblé. (p.97)

Dias e Rosseti (2017) aprofundam um pouco mais sobre o que seria essa vertente:

(...) os adeptos seguem os princípios da Umbanda baseados na prestação de auxílio espiritual e na prática da caridade, bem como no culto aos orixás e aos fundamentos do Candomblé. O que pode vir a assustar aos leigos é que nessa condição de Umbanda há o sacrifício de animais, as obrigações de feitura, o recolhimento do filho de santo ao roncô e saída de santo¹⁵. (p.21)

De um modo geral, para as outras correntes de Umbanda, há um desconforto quanto ao Umbandomblé, pois nem os umbandistas e tanto menos os candomblecistas gostam desta hibridização.

A respeito da *Umbanda Eclética Maior*, seu criador possui uma história que convém dedicar algumas palavras a respeito – para melhor compreensão desta vertente¹⁶.

Conforme descreve o site da instituição, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal., desde a infância, Oceano de Sá estudou em colégio católico e, posteriormente, pertenceu à Ordem dos Franciscanos. Ele sai para dedicar-se à vida militar. Torna-se aviador, piloto particular de Getúlio Vargas, até chegar ao cargo de coronel. Após um acidente derivado de uma aula de voo que ele ministrava, a vida e o nome dele passam por uma alteração, daquele evento em

¹⁵ Rito realizado em frete ao público onde o recém iniciado, devidamente trajado com as roupas do “santo” dele, após um período de dança e saudação, entra em transe. Tal como ocorrem em festas, após o evento, os presentes se alimentam da comida preparada de acordo com a linha da entidade que irá incorporar naquele dia. (Dias e Rossetti, 2017)

¹⁶ Também chamada “linha de trabalho”. Porém, para evitar confusões, toda vez que aparecer a palavra “trabalho” no texto, ela estará relacionada à execução desta obra.

diante, Oceano transforma-se em Mestre Yokaanam. Funda uma fraternidade espiritualista no Rio de Janeiro e, posteriormente, a Cidade Eclética em Santo Antônio do Descoberto, Goiás.

No site da instituição¹⁷, diz que “(...) Yokaanam objetivava impulsionar a moral cristã, restaurar o cristianismo primitivo e unificar as religiões (...)”.

A ritualística desta religião envolve, em momentos e dias separados, atividades com a Umbanda, com o Kardecismo e com o Catolicismo. Utiliza-se dos seguintes livros doutrinários, em ordem alfabética: *“Artemidoro: o apóstolo”*; *“A vida de Jesus ditada por ele mesmo”*; *“Entre apupos e homenagens”*; *“Evangelho de Umbanda Eclética”*; *“Manual do instrutor eclético universal”*; *“O Cristianismo reúne e não divide”*; *“Onde estamos e para onde vamos”*; *“Princípios fundamentais da Doutrina Eclética”*; *“Roteiro fundamental do verdadeiro cristão”*; *“Santa Cecília: Sua vida heroica e seu martírio”* e *“Yokaanam fala à posteridade”*. (Nunes, 2011; Vilela, 2015)

Diferente das demais, a Umbanda Guaracyana surge em São Paulo.

Por meio do Caboclo Guaracy e do médium Carlos Buby - como é conhecido Sebastião Gomes de Souza, o responsável pela criação do Templo Guaracy do Brasil -, surge essa vertente que também se intitula uma filosofia. Tal como o criador da Umbanda Eclética Maior, Buby era da Igreja Católica. Após ida a um Terreiro, e a indicação que era um médium, começa a trabalhar por lá e logo é orientado a abrir seu próprio Terreiro. Assim, na década de 1970, nasce o que viria a ser tempo depois o Templo Guaracy¹⁸.

Apesar da raiz do fundador, não há qualquer alusão aos santos católicos e quanto aos orixás, eles ganharam uma interpretação diferente das práticas dos cultos africanos¹⁹ – e não possui livros doutrinários, apesar de Buby ter produzido os livros *“Gotas de Vida”* e *“Filosofia Guaracyana”*. (Guimarães, 2012)

Fundada no Rio de Janeiro, década de 1970, a Umbanda Sete Raios, foi desenvolvida pelo médium baiano Ney Nery dos Reis e por Israel Cysneiros. (Guimarães, 2012)

Ney Nery, acostumado desde cedo aos ritos de Candomblé, ao chegar ao Rio de Janeiro e deparar-se com uma gira de Umbanda, encanta-se com toda a

¹⁷ Fraternidade Eclética Espiritualista Universal.

¹⁸ Fonte: reportagem da Revista Época do ano de 2009 e site do Templo Guaracy.

¹⁹ São ligados os elementos terra, fogo, água e ar e aos pontos cardeais. (Guimarães, 2012)

ritualística. Entra para a religião em 1960 e torna-se sacerdote na década seguinte, assumindo novo nome: Omolubá. Com Israel, tornam-se responsáveis pela edição de uma revista que aborda a religião de Umbanda e autores de livros relativos à Umbanda. (Omolubá, 2014)

Dos livros e periódicos que norteiam esta vertente, tem-se: “Fundamentos de Umbanda: revelação religiosa”; “Almas e Orixás na Umbanda”; “Orixás, mitos e a religião na vida contemporânea”; “Magia de Umbanda: instruções religiosas”; “ABC da Umbanda: única religião nascida no Brasil”; “Tranca Ruas das Almas: do real ao sobrenatural”; “Maria Molambo: na sombra e na luz”; “Pérolas espirituais para o seu renascer”; “Manual prático de jogos de búzios” (este escrito com Fernandes Portugal Filho); “Umbanda, poder e magia: chave da doutrina” (escrito por Israel Cysneiros); os periódicos “Cadernos de Umbanda” e “Revista Seleções de Umbanda”. (Guimarães, 2012)

Por fim, a *Umbanda Sagrada*. Criada em São Paulo, nos anos 1990, por Pai Benedito de Aruanda e seu médium, Rubens Saraceni, é uma vertente que criou a expressão Teologia de Umbanda. (Neiva, 2015; Saraceni, 2013) Iniciou sua caminhada no espiritismo e depois tornou-se um sacerdote da Umbanda fundada por ele.²⁰

Desenvolveu o Colégio de Umbanda Sagrada “Pai Benedito de Aruanda”, na zona leste paulistana²¹, responsável proporcionar a “*formação teológica, sacerdotal e magística dos médiuns*” (Neiva, 2015; Saraceni, 2013, p.13) - atualmente fechado -, e foi o idealizador do Instituto Cultural Colégio Tradição de Magia Divina, atual Colégio Tradição de Magia Divina (site Colégio de Magia; Guimarães, 2012)

Vertente que aceita cultuar santos, aceita orixá como manifestação divina que ocorreu em períodos diversos, e que estariam “*agrupados como casais em tronos divinos*” (Guimarães, 2012) e, além disso, utiliza cristal, acredita em magos (magista) e em anjos e guardiões²².

Saraceni, por meio da psicografia²³, dedicou uma extensa bibliografia especializada que fundamenta a doutrina, entre os livros publicados, tem-se: “Fundamentos Doutrinários de Umbanda”; “Códigos de Umbanda”; “Umbanda

²⁰ Fonte: site Colégio de Magia, “Rubens Saraceni e a Magia Divina”

²¹ Fonte: Leonardo Neiva para o Caderno Cotidiano. Folha de São Paulo, em março de 2015.

²² Fonte: entrevista para Samuel Souza, no programa Consciência Próspera.

²³ “*Dos Mestres da Luz, Guias de Lei e de Umbanda.*” Fonte: site Colégio de Magia.

Sagrada: Religião, Ciência, Magia e Mistérios”; “Manual Doutrinário, Ritualístico e Comportamental Umbandista”; “Os Guardiões da Lei Divina, a Jornada de um Mago”, entre outros.

Por fim, convém mencionar a Umbanda denominada Esotérica. Guimarães (2012) diz:

seu nome é uma contração da antiga expressão Umbanda Cruzada Esotérica, pois agrupa as Umbandas Cruzadas que também fazem uso de práticas consideradas de cunho esotérico-ocultista (cristais, numerologia, mantras, meditação, etc.) (...)

Como exemplo desta corrente esotérica têm-se: Aumbhandã (Aumbhandhan), por Pai Guiné de Angola/ Woodrow Wilson da Matta e Silva, fundada no Rio de Janeiro, década de 1950; Ombhandhum, Umbanda Iniciática/Umbanda de Síntese, por Caboclo Sete Espadas/ Francisco Rivas Neto, discípulo de Matta e Silva, fundada em São Paulo, final da década de 1980, e Aumpram por Babajiananda (Pai Tomé) / Roger Feraudy, no Rio de Janeiro, década de 1980 (Guimarães, 2012).

A Umbanda Esotérica seria, segundo França (2019), classificada como New Age Popular, resultante do movimento de contracultura ocultista/esotérico – que teria surgido entre 1960, 1970 - denominado Nova Era.

De acordo com os adeptos desta vertente, Aumbhandhan, por exemplo, “*teria surgido entre 10 e 15 mil anos atrás*” (*idem*, p.106), com raízes em um continente que teria se perdido. (França, 2019)

França (2019), por fim, afirma que a

Umbanda possibilita a presença de diferentes elementos das mais diversas religiões como o budismo, o hinduísmo, o catolicismo, o taoísmo, o Santo Daime²⁴, tradições esotéricas como a Rosa Cruz Áurea, por exemplo. Para frequentar o terreiro, dessa forma, não há exigência de conversão, permitindo que o indivíduo possa ter uma múltipla pertença religiosa e mais do que isso, possa ser universalista. (p.108)

Uma das conclusões que podem ser apreendidas desta seção é de que, desde o instante que a Umbanda passa a ser conhecida, primeiro, pelos moradores do Rio de Janeiro e, posteriormente, por outros lugares por onde a Umbanda se

²⁴ Mais adiante será abordada a Umbanda inspirada no Santo Daime, a *Umbandaime*.

instalou – com seus novos sobrenomes e particularidades -, a religião vivenciou um ambiente de tensionamento.

Uma constante luta por primeiro, se firmar e ser reconhecida e, em um segundo momento, de se legitimar como um sistema de crença ligado ora, a um caráter totalmente nacional, ora como uma religião que tem como raiz, religiosidades e práticas muito anteriores ao seu surgimento neste país.

O ambiente político-nacional influenciou neste processo, mas, também, as questões sociais, culturais e raciais estiveram no palco deste lugar que a Umbanda buscou no mundo religioso. As Federações tinham o papel de proteção e autenticidade. No entanto, até mesmo pela dificuldade de diálogo entre as casas, centros e Terreiros, houve dissidências e não adesões. (Brown, 1985; Ortiz, 1999; Simas, 2022)

A partir do momento que a Umbanda classe média se dizia a legítima, em detrimento da Umbanda dos que estavam abaixo desta designação e praticava, segundo os primeiros, o baixo espiritismo, a relação entra no campo sociocultural e ganha nova amplitude, Claval (2007) dizia que

os aspectos culturais das realidades de classes são essenciais para compreender como uns e outros tomam consciência do que os une e do que os diferencia. As aproximações são mais fáceis naqueles cuja similitude de formação deve-se ao fato de utilizarem as mesmas palavras, falarem com o mesmo sotaque, praticarem a religião da mesma maneira e partilharem as ideologias veiculadas pelos sistemas de formação que conheceram. (p.119)

Este é um importante argumento para entender as novas caracterizações e modos de vivenciar a religião.

O reconhecimento do interesse coletivo, com um conjunto de crenças em comum, em um determinado espaço compreendido por ou determinado como sagrado, nos apresenta como acontece a territorialidade do sagrado.

Gil Filho (2008) explica que

(...) a territorialidade do sagrado não reside apenas na percepção imediata da materialidade e da abrangência do controle e da gestão do espaço sagrado, mas sim além dessas, em uma imbricação de relações de poder em torno do sagrado. (p.111)

Ao revisitar o período que cada uma surgiu, percebe-se as Umbandas reivindicando seus lugares entre si, dentro de um Rio de Janeiro com diversos praticantes do Candomblé, adeptos do catolicismo (Carvalho, 2010) e do kardecismo apropriando-se dos seus respectivos espaços.

Diante deste contexto, naturalmente, as Umbandas começaram a trilhar seus caminhos por outros lugares e outros estados brasileiros²⁵, por vezes em uma relação mista com outras práticas e religiosidades, moldando-se a elas ou, por outras, transformando-se em uma nova vertente. E este percurso nos conduz à próxima seção.

1.2 Da expansão para reunião: sincretismos e novas espacialidades

Em concordância com as pluralidades citadas na seção anterior, houve outras religiões que, ao se comunicarem de algum modo com o saber, práticas e demais particularidades da Umbanda, passaram a serem vistas como dotadas de características próprias de umbandistas e de uma outra, ou nova, Umbanda.

Nesta direção, Concone (1987) continua: *“é fácil ver que há quem se refira aos Xangôs do Recife, mas sobretudo, aos Candomblés baianos, como Umbanda.”* (p.65) Isto ocorre porque, após a chegada da Umbanda, por exemplo, a prática do sacrifício de animais, e o uso deste sangue, um dos ritos mais comuns aos Xangôs e Candomblés, começa *“a tomar-se apenas vestigial no xangô umbandizado do Recife e em cultos semelhantes noutras partes do Brasil”*. (Motta, 2001, p.183)

Brandão e Rios (2001) reforçam que no Catimbó²⁶-Jurema²⁷ do Recife também possui ritos em comum com a Umbanda. Casas de santo que *“cultuam o panteão juremista”* (p.178) nos Xangôs são denominados como sincréticos de umbanda ou mesmo considerados um xangô-umbandizado. A ritualística que envolve a reunião de grandes grupos de pessoas para o uso da bebida e atendimento dos encantados faz com que o culto da jurema seja um fator de atração de *“adeptos para os terreiros de xangô e de umbanda”* (idem, p.180)

²⁵ Para fins práticos, interessa-nos apenas o que aconteceu dentro do Brasil. A Umbanda existe fora do país, mas não há impacto destas Umbandas na área que este trabalho pretende abordar no Capítulo 3, que é a cidade de São Paulo.

²⁶ Sincretismo, segundo Cecília e Gonçalves (2012), afro-branco-ameríndio.

²⁷ De influência indígena, a jurema é uma árvore cuja casca do tronco e raízes são os componentes de uma bebida considerada sagrada e dotada de poderes mágicos. (Brandão e Rios, 2001)

De acordo com Cecília e Gonçalves (2012), o mesmo aconteceu com o Catimbó-Jurema em João Pessoa no decorrer da década de 1960. Quando a Umbanda começa a se estabelecer na região, ela inicia o processo de incorporação das *“formas locais de expressão de religiosidade afro-brasileira”*. (p.1)

“As principais influências sobre o emergente campo vieram – cremos – de Recife, Bahia e Rio de Janeiro.” (idem, 2012, p.3). Vários pais e mães de santos foram iniciados na dita “Umbanda com nagô” recifense e/ou confirmados no Candomblé baiano e/ou carioca.

No mesmo período, década de 1960, o Tambor de Mina²⁸, *“sincretizado no passado com manifestação religiosas de origem indígena denominada Cura/Pajelança²⁹ e com uma tradição religiosa afro-brasileira, surgida em Codó (MA), denominada Mata ou Terecô.”* (Ferretti, 1997, p.3), começa a receber influência da Umbanda por todo o estado.

Ferretti (2001) reforça que *“vários pais-de-santo da capital iniciaram sua carreira mediúnica como “pajés³⁰” e muitos são mais conhecidos como “curadores” ou como umbandistas.”* (p.59) Não é raro encontrar Terreiros cruzados com a umbanda na capital do estado.

Ocorre que

muitos terreiros de Mina e de Mata adotaram a Umbanda e, apesar de continuem realizando rituais de Mina, Mata e Cura, se apresentam como de Umbanda e participam de atividades promovidas pela Federação (de Umbanda do estado) como: a Festa de Iemanjá, no ano novo, e a Procissão dos Orixás, no aniversário da fundação de São Luís. (Ferretti, 1997, p.3)

Quanto ao Terecô e à Umbanda, Ferretti (2001) aponta para a transformação de Codó devido ao caráter sincrético que a cidade adquiriu por causa da união entre *“religião e curandeirismo, (...) umbanda e quimbanda”*. (p.62) Ahlert (2012) em consonância com esta modificação acrescenta que *“há algum tempo Codó é conhecida, na mídia e na literatura sobre a cidade, como a “capital da macumba” ou “capital do feitiço” no Brasil.”* (p.4)

²⁸ Resultado da cultura jeje-dahomeana. Ferretti (2001).

²⁹ Segundo Maués e Villacorta (2001), os nativos consideram o termo “pajelança” como desdenhativo. Por tratar-se de citação direta, mantém-se o uso com esta ressalva.

³⁰ Ou curadores – forma não depreciativa.

Pinto e Souza (2012) comentam: “*Traços da Umbanda, nascida e crescida no Sudeste, se encontram na amazônica Barquinha*”. (p.1) Tal concentração foi possível por crenças em comum, mas, principalmente, pelo surgimento do consumo da bebida ayahuasca fora dos ritos da Barquinha e, assim, nasce a *Umbandaime*.

Presente na cidade de São Paulo, esta vertente fundada por uma mãe de santo de família adepta da religião de Umbanda, conhecedora do Santo Daime, e que teria recebido de um recado de entidade para trabalhar com caridade, via desobsessão, e cura, com o uso do daime. (idem, 2012)

No entanto, reforçam Pinto e Souza (2012), há uma corrente que credita a fundação da *Umbandaime* teria surgido do discípulo-fundador do Santo Daime, Sebastião Mota de Melo.

Para fins complementares e elucidativos, este trabalho irá mencionar a Quimbanda (ou Kimbanda) neste apenas neste momento. Por vezes sendo considerada mais uma vertente dentro da Umbanda, conhecida por esquerda, por outras, uma religião diferente desta, a Quimbanda trabalha com o Exu e Pombagira. As correntes que consideram a Quimbanda como de esquerda, da magia negra, consideram a Umbanda como pertencente à direita, de magia branca.

Carvalho e Bairrão (2019) apontam:

a separação direita e esquerda, que aparecem como duas vertentes dessa prática espiritual, na realidade não se opõem. A linha da “direita”, da luz, comportando sentidos para a retidão, para a consciência, e as entidades da “esquerda”, da escuridão, comportando sentidos para o ardiloso, parecem ser aos olhos da comunidade referências à mesma espiritualidade. Quimbanda e umbanda, que em geral se apresentam como distintas ou como práticas antagônicas, compartilham simbolismos e apetrechos rituais representando dois palcos de uma mesma concepção religiosa (p.8)

A partir desta visão, entende-se que para algumas vertentes, é a mesma Umbanda com entidades diferentes. Das citadas, apenas as Umbandas Popular; Omolokô; Almas e Angola; Umbandomblé e a Sagrada consideram as entidades denominadas de esquerda como parte das entidades de Umbanda ao passo que as Umbandas Branca e Demanda; Kardecista; Mirim; Eclética Maior e as Esotéricas não consideram Exu e Pombagira com pertencentes aos ritos umbandistas.

Negrão (1996) considera da seguinte forma:

A Umbanda (...) seria o conjunto das formas combinatórias intermediárias entre os dois polos, podendo estar mais próxima de um ou de outro; o polo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga Macumba, atualmente referida como Quimbanda – isto nos anos mais remotos de realização do estudo. Ou, então, o próprio Candomblé, em anos mais recentes. (p.29)

De modo resumido, Simas (2022) traz a perspectiva de que as Umbandas não devem ser consideradas

filhas de origem datadas, mas de acúmulos de sabedorias encantadas diversas que dinamicamente se articulam em cultos multifacetados, plurais, abertos para alteridades e alterações e, ao mesmo tempo, profundamente tradicionais (...) são, nesta perspectiva, muito mais o resultado de contatos diversos, circularidades culturais e entrecruzos que se codificam de múltiplas formas. (p.26)

Em cada um dos lugares por onde a Umbanda transitou, e se estabeleceu, ela atuou de modo a absorver as culturas, os ritos e as tradições das demais religiões presentes nos territórios alcançados por suas práticas. O contrário também aconteceu: a cultura, ritos e tradições de umbanda foram integrados pelas religiões encontradas no caminho. Com isso, a Umbanda adquiriu suas próprias territorialidades dentro deste movimento espacial. Nesta direção, Rosendahl (2001) afirma que *“a religião é, na realidade, a experiência de forças coletivas e, como tal, evolui e se transforma.”* (p.35) Sahr (2001) acrescenta: *“o campo das religiões no Brasil é vasto e muito diversificado.”* (p.58)

Conforme observado em algum destes lugares, a Umbanda começou, inclusive, a ser confundida e dominar o cenário local. Assim, a identidade religiosa³¹ da Umbanda, por vezes, adquiriu outras configurações, diferente do que ela era antes de chegar nestas localidades. Um exemplo de maior destaque é o caso de Codó, conforme citado nas linhas anteriores. A terra onde o Terecô era a religião tradicional (Ferretti, 2001) passa a ser conhecida como a “terra da macumba” após a chegada da Umbanda. Não há um apagamento, mas uma associação, combinação de ritos e crenças para uma nova forma de se viver a religião.

Para facilitar a compreensão deste movimento, Sahr (2001) aponta que

³¹ De acordo com Cantarela e Panasiewicz (2017) seria a capacidade de integrar-se “a um grupo, tradição ou movimento religioso, expressa por determinadas representações, marcada por contrastes e mesclas em relação a outros grupos e tradições.” (p.163)

do ponto de vista geográfico, o espaço religioso sincrético pode ser produzido por meio do comportamento dos adeptos e/ou pode ser percebido na organização das ideias religiosas. Igualmente, é possível que este surja num determinado âmbito das relações de poder entre as diversas instituições religiosas (p.59)

Rosendahl e Corrêa (2001) elaboram o seguinte raciocínio: *“acontecimentos importantes induzem a uma transformação; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado, aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder.”* (p.10)

Sobre o lugar, Rosendahl (2003) relata que *“o lugar simbólico não é meramente descoberto, fundado ou construído. Ele é reivindicado, possuído e operado pela comunidade religiosa.”* (p.203) E assim, em 2019³², Codó foi reconhecido o município com o maior número de Terreiros de Umbanda no Brasil.

No entanto, dados emitidos pelo Censo de 2010³³, o Rio Grande do Sul emerge como estado com maior quantidade de adeptos declarados umbandistas³⁴. São 140.315 pessoas. Em segundo lugar, São Paulo aparece com 103.554 pessoas e Rio de Janeiro em terceiro com 89.626 pessoas. Minas Gerais (12.804); Santa Catarina (8.959) e Ceará (7.158) ocupam, respectivamente, quarto, quinto e sexto lugares.

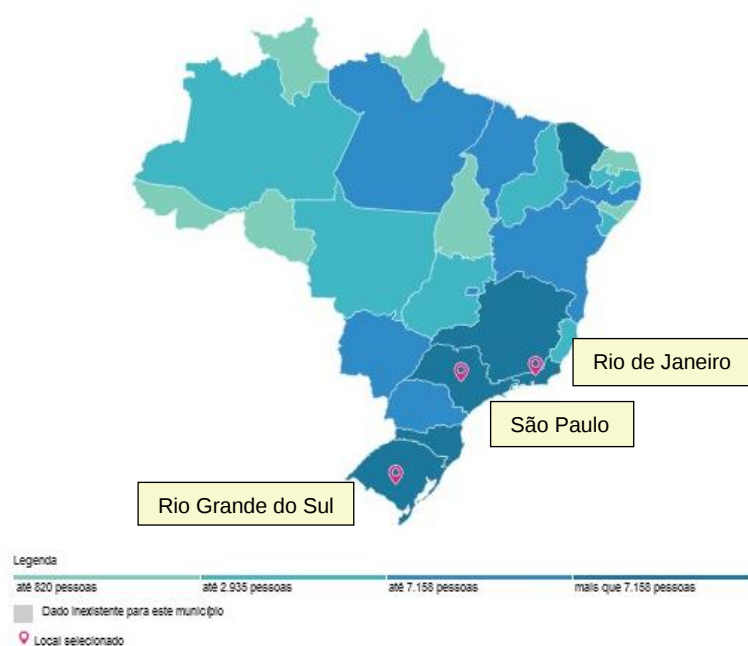
A seguir, o mapa com a seleção dos três estados com maior número de adeptos. As cores mais escuras, indicam maior quantidade de pessoas declaradas umbandistas, nas mais claras, menos pessoas.

³² Fonte: TV Assembléia (MA)

³³ Ainda não foram divulgados os dados do último Censo.

³⁴ Dados do IBGE: Amostra – Religião/ População residente.

Estados do Brasil



Mapa 1 – Mapa coroplético de distribuição da religião de Umbanda por declarantes adeptos nas populações residentes. Locais selecionados: Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro. Fonte: IBGE, 2024.

Uma vez compreendido o histórico da Umbanda, sincretismos, dinâmicas e demais aspectos externos aos Terreiros, é hora de voltar as atenções para o que acontece da porta para dentro dos centros do Umbanda. O próximo capítulo dedicará alguns parágrafos com esta finalidade.

2. CABOCLO NÃO TEM CAMINHO PARA CAMINHAR: UMBANDA E AS DIMENSÕES DO ESPAÇO E TERRITÓRIOS

O cerne deste capítulo consiste em abordar os símbolos e o significado da natureza, dos espaços naturais e espaços (con)sagrados dentro da religião de Umbanda. Pretende mostrar a dimensão e o valor dos símbolos nas ritualísticas tanto para os vivos quanto para as entidades do outro plano e seus territórios.

2.1 O valor do simbólico dentro de suas espacialidades

A religião não se restringe a uma modalidade social, mas, além dessa premissa, também se configura como um **sistema simbólico** reunindo em torno da experiência do concreto, não só na dimensão da sociedade, mas também na de cada e qualquer indivíduo. (Gil Filho, 2008, p.46)

Saímos do percurso histórico para voltar a atenção para o espaço do Terreiro, antes, para o território por ele ocupado. Corrêa (2008) explica:

Um território, que, por sua vez, fortalece e exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. Desta forma, um território, que, longe da concepção clássica deste auferida pela geografia tradicional, emerge sob a condição de limites traçados no espaço a partir de estimativas, significados, de ações imateriais associadas a ações materiais da cultura. Com este aspecto, abre-se um leque para concepções distintas de territorializações, que torna, desta feita, esta concepção polissêmica, operada sob as expectativas dos que o constituem conforme a subjetividade do significante (seja individualmente ou agenciado coletivamente), na construção de signos e significados, que passam a incorporar ao grupo e ao território demarcado o processo identitário. (p.167)

Entendermos o território para além das concepções habituais, concebendo a perspectiva da geografia da religião como a ideal para explicar seu significado, como um símbolo para o sagrado, é um passo inicial para adentrarmos no universo da Umbanda e seus Terreiros.

Trataremos aqui dos ritos e ritualísticas encontrados nas Umbandas Popular, Sagrada e Branca e Demanda.

Gil Filho e Gil (2001) comentam que *“o sagrado se apresenta como elemento estruturante e estruturado da sociedade”* (p. 40) porém, antes, é necessário compreender que

categorizar o sagrado não é uma tarefa fácil, pois qualquer resposta que obtivermos estará vinculada a uma cultura e subcultura à qual pertencemos. Sendo assim, corremos o risco de vincular uma série de preconceitos ancestrais à interpretação do fato religioso. O sagrado é pleno de atributos de transcendência. (p.41)

Assim, livre de pré-conceitos, podemos efetivamente voltar nossos olhares para a vida dentro do Terreiro e conhecer suas práticas. Simas e Rufino (2018) enfatizam que

em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro. Os terreiros, as esquinas, as rodas, os barracões são expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pelas experiências da dispersão e não retorno³⁵. Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espço onde o saber é firmado. Neste sentido, esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relação tempo/espaciais. (p.42)

Segundo adeptos, tudo começa por Exu, deste modo, iniciemos a descrição do que há da porta para dentro de um Terreiro de Umbanda.

Na entrada de um Terreiro, há uma Tronqueira (ou Porteira) – ponto de força – que recomenda-se saudá-la. Ela pode ser muito elaborada, com diversas imagens de Exus e Pombagiras, em seu interior, além de velas e bebidas ou apenas com as bebidas e velas. Cada entidade possui sua bebida específica. Quanto às cores das velas, são utilizadas vela pretas e vermelhas.



Figura 1 – Ilustração editada de um exemplo de uma tronqueira com as portas fechadas e o desenho de dois pontos riscados nelas. A pessoa realiza uma saudação que, neste caso, é bater palmas. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.38).

³⁵ Os autores referem-se à diáspora africana ocorrida no colonialismo.

Segundo os umbandistas, toda entrada é protegida por um Exu. Desde o portão de entrada para o centro, é preciso saudar Exu.

Na Umbanda, Exu apresenta-se não como Orixá, mas como mensageiro dos Orixás e guardião e protetor dos templos e terreiros. Trabalha conduzindo energias pesadas, desfazendo demandas e é responsável pela abertura de caminhos, como preconiza a tradição lorubá. (Santuário Nacional da Umbanda)³⁶

Silva (2022), no livro “Exu: um Deus Afro-atlântico no Brasil”, afirma que, *“na umbanda, representa uma linha (de esquerda) na qual se manifestam espíritos de mortos “não evoluídos” ou em processo de evolução (chamados “egum” ou “catiço”).”* (p.30)

E continua *“para entender Exu, é preciso (...) suspender juízos de valor derivados de nossas avaliações do mundo baseadas, em geral, no senso comum ou em valores do sistema de crenças do qual participamos.”* (p.30)

Ao adentrar a um templo, afirma Saraceni (2014), *“devemos pedir licença e comportarmo-nos religiosamente, ainda mais se ele for de nossa religião, pois é o local onde nos conectamos com o Divino Criador.”* (p.20)

Em geral, pede-se que os frequentadores³⁷ estejam com trajes adequados³⁸ e que fiquem em silêncio ou evitem conversa pois interfere na vibração do lugar.

Antes do início de cada gira, um ou dois médiuns defumam o espaço, eles mesmos, os demais médiuns e todos os presentes dentro do centro³⁹.

O conteúdo do defumador contém, geralmente, ervas, fumo e outros elementos que auxiliam na purificação e limpeza das pessoas e do lugar.

Saraceni (2018) explica que a função da defumação é de desmanchar as energias densas, limpar o ambiente e preparar o centro para as atividades a serem realizadas naquele dia. Cânticos⁴⁰ podem ou não serem realizados durante a purificação.

³⁶ Descrição presente no site da instituição, criada pelo médium Babalaô Ronaldo Linares, é considerada a *“Meca dos Umbandistas”*.

³⁷ Também denominados consulentes e assistidos.

³⁸ Por traje adequado, referem-se às roupas compridas, nada de saia e shorts curtos, nem homens sem camisa.

³⁹ Outro nome dado ao terreiro.

⁴⁰ Os cânticos são conhecidos como pontos cantados. Eles são uma das formas de evocar os guias/entidades, trazer as vibrações positivas e entrar na sintonia do lugar.

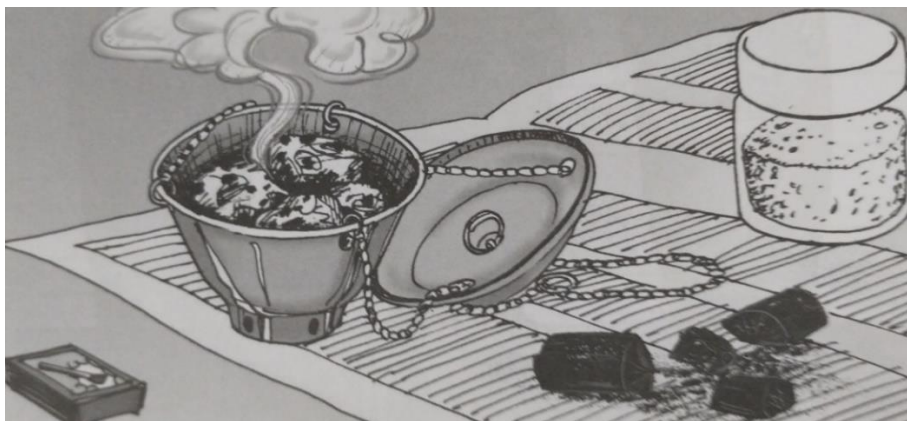


Figura 2 – Ilustração editada de um exemplo queima de defumação com o uso do instrumento turíbulo. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.32).

Há sempre uma parte reservada para os consulentes e outra dedicada ao Terreiro em si, que é onde acontecem os ritos e as incorporações. Pode ser no mesmo ambiente em que ficam os consulentes ou podem estar em um espaço longe da visão dos assistidos.



Figura 3 – Ilustração editada de um exemplo de espaço reservado ao consulente. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.20).



Figura 4 – Ilustração editada de um exemplo da divisão entre o espaço do consulente e o espaço onde ocorre as incorporações. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.21).

No canto direito da figura 4, podemos observar a presença de um Altar⁴¹. Tal como a Tronqueira, o Congá é considerado um dos pontos de força dentro de um Terreiro. Se ao entrar, faz-se uma saudação à Exu, ao estar diante do Congá, o mesmo gesto de respeito precisa ser feito. Um sinal da cruz “desenhado” com os dedos no chão cumpre esse papel. (Saraceni, 2018)

A respeito deste espaço, Saraceni⁴² (2018) reforça que a

principal função é criar um magnetismo específico, um portal de captação das irradiações verticais das divindades, irradiador dessas energias positivas que se espalharão horizontalmente, ocupando todo o espaço do templo.

No altar são colocados elementos materiais que, assim que são consagrados religiosamente, tornam-se irradiadores de energias elementares puras ou mistas, ou absorvedores de ondas ou de energias negativas (da aura ou do corpo energético das pessoas), que enviam às dimensões elementares, onde elas são diluídas e incorporadas ao éter. (p.27)

Citadas quando falamos sobre a Porteira, as imagens também são muito utilizadas nas três vertentes.

Velas, guias, fumo, defumador, bebidas, roupas brancas ou específicas – que remetem a algum orixá, falange ou entidade – e pontos riscados⁴³ são os elementos comuns a elas.

Além disso, há o Assentamento⁴⁴ que é o ponto magístico localizado no Terreiro que possui a finalidade de proteger, descarregar, defender e irradiar energia. Preparado pelo Pai de Santo – só ele tem acesso -, esse Assentamento permanece por lá todo o tempo que o Terreiro existir.

E há, também, a firmeza que é um ponto de sustentação direcionado para uma entidade com um fim específico, rito este que pode ser realizado por qualquer

⁴¹ Denominado Altar ou Congá – a depender da vertente abordada.

⁴² Aqui, pode haver algumas diferenciações entre as Umbandas, mas, em geral, a simbologia é a mesma: um lugar importante dentro de um Terreiro.

⁴³ Os pontos riscados são pontos de força que ativam os mistérios de cada entidade e abrem o portal que os auxiliam. São exclusivos de cada um. (Ortiz, 2012)

⁴⁴ Este, um dos símbolos máximos dentro de um Terreiro pois é o local consagrado, um ponto de força específico, para que todos os rituais aconteçam de modo seguro e protegido dos ataques do outro plano. Normalmente há no Congá e na Troqueira. Como reforça Claval (2007, p.158) “*é um contexto compartilhado, formado de lugares carregados de significações acessíveis a todos*” pois é naquele território – e não outro – que entidades e frequentadores realizam sua comunicação de forma segura e protegida.

um, dos médios do Terreiro aos frequentadores, dentro ou fora do espaço do Terreiro, tem caráter transitório.

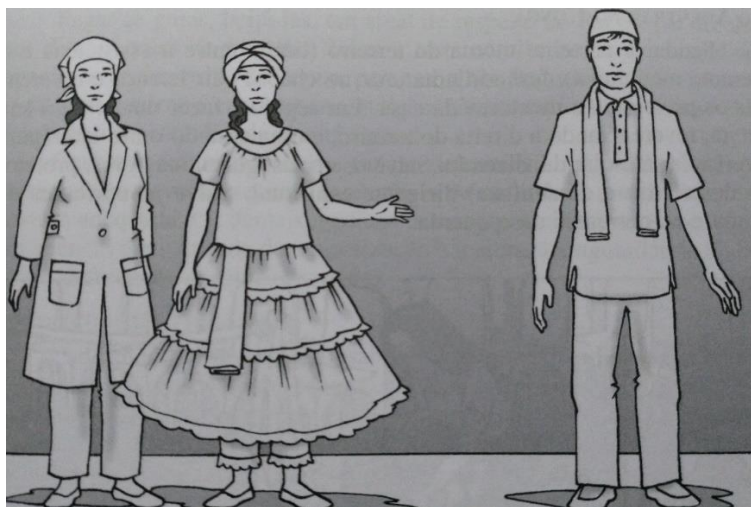


Figura 5 – Ilustração editada das roupas que os médios usam. Pode ser, inclusive, calça branca simples e camiseta branca sem imagem. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.41).

Saraceni (2018) ressalta: a orientação dada aos médios é de que

a roupa branca ritualística deverá ser utilizada exclusivamente nas cerimônias sagradas e não no dia a dia. Nos dias de trabalho, deverá ser vestida no Templo, pois está limpa energeticamente e não poderá chegar impregnada com outras energias pegadas pelo caminho. A roupa deve ser lavada de um trabalho para outro, não só por questão de higiene física, mas, também, para limpar energias negativas que porventura tenham ficado impregnadas. A roupa ritualística é de uso pessoal e, de preferência, não deve ser emprestada para outras pessoas. (p.39)

A única discordância, ou diferença, entra em relação ao uso de atabaque. Apenas a Branca e Demanda não os aplica em suas giras. Deste modo, nesta vertente não há a presença de ogãs. Ogãs são responsáveis pela *“capacidade mediúnica de ativar correntes energéticas e vibratórias por meio do canto e do toque.”* (Saraceni, 2018, p.60)



Figura 6 – Ilustração editada dos ogãs tocando os atabaques. O primeiro, da esquerda para a direita, chacoalha um instrumento nomeado *adjá*. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.61).

A figura anterior mostra a figura de um homem que não toca o atabaque, portanto, não é um ogã, mas que segura um instrumento que é uma das ferramentas utilizadas nos rituais e giras. Saraceni (2018) comenta que esse é um dos

utensílios religiosos e mágicos, como cálices, espadas, colares de conta e outros, feitos dos mais variados minérios que quando consagrados adquirem a capacidade de atrair ou projetar ondas vibratórias energizadas. Também são absorvedoras de energias condensadas no éter dos Templos ou nos campos eletromagnéticos dos médiuns ou dos consulentes. (p.31)

O responsável por portar o *adjá* é um médium que, tal como o ogã, é uma pessoa de confiança do Pai da casa por ambos terem o mesmo papel e relevância dentro do Terreiro.



Figura 7 – Ilustração editada das ferramentas utilizadas pelos médiuns e/ou entidades nos ritos de umbanda. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.31).

Conforme mostra a figura 7, podemos perceber que além dos elementos citados, aparecem ferramentas, frutas, folhas e um cristal. Iremos dedicar algumas palavras sobre esses símbolos nos próximos parágrafos.

Algumas entidades pertencentes às falanges de Oxóssi, Ogum e Iemanjá, por exemplo, possuem instrumentos-símbolos que os representam. Não se restringe a eles, mas, para fins explicativos, iremos citar apenas estes três.

Oxóssi, conhecido como orixá caçador, possui como instrumentos elementos que lembram os produzidos por povos originários, como chocalho. Ogum, orixá da guerra, o uso de espada, dos guerreiros antigos e Iemanjá, rainha das águas salgadas, conchas. Sobre o coco, utilizados pelas entidades baianos, Saraceni (2018) explica que

os frutos são fontes de energia que têm várias aplicações no plano etérico. Cada fruta é uma condensação de energias que formam um composto energético sintético que, se corretamente manipulado pelos espíritos, tornam-se plasmas astrais usados por eles até como reservas energéticas durante suas missões socorristas e curadoras, pois, quando atuam em esferas mais densas, sofrem esgotamentos. (p.30)

A respeito do cachimbo, utilizados pelos pretos-velhos, e demais elementos como cristais ou outros minerais, flores e ervas, servem como limpeza energética. Com relação às plantas e flores, segundo Saraceni (2018), elas *“produzem um efeito mágico não só de beleza, mas de energização, absorvendo as energias negativas e transformando-as em positivas.”* (p.30) A mesma coisa acontece com *“flores, ervas, raízes, sementes e frutas no altar.”* (idem, p.30)

De volta à interação entre os indivíduos e o Terreiro temos que, desde o instante que adentram ao espaço do Terreiro, ainda no portão de entrada, os frequentadores são envolvidos a participar dos ritos, com vimos, contribuindo com a vestimenta, que deve considerada a adequada para este tipo de ambiente sagrado, o cuidado com o silêncio e também, ao receber a defumação, entoar os cânticos e receber as orientações antes do atendimento com a entidade que irá trabalhar/incorporar naquele dia.

No que compete à vivência entre assistidos e a assistência⁴⁵ temos que, após a incorporação, os consulentes são chamados um a um para serem atendidos pelas

⁴⁵ Os trabalhadores do Terreiro são conhecidos como assistência. Os ajudantes diretos dos médiuns que incorporam são denominados cambono, cambone ou cambona.

entidades. Por vezes, eles são auxiliados pelos assistentes que atuam para interpretar o que diz a entidade, anotar algum recado, acender cachimbos, cigarros de palha e charutos ou pegar algo que a entidade venha a solicitar, seja uma erva, uma flor, um cristal ou uma fruta.



Figura 8 – Ilustração editada de um médium incorporado que aplica algum benzimento no assistido. Ao lado dele, aparece alguém que talvez seja um encosto. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.49).

Como observamos na figura acima, há a presença de símbolos que atuam como parte da ritualística deste atendimento. A vela (e o fogo), a bebida, o círculo no chão – que potencializa o espaço de atuação dos elementos ali inseridos –, e a presença do fumo no uso de cachimbo – e sua fumaça – além do ramo (erva) que complementa a função de limpeza do consulente. Aparenta ser uma incorporação de preto-velho, pois o médium está sentado em um banco, algo típico neste tipo de gira.

Seguimos para a próxima imagem:

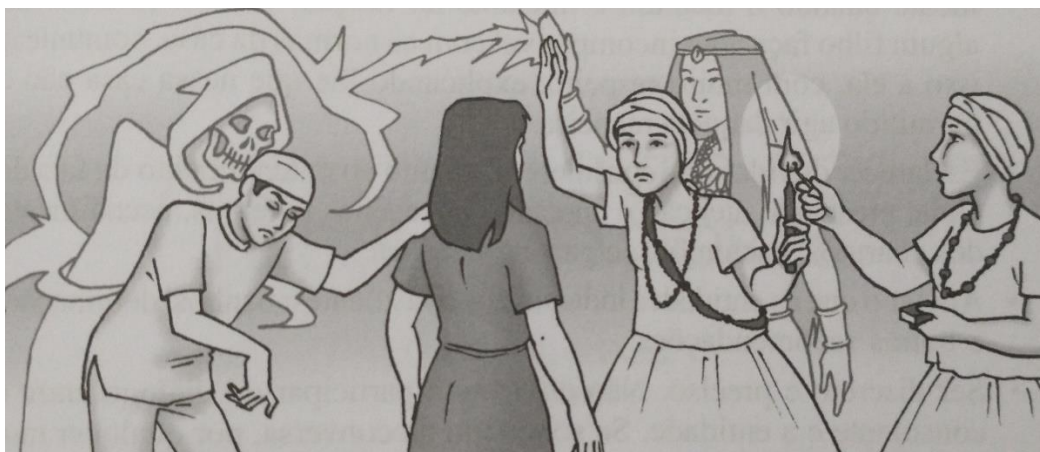


Imagem 9 – Ilustração editada de uma médium incorporada. Ao lado dela, dois cambonos auxiliam-na. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.79).

Da imagem 9, consta a presença de três médiuns, a médium incorporada, dois cambonos, além da assistida. Observa-se o cambono à esquerda “puxar” da consulente um obsessor que a acompanhava, e que imediatamente é tratado pela entidade. Já a cambone, do outro lado, acende a vela que está na mão da médium incorporada. Aqui, também, é um ritual de limpeza.

Assim, no decorrer desta seção, vimos como os símbolos permeiam todos os momentos e todos os lugares dentro dos espaços de um Terreiro. Desde a entrada principal, a espera para ser atendido e o atendimento em si, todos encontram-se envoltos de símbolos, o que contribui de sobremaneira com a sacralidade do espaço.

Quando versamos sobre o sagrado, alcançamos a dimensão cultural de um povo ou um grupo de pessoas. E sobre as práticas culturais, neste caso particular, da religião de Umbanda, repleta de simbologias e dotada de uma riqueza de significados atribuídos a esses signos, uma ampla rede de informações vindas do que temos dentro dos Terreiros, nos permite recorrer à Corrêa (2006) quando ela diz que essa forma discursiva, no caso a religião,

(...) nos permite estabelecer análises socioespaciais, contribuindo dessa feita para a compreensão acurada da sociedade e do espaço por ela construído. Por meio da materialidade e imaterialidade da cultura novas perspectivas de análise e de questões emergentes na sociedade contemporânea podem ser contempladas pelo saber geográfico (...) (p.52)

Uma vez conhecidos o território, os símbolos e o sagrado dentro de um Terreiro, convém partir para outra face deste sagrado que começa dentro de um Templo, uma Casa, um Terreiro e se volta para, até o momento deste trabalho, novos espaços ainda não mencionados. Na próxima seção teremos as outras partes do território que são apropriadas pela Umbanda: encruzas, matas, corpos d'água, trilhos dos trens, pedreiras e as calungas grande e pequena.

2.2 As encruzas, as matas e as ervas

Ultrapassado o portão de um Terreiro, a rua, dentro da Umbanda, ganha um novo olhar. Não é apenas um lugar de transitoriedade, de passantes. Para o Umbandista, a rua é morada de Exu e Pombagira. Toda encruza é um ponto de

força. As praças, os jardins, as matas, as cachoeiras, os rios, os lagos, as estradas de ferro, as pedreiras são outros pontos de força. Os cemitérios, cruzeiros e mar, mais pontos de força.

Sodré (2019) afirma que “*o axé é capaz de gerar espaço.*” (p.98) No mesmo sentido, Rosendahl (2002) confirma “*é preciso ressaltar a íntima correspondência do objeto sagrado e do espaço destinado para a realização dos rituais religiosos.*” (p.26) E ainda complementa:

o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. (Rosendahl, 2002, p.30)

Da mesma forma que para o Candomblé a “*Natureza é o maior bem simbólico da prática religiosa*” (Corrêa, 2019, p.22), para a Umbanda, a Natureza é um dos lugares sagrados onde é, ao mesmo tempo, local de coleta – de folhas, plantas, flores e frutos – e local de entrega de oferenda, realização de obrigações -, e um ponto de força.

Acontece o mesmo nos demais lugares citados anteriormente, sejam eles espaços naturais ou constituídos como sagrados para a religião, onde todos são lugares sagrados e que são palcos das oferendas e obrigações realizadas ou entregues e territórios de axé, dotados de forças e canal de comunicação com as entidades e suas energias.

A respeito destes espaços naturais ou de valor sagrado, Corrêa (2019) indaga:

como é resolvida a questão das oferendas/presentes aos orixás que necessitam serem entregues nas praias, rios e matas? E os usos de espaços urbanos públicos, ou seja, as encruzilhadas, praças e jardins, estradas de ferro? Isto é, geossímbolos para o povo de santo (...) ⁴⁶, pois as oferendas são feitas nestes locais, tendo em vista que, para a tradição dessas práticas religiosas estes são geossimbolicamente significados pelos religiosos como locais propiciadores do acontecimento sagrado, que ao serem louvados com cantos ou elocuções e performances ritualísticas se transformam em cosmolocalidades. (p.22)

E, apesar de serem reconhecidos pelos umbandistas como lugares sagrados, por preconceito e intolerância, não é incomum encontrar quem os enxerga como

⁴⁶ Corrêa fala sobre o Candomblé, no entanto, por serem ritos comuns, é cabível trazer para a Umbanda estes questionamentos.

seres nocivos aos territórios e elementos geossimbólicos. É evidente que ideia não é vandalizar ou, menos ainda, depredar os locais onde oferendas são realizados. No entanto as acusações são, também, neste sentido.

Recorrente entre todos que preocupam-se com a influência direta do homem sobre a natureza e os ambientes naturais, a consciência ambiental, por exemplo, faz com que os Umbandistas tenham repensado sobre o uso de materiais sustentáveis e coleta, por exemplo, daquilo que a natureza não irá absorver. Não são lugares profanos, ao contrário, há uma lógica de ser onde localizado tanto a obrigação quanto a oferenda.

Sodré (2019) aprofunda-se

pode-se falar, assim, na dimensão territorial ou na “lógica do lugar” de uma cultura – e como função de base em sua estrutura dinâmica global. Nela, o território e suas articulações socioculturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irreduzível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas. (p.17)

Problematizações postas, a partir deste ponto, o trabalho irá comentar um pouco a respeito de alguns geossímbolos.

A encruza, em sua concepção comum, é um ponto onde dois ou mais caminhos cruzam entre si. Há encruza com formato de cruz ou “X”, em “Y” e em “T”. Em cada uma, segundo umbandistas, atua ou age uma entidade específica – Exu ou Pombagira. As finalidades são desde algo feito direcionado para alguém ou alguma situação até desmanchar outra oferenda/despacho feito. É comum encontrar, por exemplo, bebida, cigarro, alguidar⁴⁷, rosas situados nestes pontos de força.

Nas matas, realizam-se rituais iniciáticos, obrigações de médium – realizadas em períodos específicos -, oferendas para as entidades e entregas de obrigações feitas em outros lugares.

Estes, novos pontos de força, territórios sagrados.

⁴⁷ Recipiente que guarda os alimentos, geralmente feito de barro, e está presente nos diversas oferendas e “despachos”.



Figura 10 – Ilustração editada dos médiuns realizando suas obrigações em uma mata com cachoeira. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.79).

A figura 10 mostra que existem nas matas a presença de rios e cachoeiras. Nestes lugares, também, acontecem ritos de iniciação, obrigações, oferendas para entidades e entregas de oferendas/despachos efetuados em outros lugares. Alimentos, folhas, flores, bebidas, fitas, panos, velas e fumo são alguns dos elementos encontrados.

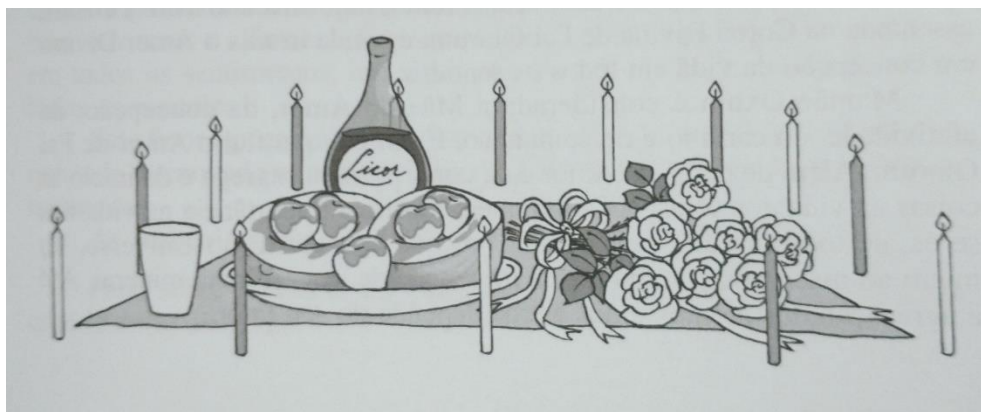


Figura 11 – Ilustração editada com exemplo de uma oferenda para Oxum. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.123).

Nas estradas de ferro, sobretudo as antigas, era comum encontrar/realizar oferenda para Ogum. Era comum encontrar estas estruturas nas grandes cidades, no entanto, *“o espaço impõe-se como uma forma de ordem existencial”* (Sodré, 2019, p.20) e, hoje, as linhas férreas não possuem as mesmas configurações que as antigas. As configurações das linhas de trem hoje já não permitem que sejam utilizadas para este fim – questão de fluxo, inclusive.

As pedreiras, na verdade, os locais onde encontram-se “pedras” em maior quantidade é o ponto de força de Xangô. Nelas ocorrem entregas e obrigações de santo, por exemplo. Frutas, alguidares com alimentos, flores, bebidas, fitas, panos e velas são alguns dos itens utilizados.

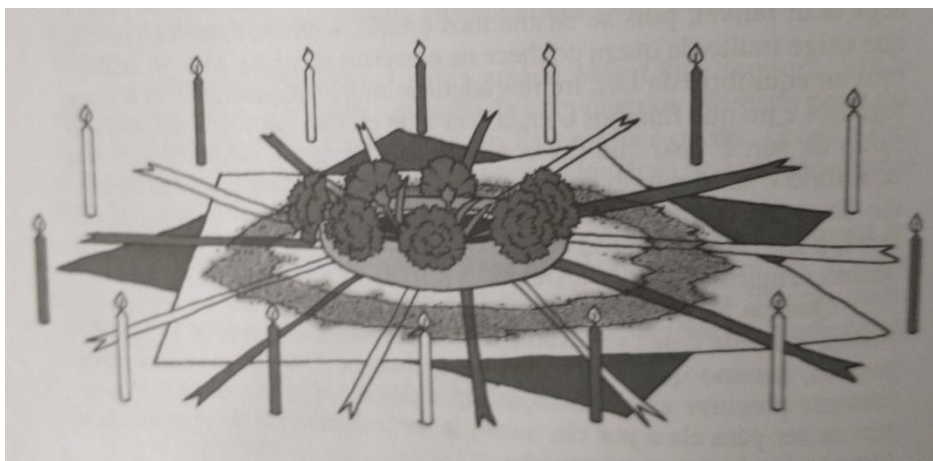


Figura 12 – Ilustração editada de um exemplo de oferenda para Xangô. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.166).

Em relação aos cemitérios, conhecido pelo povo de santo como “calunga pequena”, são realizados despachos/ofereidas e entregas dedicadas aos povos da esquerda (Exu e Pombagira). E encontra-se, por exemplo, vela, bebida, fumo, alguidares, copos.

Nos cruzeiros, ponto central de um cemitério, é comum a presença de velas é um importante campo de energético dentro da calunga pequena.

Nomeado como calunga grande, o mar, sobretudo, a praia é lugar onde é possível encontrar uma ampla rede de símbolos: conchas, minerais e a própria água do mar.

Entregas, obrigações de santo e oferendas são muito comuns de serem realizados na calunga grande – inclusive como rito nos finais de ano, seja de praticantes de outras religiões, seja como fechamento de ano para a maioria dos Terreiros de um modo geral. Frutas, alguidares com alimentos, flores, bebidas, velas, barcos específicos para oferendas são alguns dos elementos utilizados por umbandistas em seus ritos.

Para facilitar a compreensão dos pontos de força e respectivas entidades, segue a lista com mais pontos e respectivas entidades:

Praças e jardins: entidades erês.
 Matas: Oxóssi
 Cachoeiras e rios: Oxum
 Lagos: Obá
 Estradas de ferro/trilhos de ferro: Ogum
 Pedreiras: Xangô
 Cemitérios: Omolu e Obaluaê
 Cruzeiros: todas as almas
 Mar: Iemanjá
 Mangue e Pântanos: Nanã

Quem conhece um pouco sobre entidades e orixás, nota a ausência de uma entidade nesta lista. Ocorre que, por seus pontos de forças serem elementos da natureza e, portanto, dotado de imaterialidade, ela não fora citada.

Para Iansã, por exemplo, os ventos e tempestades são seus elementos. Há quem credita as pedreiras à Iansã, porém, não é algo que as Umbandas entrem em consenso. A respeito de outro ponto de força, Nanã também é considerada orixá da chuva.

A Umbanda possui um lugar, citado de passagem em um trecho deste trabalho, denominado Santuário Nacional da Umbanda, Vale dos Orixás, localizado em Santo André, São Paulo.

Em seu site encontra-se a seguinte descrição:

O Santuário Ecológico da Serra do Mar – **Santuário Nacional da Umbanda** faz parte da Reserva Ecológica da Serra do Mar e foi utilizado durante longos anos pela extinta Pedreira Montanhão que, ao encerrar seus trabalhos na década de 1960, deixou toda a área devastada. O Babalaô Ronaldo Linares já utilizava o espaço para suas práticas religiosas e viu ali uma oportunidade de transformá-lo num local sagrado onde seus irmãos em Oxalá pudessem se conectar à natureza para cultuar seus Guias e Orixás. Assim nasceu o **Santuário Nacional da Umbanda – Vale dos Orixás®**, conhecido como a “Meca dos Umbandistas” – um lugar onde todo praticante das religiões de origem afro deve ir, ao menos, uma vez na vida.⁴⁸

⁴⁸ Fonte: <https://santuariodeumbanda.com.br/site/santuuario-nacional-da-umbanda/historia/>, no site do Santuário Nacional de Umbanda, acesso em 2024.

A história da criação do Santuário mostra o que Haesbaert afirma no artigo “Território e multiterritorialidade: um debate”: *“geograficamente falando, não há desterritorialização sem reterritorialização (...) o que existe, de fato, é um movimento complexo de territorialização (...)”* (2007, p.20) Assim, o que antes era uma área não degradada, foi transformado em pedreira, na década de 1940, desativado anos depois, sem vegetação nativa, para que em 1970, após um processo de recuperação, fosse restaurado e construído um novo espaço, com novo significado e simbolismo⁴⁹.

Ainda de acordo com o site, são quase 650.000 m² de área verde, nativa e recuperada, com espaços e específicos para realização de rituais e oferendas. Algumas restrições são aplicadas sobretudo para que o Santuário permaneça um local que incentiva a proteção e conservação do meio ambiente. É o caso de uso de oferendas descartáveis e coletas seletivas.

A preocupação com a natureza, como citado anteriormente, tem sido algo comum entre os praticantes e trabalhadores da Umbanda. A Federação Umbandista do Grande ABC e o Vale dos Orixás seguem nesta direção sustentável.

Seguimos rumo ao fim da seção.

A ideia desta próxima parte deste trabalho é observar os outros usos de plantas em banhos, chás e defumações.

Carlessi (2016) apud Silva e Silva (2019) indica que umbandistas usam plantas com quatro finalidades: para consumo de chás – função medicinal; na elaboração de banhos de ervas – para descarrego/limpeza e proteção; na realização de fundamentos - para execução de rituais diversos e para realizar defumações – com a finalidade de realizar limpeza e proteção.

Quanto a esses elementos extraídos da natureza, Saraceni (2014) dedica as seguintes palavras: *“as plantas oferecem a maioria dos nutrientes básicos da vida. As ervas e seus derivados possuem diversos elementos fitoquímicos com valores nutritivos e medicinais e têm sido usadas como remédio, em toda a história.”* (p.310)

E reforça: *“flores, sementes, frutas, raízes, cascas, folhas, etc. sempre foram usadas pela humanidade, medicinalmente, nos banhos, na fitoterapia e magisticamente.”* (Saraceni, 2014, p.308).

Para umbandistas, simbolicamente, as ervas têm o poder de absorver as

⁴⁹ Fonte: Relatório Estrada do Montanhão, USP.

energias negativas do meio onde estão. Atribuem-se a elas poderes específicos de atuação nas vibrações e na saúde humana, quando se recomenda seu uso em banhos, incensos, defumações, medicamentos, patuás, etc.” (idem, p.308)

Dentro da Umbanda existe um ritual denominado amaci. “*O amaci constitui-se de ervas frescas maceradas, sementes, raízes, pembas⁵⁰ raladas, água de cachoeira, mar, chuva, rios ou fontes.*” (Ortiz, 2012. p,147) Cada entidade indica quais elementos deverão constar nos banhos e são os pais de santo, ou sacerdotes de umbanda, que preparam para uma cerimônia a ser realizada. (idem, 2012)

Linhares (2015) complementa:

também é chamado de amaci do Orixá o banho feito no reino natural da divindade. Exemplo: lavagem de cabeça na cachoeira é chamada de amaci natural de Oxum; na água do mar, amaci natural de Iemanjá; e assim por diante. (p.150)

Freitas (2012) assinala que

uma das razões para as pessoas procurarem a Umbanda (sendo esse também um dos seus princípios) é a busca da cura – fenômeno misterioso e indecifrável à análise de outros pensamentos que não sejam os místicos. Assim, nas práticas umbandistas, é de se considerar que tipo de poder ou magia move milhares de pessoas em busca da cura de malefícios espirituais e físicos nos terreiros, templos, centros e casas de Umbanda. (p.122)

É compreensível que a ideia seja atribuir a função de qualquer um dos três para fins medicinais. Não é raro que a primeira ideia de procurar um Terreiro para frequentar seja para resolver males físicos e/ou espirituais.

No entanto, há de se ressaltar que os banhos podem ser realizados para manutenção do bem-estar, que os chás sejam para atender a preferências de consumo e que a defumação seja para deixar o ambiente com um odor agradável. A Umbanda, no entanto, redefine os usos dos banhos, chás e defumação reconhecendo-os com as suas sacralidades.

De qualquer forma, a intenção em abordar estes aspectos é com o sentido de reforçar a valorização da natureza, e dos elementos dela extraídos, pela Umbanda.

⁵⁰ A pomba uma espécie de giz - formado por calcário – desenvolvido e utilizado para a realização de pontos de firmezas, consideradas suas assinaturas, em marcações feitas pelos guias incorporados. Fonte: site da FUCESP.

Na Umbanda Sagrada, por exemplo, existe rituais específicos para a consagração de ervas, banhos e essências, afim de potencializá-los enquanto símbolos dentro de um campo/ponto de força – que é um fundamento firmado (firmeza), outrora mencionado no presente trabalho.

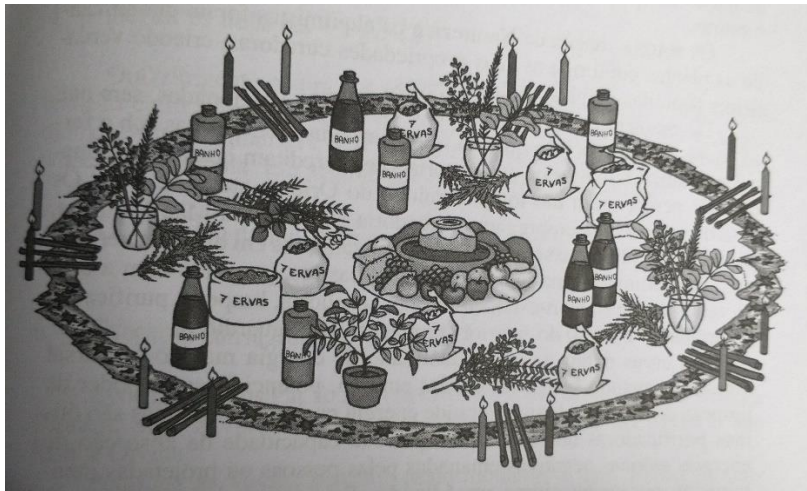


Figura 13 – Ilustração editada do ritual para consagrar os elementos ervas, banhos e essências. Fonte da imagem: Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista (2018, p.309).

Isto ocorre porque, para a religião, “os banhos têm fundamentos” (Saraceni, 2017, p. 308). Eles não são para serem tomados sem razão ou orientação de um guia ou dirigente, pai de santo.

Banhos mal-feitos, em excesso ou sem a devida orientação, podem trazer malefícios, ao invés de benesses, principalmente aos médiuns, quando esses banhos não estão de acordo com seu desenvolvimento (idem, p.308)

Como pudemos notar ao longo deste trabalho, o uso de elementos que a terra disponibiliza, tais como ervas, folhas e frutos, é imprescindível dentro e fora dos Terreiros, seja como parte de ritos internos, seja na continuação dos tratamentos que iniciam nas giras. Ao participar destes ritos, o consulente apresenta vontade de viver o sagrado em sua totalidade. O indivíduo religioso “*sente necessidade de viver numa atmosfera impregnada do sagrado*” (Rosendahl, 2002, p.28)

Pereira (2016), no que tange o uso destes elementos dotados de odor (ervas, folhas, defumadores e incensos), reforça que

(...) os cheiros envolvem a esfera da sacralidade, quando junto aos ritos revelam simbolismos e envolvem uma gama de atividades do cotidiano. Assim, o indivíduo também aprende a si através das crenças, ou seja, para

o religioso, o contexto mítico devocional pode ser revivido, rememorado pelo odor oriundo do aroma de um defumador, incenso, de um banho de ervas, entre outros elementos, que levem ao sentir de uma espacialidade que o contempla não só em processo externo, mas também interno, no qual ele não aprende apenas o mundo, mas ao mesmo tempo suas singularidades, neste caso, sua forma espiritual religiosa. (p.291)

Ou seja, atinge a dimensão imaterial da religiosidade e reforça o senso de pertencimento de quem faz parte da egrégora umbandista.

Dentro deste raciocínio cultural e sagrado, Cosgrove (2007, p.103) apud Caetano e Bezzi comenta:

os seres humanos experienciam e transformam o mundo natural em um mundo humano, através de seu engajamento direto enquanto seres pensantes, com sua realidade sensorial e material. A produção e reprodução da vida material são, necessariamente, uma arte coletiva, mediada na consciência e sustentada através de códigos de comunicação. Esta última é produção simbólica. Tais códigos incluem não apenas a linguagem em seu sentido formal, mas também o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, a dança, o ritual, a cerimônia e as construções. Mesmo essa lista não esgota a série de produções simbólicas através das quais mantemos o nosso mundo vivido, porque toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação. Essa apropriação simbólica do mundo produz estilos de vida (*genres de vie*) distintos e paisagens distintas, que são histórica e geograficamente específicos. A tarefa da geografia cultural é apreender e compreender essa dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço.

O título deste capítulo remete a um ponto de caboclo que começa com “Caboclo não tem caminho para caminhar”, mas prossegue com “Ele caminha por cima das folhas, debaixo das folhas, em todo o lugar”, ou seja, ele transita por todos os ambientes e é esta a chave que fecha as duas seções de modo a concluir que, para a Umbanda, os limites do Terreiro não delimita a religião, ao contrário, ela pode existir e coexistir em diversos lugares, espaços e multiterritórios.

3. PISA NA LINHA DE UMBANDA: A UMBANDA EM SÃO PAULO

Por fim, neste capítulo, a ideia é apresentar como e em que contexto, a Umbanda começa a aparecer na cidade de São Paulo, com suas dificuldades, resistências e relações com a política – e com os militares - para, posteriormente, abordar os sentidos da natureza na cidade e como o excesso de concreto e expansão imobiliária afetam o acesso ao verde, às árvores, às matas, enfim, a territorialidade da Umbanda.

3.1 Percurso histórico: conflitos para sua instalação e permanência

Vimos que a maior parte das Umbandas nasceu no Rio de Janeiro. Dificuldades, resistências e expansão tiveram terras fluminenses como palco primeiro das ações. No entanto, o propósito deste trabalho é colocar São Paulo em evidência e, para isso, iremos partir do início: como surgiu? Quais as dificuldades? Os percursos nesta cidade foram similares aos trilhados no local de origem? Veremos como tudo se delineia.

Os levantamentos realizados por Negrão (1996) sobre Terreiros de Umbanda em São Paulo indicaram

a existência de terreiros de Umbanda montados como grupos organizados desde ao menos a década de 20. Quando Bastide⁵¹ realizou suas pesquisas eles já estavam presentes, embora objetos de intensa perseguição policial, o que os forçava a se registrarem como se fossem centros espíritas, na tentativa de a ela se furtarem (...) (p.27)

Na sua origem em São Paulo, a Umbanda não podia se intitular como tal pois era classificada como baixo espiritismo, macumbaria ou feitiçaria. (Brown,1985)

E, a respeito da repressão policial, as ocorrências eram por serem acusados de “*curandeirismo, magia negra, exploração da credulidade pública e exercício ilegal da medicina.*” (idem, p.44) Ninguém foi poupado. Desde Jamil Rachid, líder de federação até o famoso líder que o iniciou na religião de Umbanda, o Pai Jaú.

⁵¹ Roger Bastide foi um sociólogo francês que estudou sobre as religiões afro-brasileiras.

Inclusive, antes de ser nomeado um pai de santo, Pai Jaú teve uma longa carreira como jogador de futebol⁵². (Brown, 1985; Negrão, 1997)

A respeito da formação da Umbanda, Ortiz (1991) aponta que ela

segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais (...) o movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Também para os umbandistas, os anos 30 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições. O nascimento da religião umbandista deve ser aprendido neste movimento de transformação global de sociedade. (...) Ela exprime, assim, através de seu inverso religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. (p.32)

Seria, então, resultado de um cenário social, econômico e político em transição, do passado rural, no campo, para uma realidade urbana e industrial e, por não ser uma religião que ostenta um líder espiritual único e por absorver elementos da macumba, do kardecismo e catolicismo, Ortiz (1991) complementa

em última instância, foi este fenômeno de “canalização” o responsável pela implantação e difusão da Umbanda, sem a qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas, individualizadas na pessoa do macumbeiro. Este fenômeno de individualização deu-se aliás em São Paulo, e produzir-se-ia certamente em outras regiões, desde que a sociedade urbano-industrial aí se instalasse. A síntese umbandista pode assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. (p.32-33)

Neste ponto, voltamos à questão da Umbanda próxima ao catolicismo e kardecismo em oposição a uma Umbanda próxima das tradições africanas e, portanto, próxima ao Candomblé, mencionada no capítulo 1 do presente trabalho. Para esta Umbanda resistir, muitas adaptações foram incorporadas. E, com isso, algumas vertentes aprimoraram tanto a ponto de, algumas vezes, descaracterizá-la das influências da tradição africana.

O raciocínio de Ortiz (1991) segue os de Bastide (1971, vol.1) que primeiro relacionou a religião com o cenário social vigente no final dos anos de 1890. Para ele,

⁵² Euclides Barbosa, o “Pai Jaú”, atuou no Corinthians, no Vasco da Gama, no Madureira, na Portuguesa e no Santos, além disso, foi titular na Copa do Mundo do ano de 1938. Fonte: <http://memoriasdoesporte.com.br/2023/12/14/jau-o-craque-que-virou-pai-de-santo/>. Acesso em: 7 jan. 2024.

a macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda de valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (Bastide, 1971, vol. 1, p.407)

Sobre a chegada da macumba no estado de São Paulo, Silva (2022b) afirma que para Bastide,

é somente a partir do século XVIII que significativos contingentes de escravizados chegam a São Paulo devido à atração da mineração oitocentista e depois à expansão da cultura cafeeira do século XIX. A existência de práticas fetichistas de origem africana é atestada por vários documentos neste período. As casas de reunião chamavam-se batuques, termo depois substituído por macumba pela influência do Rio e da deturpação da “verdadeira religião”⁵³, pois sendo os negros paulistas majoritariamente de origem bantu, estavam mais acessíveis às influências espíritas (culto aos mortos) e da devoção aos santos populares católicos. (p.56)

Negrão (1996), por outro lado, diz que Ortiz, ao olhar para a Umbanda como consequência de um culturalismo fragilizado, “*resvalou para um estruturalismo reducionista do fenômeno estudado.*” (idem, p.30)

Segundo Negrão (1996),

os estudos mais abrangentes sobre a Umbanda (...) enfocaram-na como sendo uma religião afro-brasileira, estigmatizada em função de suas origens negras e marginais, em busca de sua legitimação social. Roger Bastide, apesar de seu ponto de partida de inspiração durkheimiana em que opõe a Macumba – magia individualizada e desagregadora à Umbanda – ideologia coletiva e agregadora, interpreta esta última como sendo resultado, no plano ideológico, da integração do negro proletarizado à sociedade de classes brasileira de inícios do século.⁵⁴ Em consequência, seguem-se os inevitáveis processos de moralização e racionalização de seus mitos e ritos e o surgimento de um corpo ético-doutrinário compatível com as vigências religiosas e morais. (p.21-22)

Negrão (1996) tece argumentos contundentes quanto às interpretações de Bastide (1971) e de Ortiz (1991) a respeito não apenas de alguns pontos do surgimento da Umbanda com, também, a interpretação contextual do que teria sido a origem da religião. De um modo geral, reforça a problemática citada por Concone (1987) logo no início deste trabalho.

⁵³ Bastide era do Candomblé, portanto, para ele a “verdadeira religião” ao qual ele se refere seria o Candomblé.

⁵⁴ Liana Maria Sálvia Trindade (1991) apud Negrão (1996).

Afirma Negrão (1996) que, para Duglas Teixeira Monteiro⁵⁵, Bastide utilizava a lente do Candomblé como paradigma para analisar tanto a Macumba quanto a Umbanda, estas últimas

se apresentaria como duas degradações, a primeira mágica, em função da apropriação individual de suas crenças por feiticeiros privados de controle comunitário, e a segunda ideológica, enquanto resultado da integração do negro à sociedade de classes nascente, do surgimento do proletário negro. (p.26-27)

Por outro lado, continua Negrão (1996), Cândido Procópio Ferreira de Camargo⁵⁶ que, no mesmo período, também dedicou-se a pesquisar sobre a Umbanda utilizou de outra perspectiva: *“Seu paradigma não foi o Candomblé, mas o Kardecismo”*. (p.28) Ainda sobre Cândido Procópio, Camurça (2017), explica que foi ele quem criou o conceito de *“continuum mediúnico”, “gradiente espírita-umbandista”* para explicar as *“relações, interações e influência mútuas”* (p.5) - entre o Espiritismo e a Umbanda.

A respeito da antropóloga e professora Concone, Negrão (1996) demonstra apreço pela tese de doutoramento apresentada por ela, uma vez que apresenta a essência real da religião:

o estudo de Maria Helena V.B. Concone – Umbanda: Uma Religião Brasileira – tem, entre outros, o mérito de ter percebido o caráter nacional da religião considerada, conforme consta inclusive de seu título. Não mais um culto afro-brasileiro, conforme desvelou a análise de seus mitos. Tanto assim que perpassaram pelo seu movimento organizativo concepções nacionalistas as mais retrógradas, como o integralismo, conforme ideia insinuada no trabalho citado e explorada em artigo posterior. Trata-se de estudo pioneiro sobre a Umbanda, talvez a primeira tese de doutorado defendida sobre ela, modesto em seus propósitos, mas que contém ainda as melhores análises que se produziram sobre o transe de possessão em contexto umbandista. (p.29)

Expostas as concepções das Umbandas que indicavam seus primeiros passos em São Paulo, agora, apenas do ponto de vista professores e especialistas, seguimos com a provável cronologia dos fatos⁵⁷ por meio da imprensa escrita, com

⁵⁵ Sociólogo da religião e professor.

⁵⁶ Sociólogo da religião e professor.

⁵⁷ Provável porque este trabalho não irá ater-se a um estudo sistemático das informações, deste modo, a cronologia irá observar ao conjunto tempo-espço: o quando e onde aconteceu e informações pertinentes.

base um trabalho realizado por Lísias Nogueira Negrão sobre a formação do campo umbandista em São Paulo e trabalhos adicionais.

Deste modo, as primeiras informações descritas nos noticiários convergem com o olhar depreciativo que as religiões de origem africana recebiam⁵⁸, conforme mencionado em momentos anteriores do corpo deste trabalho, inclusive no Rio de Janeiro.

Assim, há registro de uma carta-denúncia, vinda de Itu, interior do estado de São Paulo, que data de 1854. Nela há relato da presença de um “*curandeiro de feitiço*” (Negrão, 1997, p.43) naquela cidade. É a primeira menção de algo neste sentido em São Paulo.

No período de fevereiro a maio de 1858, outras denúncias, em forma de artigos, circularam nos jornais “*sob o título ‘A Prática da Medicina em São Paulo’*”. (Negrão, 1997, p.43) a acusação era de curandeirismo bem como da existência do exercício da medicina aplicado por não médicos e, portanto, era fora da lei.

Negrão (1997), no período de 1854 a 1890, encontra vários registros jornalísticos de “*práticas mágico-religiosas negras*”⁵⁹ (p.45), vindas das regiões de colonização mais antiga⁶⁰, no interior de São Paulo, e algumas poucas da capital.

De 1891 a 1928, Negrão (1997) se depara com outras 48 notícias veiculadas em jornais da época (27 notícias paulistas⁶¹ e 21 paulistanas) a respeito de denúncias e relatos de feitiçaria, curandeirismo, adivinhações, exploração da credulidade pública, charlatanismo. Não havia uma designação exata, mas, não raro, era declarado um sincretismo de práticas que envolvia, segundo relatos, magia, bruxaria, cartomancia.

Neste período, aparece informações de pessoas que realizavam essas práticas nos bairros paulistanos do Canindé, Liberdade, Brás, Penha. (Negrão, 1997)

Um parêntese necessita ser colocado neste ponto para dedicar algumas palavras a respeito de uma religião que começava a ter destaque nos anos finais do século XIX, início do século XX. Apesar da resistência do catolicismo, classificando-o como “*diabólico e herético*” (Negrão, 2017, p.55) em um jornal paulistano, a

⁵⁸ Brown (1985) lembra os jornalistas utilizavam o termo macumba de modo desdenhoso.

⁵⁹ De um modo geral, as acusações eram de feitiçaria e/ou curandeirismo. (Negrão, 1997)

⁶⁰ Em ordem alfabética: Bragança Paulista, Sorocaba e Vale do Paraíba.

⁶¹ Em ordem decrescente: Campinas, de áreas que, hoje, compõem a Grande São Paulo, Santos, Ribeirão Preto e de outras localidades não nomeadas por Negrão (1997).

religião espírita começa a se inserir nos jornais por meio de anúncios de curso gratuito, de data das reuniões, de textos informativos. (idem, 2017)

Os jornais dividiam espaço entre notícias divulgadas por espíritas e denúncia contra eles. No final da década de 1910, começa o conceito do alto e baixo espiritismo. (Negrão, 2017) Isto porque o primeiro seria *“religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social”* (p.57) e o segundo, o contrário deste sentido. Entraria na segunda, *“as práticas mágico-religiosas”* (Negrão, 2017, p.57) acompanhada de perto, desde sempre, pelas forças policiais.

Brown (1985) já mencionava que *“originária da antiga macumba de fins do séc. XIX e inícios do séc. XX, foi a umbanda paulista a sucessora no que se refere à repressão policial.”* (p.44)

A primeira menção a um Pai de Santo da Umbanda é a do Pai Jacob que teve mudar seu Terreiro, forçadamente, do Brás para Santos. A notícia é de 1911. Em 1926, um relato *“preconceituoso e distorcido”* (Negrão, 2017, p.65) de uma repórter a um, denominado, “centro espírita” mostra que esse pode ter sido a descrição do primeiro Terreiro de Umbanda. As Macumbas, até então, que carregavam o nome de centro espírita⁶². (Negrão, 2017)

Oficialmente, apenas em 1929, começam a aparecer os Terreiros de Umbanda. Muitos deles ainda *“travestidos de centro espírita.”* (Negrão, 2017, p.57)

De 1930 até início dos anos 1940, Brown (1985) reforça que a umbanda permaneceu *“estigmatizada de curandeirismo, magia negra, exploração da credulidade pública e exercício ilegal da medicina, (e) foi severamente reprimida pela polícia de costumes”* (p.44) durante este período “com frequentes invasões de Terreiros, prisões de pais e filhos de santo”⁶³

Negrão (1997) dividiu em doze períodos para relatar a pesquisa realizada por ele a respeito da formação umbandista em São Paulo. Este trabalho irá trilhar o mesmo passo, de modo mais conciso.

1º Período – 1929 a 1944: Nos anos que compreendem a Revolução de 1930 e o Estado Novo, a Umbanda não apresentou qualquer alteração na sua forma de

⁶² Negrão (2017) relata que os Terreiros de origem banto existentes em São Paulo denominavam-se assim.

⁶³ Nome dado aos médiuns que trabalham no Terreiro.

organização e manifestação. A repressão policial seguiu sendo muito incisiva para os praticantes das Macumbas e Candomblés – enfim, cultos afro-brasileiros. Outra categoria eram os centros espíritas que cultuavam “o baixo espiritismo”. As denúncias eram contra as *“práticas ou cultos de raiz africana (...) mesclada de outras origens.”* (p.71) A primeira notícia com referência ao culto de Macumba⁶⁴, em São Paulo, surge em 1931⁶⁵. (Negrão, 1997)

Silva (2022b) diz que as pesquisas de Dalmo Belfort de Mattos⁶⁶ levaram-no a encontrar na Câmara Municipal de Santo Amaro o registro de uma *“ação contra atos criminosos” (denominando o curandeirismo e a feitiçaria) praticados em vilas como M`Boi, Itapecerica, Itaquera e muitos outros pontos ao redor da capital paulista.”* (p.49)

2º Período – 1945 a 1952: *“Abre-se este período com a redemocratização de 1945, o que significa a cessação do combate sistemático à Umbanda nascente, por conta da política populista que se instaura a partir de então.”* (Negrão,1997, p.75) Neste instante, interesses políticos não permitiam que acontecesse como era antes. Pai Jaú foi preso em 1948 e Pai Ismael Vicente⁶⁷, intimado em 1949. Ambos enxergavam na figura de Getúlio Vargas e Ademar de Barros⁶⁸ pessoas dignas de louvores. Visão possível uma vez que os dois eram considerados como protetores de umbandistas⁶⁹. Como forma de procurar garantir sua segurança, a Umbanda se organizava no Rio de Janeiro, mas não havia movimentação oficial em São Paulo. A Liga de São Gerônimo⁷⁰, clandestina em São Paulo, filiou-se à organização carioca e foi a representante paulista no I Congresso Nacional de Umbanda. (Negrão, 1997)

No decorrer da década de 1940, de acordo com Silva (2022b)

o estudo da distribuição dos centros macumbeiros no mapa da cidade de São Paulo (...) realizado por Bastide, aponta que os feitiçeiros estavam disseminados por toda a parte, abrangendo os bairros da periferia e a zona central. (p.57)

⁶⁴ Em específico.

⁶⁵ Não foi nas páginas de notícias policiais. Negrão (1997) não especifica a causa.

⁶⁶ No artigo “As Macumbas de São Paulo” no ano de 1938.

⁶⁷ Pai de Santo de um Terreiro localizado na Vila Moraes. (Brown, 1985)

⁶⁸ Na época, governador do estado de São Paulo. (Brown, 1985)

⁶⁹ Por vários umbandistas.

⁷⁰ Fundada por Pai Jaú e Pai Sebastião Costa.

3º Período – 1953 a 1959: Surge, em 1953, as duas primeiras fundações registradas em São Paulo: a Fuesp⁷¹, Fundação Umbandista do Estado de São Paulo e, em 1965, a União de Tendas de Umbanda do Estado de São Paulo que depois muda seu nome para União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil. A Luesp, Liga Umbandista do Estado de São Paulo⁷² e o Primado de Umbanda do Estado de São Paulo⁷³, vinculada ao Primado do Rio. No total, seis federações. Todas com o mesmo propósito de proteção aos seus associados. A perseguição, neste momento, vem da igreja Católica paulistana que pressiona para que não haja espaço para o registro nem a instalação em espaço físico destas federações. Mas não foi isolado. Credita-se essa postura ao aumento do número de Terreiros registrados⁷⁴ que aconteceu durante esse período. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) condenava a Umbanda. E a imprensa seguia na mesma direção. (Negrão, 1997) Grande parte da década de 1950, Brown (1985) conclui que nos veículos de informação, a Umbanda deixa de ser referida como *“caso de polícia”, para ser encarada como fenômeno merecedor de ser conhecido e analisado*” (p.46)

4º Período – 1960 a 1963: Negrão (1997) sinaliza que este é um período de importantes movimentações das federações umbandistas. O II Congresso Nacional de Umbanda e o Congresso Paulista acontecem neste período. A violência contra os Terreiros aumenta mais uma vez, em decorrência dos recorrentes ataques que iniciaram no período anterior. Surge em 1960, o Primado de Umbanda, agora, não mais funcionando de modo independente. Havia inquietação no sentido de estabelecer um conjunto de procedimentos e rituais que fosse padronizado. Muitos setores umbandistas foram contra a essa unificação. Estes, acreditavam, eram ligados à Fuesp, não estiveram no II Congresso Nacional e nem iriam participar do Souesp (Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo)⁷⁵. Por ser a primeira federação, ela se portava como *“núcleo da atividade federativa paulista”* (Negrão, 1997, p.92), por causa disso, as outras federações não eram levadas a sério. A padronização levava a Umbanda para um lugar mais próximo à moral cristã e ao

⁷¹ Fundada por Alfredo da Costa Moura.

⁷² Fundada por Pai Jaú.

⁷³ Por Félix Nascentes Pinto.

⁷⁴ Em São Paulo.

⁷⁵ Nascido em 1966, tinha a função de centralizar a Umbanda em São Paulo.

Espiritismo Kardecista⁷⁶. Foi criado o Movimento Cívico Umbandista do Estado de São Paulo⁷⁷ e a ideia era unir política partidária e a religião foram fonte de novos conflitos. Os interesses dentro do Terreiro ficam em segundo plano neste momento. (Negrão, 1997) Em número, “os terreiros já tinham invertido a proporção de 1 para 10 em relação aos originários centros espíritas” (Pinto e Souza, 2012, p.1)

5º Período – 1964 a 1967: Nasce a Souesp⁷⁸. Derivada das ações do I Congresso Paulista, ela surge para o fortalecer o movimento federativo local. Ao mesmo tempo, o regime ditatorial de 1964 se instaurava. Não houve retorno à perseguição como aconteceu antes nos governos anteriores. Em São Paulo, os jornais já não realizavam matérias tão violentas em suas palavras como acontecia nos períodos anteriores. O estado contava com dezesseis federações neste momento. Jamil Rachid foi quem assumiu a liderança da prestigiada Uteuesp⁷⁹ (União das Tendas de Umbanda do Estado de São Paulo). “Entendia-se como órgão de elite dentro da Umbanda.” (Negrão, 1997, p.99) Os dirigentes considerados inaptos culturalmente para exercer seus cargos eram afastados. (Negrão, 1997)

6º Período – 1968 a 1970: Período mais endurecido do regime, mas a Umbanda não obteve resistência de outrora. Ela espalhava-se sem qualquer discurso contrário. A proximidade com os governantes deste regime era uma realidade. A Igreja Católica vivia suas dificuldades com os militares e a imprensa ocupava-se de manter o discurso mais brando e de caráter informativo. (Negrão, 1997)

7º Período – 1971 a 1973: Os governos, a Umbanda e demais religiões de culto afro-brasileiras mantinham-se cada vez mais próximas umas das outras. Os jornais voltam a atacar. A Igreja Católica volta a enrijecer seu discurso. Quando Laudo Natel, no seu segundo mandato como governador do estado de São Paulo, que abertamente apoiava as festividades umbandistas, nomeou o dirigente do Primado de Umbanda com o cargo de “assessor de assuntos espirituais”, imprensa e Igreja intensificam suas críticas. Foi neste período que a Igreja percebe a

⁷⁶ Negrão (1997) diz que se aproximava “nos conceitos de alma ou espírito, reencarnação, evolução espiritual e mediunidade.” (p.93)

⁷⁷ O Primado de Umbanda e a Luesp foram os responsáveis por este movimento.

⁷⁸ O tenente-coronel Nelson Braga Moreira foi quem esteve à frente da Souesp até mesmo quando ela muda para Soucesp. (Negrão, 1997)

⁷⁹ Criada pelo engenheiro Luiz Carlos de Moura Accioli. (Brown, 1985)

dimensão da Umbanda nas camadas mais elevadas da sociedade. O *“reconhecimento oficial da Umbanda por parte do governo paulista inseriu-se no jogo do clientelismo político e das trocas eleitorais”* (Negrão, 1997, p.110) e o aumento da adeptos era um dos resultados diretos desta movimentação. O Candomblé, neste período, também começa a crescer. A URU⁸⁰ (União Regional de Umbanda) que se transferiu para a cidade de São Paulo começou a filiar seus Terreiros e barracões. A Uteuesp altera sua sigla para Uteucesp para também começar a admitir os locais dos cultos candomblecistas. O III Congresso Nacional de Umbanda retorna com o discurso de unificação de rituais. Onze federações foram criadas⁸¹ nesse período. (Negrão, 1997)

8º Período – 1974 a 1976: Umbanda e Candomblé crescem exponencialmente. As onze federações que surgiram neste período atendiam desde a Grande São Paulo, cidades interioranas⁸², como, também, surgiam para atender aos bairros, as periferias – como no caso de Santo Amaro. Quem assume a Uteucesp após a morte de seu fundador foi Jamil Rachid. Retoma-se a ideia da codificação e unificação das associações, em consonância com os umbandistas cariocas e fluminenses. Em 1975, no I Seminário Paulista de Umbanda, alguns ritos foram convencionados. No ano seguinte, II Seminário, a ideia primeira era fixar as linhas de Umbanda – e eles conseguem⁸³. Na política, diferente as tentativas anteriores, consegue eleger mais nomes em cargos municipais. Nasce, neste período, a Soucesp⁸⁴ (Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo com a finalidade de concentrar as Urus. A Soucesp difere da Souesp por ser uma grande federação que funda as Urus. Com isso, os pais de santo filiados a ela ganham autonomia das suas práticas ritualísticas. Continua a perseguição dos órgãos de imprensa, mas que por vezes alterna sua linha editorial para algo mais brando. (Negrão, 1997)

9º Período – 1977 a 1979: Começa o movimento de queda nos números da Umbanda e Candomblé. As casas e cultos de Umbandomblé crescem por toda a década de 1970. Notícias de Terreiros luxuosos começam a aparecer: um no bairro

⁸⁰ E esteve sob o comando do tenente da polícia miliar Hilton de Paiva Tupinambá. (Negrão, 1997)

⁸¹ Entre elas, a Associação Paulista de Umbanda e a Federação de Centros Espiritas e de Umbanda do Estado de São Paulo.

⁸² Caso de Assis e Ribeirão Preto.

⁸³ As federações associadas ao Souesp sob o comando do Primado de Umbanda, Uteucesp e da Associação Paulista.

⁸⁴ Sob os domínios do tenente Tupinambá. (Brown, 1985)

do Sacomã, outro instalado em avenida Angélica, bairro Higienópolis, mais um na Rua Martim Francisco e outro na Rua Dona Veridiana, ambos, no bairro da Santa Cecília. As várias Umbandas aparecem em uma reportagem realizada em 1978: a de umbanda mais cristianizada; a que considera Exu como fundamental para o culto e a que intercala giras de Umbanda com reuniões Kardecistas. Surge o Cundu (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda) e tem como um de seus escopos atuar contra os *“mistificadores que comprometiam o bom nome da religião”* (Negrão, 2017, p.124) Artigos⁸⁵ utilizados na Umbanda começam a serem exportados. Voltam as reportagens-denúncias agora, nominalmente, direcionado para a Umbanda e Umbandomblé. (Negrão, 1997)

10º Período – 1980 a 1982: a Umbanda para de crescer e as reportagens sobre ela, também. Ela volta a ser mencionada nas notícias que envolvem a política paulista. (Negrão, 1997) Por outro lado, Brown diz que

o ritmo de crescimento continua intenso pelos três primeiros anos da década de 80, quando surgem sete novas federações. É este também um período de descentralização espacial do movimento, que se expande pelos municípios de Grande São Paulo (Osasco, Guarulhos, Santo André) e do interior (Pirassununga, Ribeirão Preto, Assis, S. José dos Campos etc.) e mesmo por bairros e regiões da Capital (Santo Amaro, Regiões Leste e Oeste). (p.51)

11º Período – 1983 a 1985: A eleição do candidato oposto promove uma redução da participação da influência da Umbanda na política. O número de registro continua em ritmo decrescente. Em 1985 surge uma reportagem a respeito da criação do Vale dos Orixás como espaço destinado ao uso para seus filiados realizarem rituais e oferendas. (Negrão, 1997)

12º Período – 1986 a 1989: período final da pesquisa de Negrão (1997) registra um pequeno aumento no número de registros de Terreiros. É associado pelo apoio do governador eleito aos eventos Umbandistas que ocorriam no decorrer dos anos. Uma notícia dizia que Orestes Quércia teria entrado de braço dado com Pai Jaú na festa de São Jorge-Ogum que ocorria desde a segunda parte da década de 1950 em um local público. O que começou em um lugar pequeno e evoluiu para a um evento no ginásio do Ibirapuera⁸⁶. Os candidatos com algum vínculo com a Umbanda foram apoiados pelos umbandistas. Neste período, igrejas

⁸⁵ Defumadores, aromatizantes ou fluidos perfumados, sabonetes eram alguns deles.

⁸⁶ Fontes: José Juvenal dos Santos do site Umbanda Brasileira e Negrão (1997).

neopentecostais iniciam a perseguição contra os adeptos da Umbanda. (Negrão, 1997)

Martins Fernandes e Guedes Henn (2019) explicam que

a partir dos anos 1990, a Umbanda não vem atingindo o mesmo crescimento observado nos anos 1970. A religião continuou sofrendo as consequências dos ataques evangélicos⁸⁷. Por outro lado, os adeptos umbandistas que ficaram – e os que aderiram à religião, em especial os mais jovens – têm buscado toda a informação possível para melhor saber sobre a religião que professam e mesmo para poder obter embasamento frente aos questionamentos. (p.701)

Em consonância com o interesse descrito neste trecho, a edição de 26 de fevereiro do ano de 2020 da revista Veja São Paulo chega nas bancas com a seguinte reportagem na capa: *“Umbanda é pop”* com o seguinte subtítulo: *“Terreiros vencem preconceitos e conquistam novos frequentadores com mensagens de aceitação e caridade”*. Nela, Juliene Moretti, responsável para desenvolver esta pauta, entrevista alguns pais e mãe de santo, pessoas ligadas à religião para explicar tal configuração.

“Novos terreiros no Itaim Bibi e no Brooklin, guias espirituais que alcançam milhares de seguidores no YouTube, adeptos saindo do armário para assumir sua fé⁸⁸” é como começa a matéria. Moretti diz que existem 1550 Terreiros espalhado pela cidade. No decorrer do texto, ela descreve o rito de uma gira, quem aparenta ser os frequentadores (diversas classes sociais e idades) e a quantidade. Era 350 pessoas. Neste Terreiro, ela percebe a influência do catolicismo, kardecismo e candomblé. Os motivos para chegar em busca de um atendimento no Terreiro, relata um pai de santo, é variado. Este é um dos que faz sucesso na rede social. O outro pai de santo, também. Ele forma dirigentes em sua escola de formação doutrinária.

Sobre o uso de tecnologias Ester Pressel (1973) diz *“Modern Brazil is a developing Society in which technological change has brought a multitude of social innovations in the áreas of economy, politics, Family, and religion.”* (p.264) Em suma: no Brasil moderno, a mudança tecnológica trouxe inovações sociais, inclusive, na área religiosa.

⁸⁷ Os ataques são feitos de forma verbal, chegando a relatos de violência física, tanto aos umbandistas quanto aos centros e Terreiros. (2019, p.701)

⁸⁸ Veja São Paulo, 26 fev. 2020, p.20.

Apesar de ser um caminho pouco seguro, afinal, rede social não atesta a veracidade de quem diz algo do outro lado da tela, estes médiuns da reportagem e outros médiuns crescem suas visualizações com suas postagens instantâneas. E isto não se restringe à rede de vídeos citada por eles. *Instagram*, *TikTok*, *X*, que é o antigo *Twitter*, são redes que também possuem perfis com médiuns adeptos que ensinam rituais, cantam pontos, comentam sobre notícias, compartilham experiências, elucidam as dúvidas dos seguidores, explicam um pouco sobre a história da religião e usam sua voz e imagem para divulgar a Umbanda⁸⁹.

Em tempos cada vez mais marcados por relações mediadas por redes sociais online, capazes de conectar pessoas ou instituições que a princípio partilham interesses, práticas e objetivos comuns, é impressionante a quantidade de conteúdo vinculado às umbandas: giras, consultas e até entrevistas com entidades veiculadas no YouTube, fotos compartilhadas com textos no Instagram, postagens no Facebook, fios no Twitter, vídeos curtos no TikTok, pipocam em grande profusão nas redes. Não surpreende essa produção maciça de conteúdo; a difusão midiática das umbandas aconteceu, ao longo do século XX, na publicação de centenas de livros, programas de rádio e televisão, gravações de discos, impressão de folhetos e jornais, colunas em revistas e jornais populares. Nas encruzilhadas entre os saberes oralmente constituídos e repassados comunitariamente e suas expressões em diversos meios, o repertório umbandista é vasto⁹⁰ e de difícil apreensão⁹¹. (Simas, 2020, p.7)

Dirigentes e pais de santo mais tradicionais bem como diversos médiuns não veem com aprovação algumas condutas pois isso, segundo eles, desvirtua a religião, fere a ancestralidade e banaliza a religião. Sabe-se que que não é sempre, mas alguns excessos, de fato, são cometidos.

A ideia do metaterreiro⁹², por exemplo, criado por um pai de santo com o objetivo de aproximar-se dos seus “filhos” após a conclusão de um de seus cursos realizados à distância, de modo que, ao perceber o interesse deles em continuar com a convivência e troca, este sacerdote de umbanda resolve, então, criar um

⁸⁹ Aqui é possível retomar um conceito de territorialidade. Dado seu caráter híbrido que varia de materialidade para imaterialidade, “*funcionalidade e expressividade, pelo simples fato de que estas dimensões são inseparáveis e que os processos de territorialização e desterritorialização só podem de dar através de uma perspectiva permanentemente conjugada entre eles.*” (Haesbaert, 2016, p.270) Giorda (2000, 42) *apud* Haesbaert (2016) diz que “*o ciberespaço, domínio das redes, seria um ‘local desterritorializado’, singular, ‘porque não homogêneo e descontínuo na distribuição física dos seus atores sobre a superfície terrestre.*” (p.271)

⁹⁰ Conforme pudemos ver no capítulo 1.

⁹¹ No que concerne as origens, a diversidade de cultos e ritualísticas em geral.

⁹² Terreiro criado no metaverso – espaço virtual simulado e compartilhado que visa reproduzir a realidade em meio. Segundo Gabriele Garcia (TechTudo), o “*metaverso é um mundo virtual 3D onde as pessoas podem interagir e realizar qualquer atividade — desde trabalho e compras até lazer — usando avatares personalizados.*”

Terreiro na realidade virtual. O vídeo, ao ser (re)descoberto tempos depois⁹³ em uma rede social, espalhou de modo instantâneo, com é comum nos tempos atuais, para as demais redes sociais. Recebeu críticas das mais variadas formas, de umbandistas e demais adeptos das religiões de matriz africana, com os argumentos citados no parágrafo anterior.

O mesmo raciocínio acontece com as ilustrações realizadas com o uso da inteligência artificial e que “criam” imagens de Orixás, de entidades de Umbanda e falangeiros. Artistas e ilustradores apontam os erros e a trivialização do processo como uma ausência de respeito com os símbolos e o sagrado.

No mesmo texto jornalístico, Moretti apresenta uma possível ideia do motivo da Umbanda e outras crenças afro-brasileiras terem chamado atenção das pessoas, nas palavras do entrevistado, o antropólogo e professor Vagner Gonçalves, a aproximação

(...) tem a ver com a flexibilidade na conduta ‘Tanto faz se a pessoa é gay, negra, branca, oriental, rica ou pobre. Também há a ocasião do encontro com a música e a dança. É a experiência que importa.’ Um terreiro, com suas particularidades, tem em sua essência o discurso de igualdade e cidadania, porque todo mundo vai ser recebido como é” (2020, p.27)

Por fim, um evento ocorrido em 2023 trouxe algumas visões opostas sobre sua concepção. Em 13 de agosto, um domingo, do ano supracitado, na cidade de São Paulo, em específico, na Avenida Paulista, ocorreu a 1ª Marcha para Exu, movimento para saudar o Orixá/a entidade Exu e para protestar contra a intolerância religiosa. Segundo organizadores, mais de 60 mil pessoas compareceram⁹⁴. Entre adeptos da Umbanda e Candomblé, pontos foram entoados e personalidades simpáticas à causa e adeptos realizaram discursos.

Na outra direção, houve críticas quanto à escolha do nome do evento – uma vez que os evangélicos realizam anualmente o evento denominado Marcha para Jesus. Outros, desenvolviam críticas quanto a quem organizou – por causa do posicionamento político do idealizador do evento.

A partir da existência deste evento, voltamos nossa atenção para a apropriação dos espaços, para o campo do sagrado e a gênese da religião: o culto às entidades e falanges. Retomando um trecho da reportagem de Juliene Moretti

⁹³ Da postagem original.

⁹⁴ Fonte: Revista Digital Esquinas – Faculdade Cásper Libero e o site Terra.

temos a seguinte declaração *“As divindades são seres da natureza, e nós a amamos”*. É com esta frase do pai de santo Edson dos Anjos⁹⁵, presidente da Associação Paulista de Umbanda, que passamos para a seção final deste trabalho.

3.2 Dos sentidos e das ausências: quando a dinâmica urbana atua no acesso à elementos da natureza e aos espaços

O contato com a natureza na cidade de São Paulo tem diminuído ao longo dos anos. Diante de uma política de verticalização, de alteração da paisagem em benefício do concreto, dos condomínios e muros, os resquícios de vegetação nativa e dos espaços verdes, com árvores e gramados, começam a desaparecer.

Com isso, começa a ficar cada dia mais complexo o acesso a um dos pontos mais importantes para a Umbanda: o de contato com o verde⁹⁶. Além de ser fonte de frutas, das plantas, das folhas e das flores atua, conforme mencionado em outras ocasiões deste trabalho, é um dos espaços considerados sagrados, cenário de oferendas, entregas e ritos.

Em um primeiro momento, convém explicar o sentido⁹⁷ de natureza utilizado pela religião e conceituar os termos paisagem e espaço para que, no momento seguinte, prossigamos com o assunto desta seção.

Para Gonçalves (2016),

(...) toda sociedade, toda cultura, cria um determinado conceito de natureza, ao mesmo tempo em que cria e institui relações sociais. No interior destas relações sociais está embutida, portanto, uma determinada concepção de natureza. (p.37)

Deste modo, para traçar um paralelo que explique o sentido da natureza tal como os Umbandistas enxergam, foi necessário recorrer às diversas concepções e, com isso, chegamos na seguinte definição: *“(...) faz parte do que caracteriza a palavra ‘natureza’ o lembrar-nos da continuidade entre nós mesmos e nosso ambiente (...)”* (Eagleton, 2005, p.15)

⁹⁵ (2020, p.27)

⁹⁶ Das matas, dos parques, das áreas arborizadas, dos terrenos não alterados pelas ações do homem.

⁹⁷ No que se refere “à concepção de”.

Quanto aos sentidos das outras duas palavras, Milton Santos, em *A Natureza do Espaço*, procura distinguir paisagem de espaço. Para ele,

paisagem e espaço não são sinônimos. A paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima.

A palavra paisagem é frequentemente utilizada em vez da expressão configuração territorial. Esta é o conjunto de elementos naturais e artificiais que fisicamente caracterizam uma área. A rigor, a paisagem é apenas a porção da configuração territorial que é possível abarcar com a visão. (...)

A paisagem se dá como um conjunto de objetos reais-concretos. Neste sentido a paisagem é transtemporal, juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal. O espaço é sempre um presente, uma construção horizontal, uma situação única. (2017, p.103)

Deste modo, conforme visto no decorrer do trabalho, a natureza é vista como um ponto de força, canal de comunicação sagrado, entre o ser vivo e os seres do outro plano.

No livro *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada*⁹⁸ há a seguinte indagação e a seguinte resposta a respeito da associação divindade e natureza:

Por que a Umbanda cultua, oferenda e reverencia as divindades associadas à natureza terrestre? Ora! Se analisamos as divindades (os orixás) a partir da natureza, nós os encontraremos nos próprios processos genésicos ou criadores de Deus, o que justifica os cultos nos santuários naturais⁹⁹ (rios, mares, pedreiras, tempo, etc.). Tudo o que há de visível na criação de Deus é a concretização ou materialização do que não podemos ver, pois existe em uma dimensão e realidade anterior ao nosso plano material. Oxum não é as pedras minerais. Mas estas são a concretização ou materialização de sua energia total agregadora de coisas úteis às criaturas e à própria criação, em todas as suas dimensões. (2013, p.211)

Ainda inserido no assunto natureza e pontos de força, Ortiz (2012) apresenta outra perspectiva:

Existem várias formas de interpretarmos o que é um ponto de força; abordarei as características de pontos de força da natureza (...) nosso planeta possui uma diversidade de vibrações que não encontramos em outros planetas de nossa órbita; (...) onde nos encontramos possui locais sagrados chamados por nós, religiosos de Umbanda, como pontos de força da natureza. Estes locais sagrados devem ser respeitados e nós, umbandistas, temos responsabilidade em relação a isto, pois a religião de

⁹⁸ Aqui, usamos o texto de um livro da Umbanda Sagrada, mas, de modo geral, a visão sobre a natureza é a mesma nas outras Umbandas: um campo de comunicação com o divino.

⁹⁹ Os cultos em santuários são um exemplo de apropriação de espaço na formação de territórios Umbandistas. (Rosendahl, 2002)

Umbanda é um culto à natureza. Nossos Orixás estão ligados diretamente à Criação, onde o Criador determinou a cada divindade Orixá um local na natureza onde estes estariam regendo com suas forças. (p.171)

A Umbanda, em suas práticas, reproduz alguns dos comportamentos de povos de outros tempos.

Houve um tempo em que as religiões eram praticadas de uma forma muito simples (...) Os povos cultuavam Deus, que se mostravam sob a forma de uma boa colheita, de um bom tempo, de prosperidade para todos. A seu modo, agradeciam com oferendas, cantos, danças, enfim, com festividades (...) a Natureza era sagrada para aqueles povos simples. Eles encontravam Deus em todos os lugares; toda manifestação da Natureza era uma Manifestação Divina (...) A Umbanda nada mais é que um retorno à simplicidade em cultuar Deus, em aceitá-Lo como algo do qual nós também fazemos parte, em vermos, nas manifestações dos espíritos, a manifestação dos nossos mentores espirituais, ou como nós os chamamos: os nossos “guias”. (idem, p. 214-215)

No que compete aos sentidos, neste momento, sensoriais, relativos aos odores, às cores, os sabores, os sons e os (con)tatos, a Umbanda se constitui de uma experiência com o sagrado, com o axé. É aproximar-se e integrar-se ao Terreiro. *“Reconhecer-se supõe uma apropriação do espaço pelo sentido. É plenamente uma experiência individual (...)”* (Claval, 2017, p.196)

Ainda no âmbito dos sentidos, os elementos da natureza a terra, o fogo, o ar e a água

(...) estão representados simbolicamente nos ritos de Umbanda por certos usos rituais que os combinam e integram. A terra participa na própria forma espacial presente como chão e terreiro. Podemos considerar também símbolos da terra: a pomba; as pedras – usadas como firmeza, pois são cheias de aché, de mana; as ervas para defumadores e banhos; os paramentos. O fogo aparece no uso das velas, nas brasas onde se queimam as ervas defumadoras, na queima do marafo (aguardente) durante as sessões de descarga (gira de exus) e na queima da fundanga (pólvora). O ar faz-se representar pela fumaça e pelos sopros. A água aparece em copos ou banhando as pedras de Xangô no congá e também por símbolos marinhos como conchas e estrelas-do-mar. Pela aguardente com que se prepara o amaci também está presente a água. Aspergida sobre os fiéis, como a água benta nas igrejas católicas ou usadas durante a sessão de descarga ou mesmo queimada, a aguardente tem muitos empregos rituais na Umbanda. (Lima, 1997, p.89)

De volta ao espaço (con)sagrado da religião, conforme verificado em outros momentos deste trabalho,

o terreiro é um espaço social, mítico, simbólico, em que a natureza e os fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou

a sociedade lhes apresenta como real, na qual as pessoas que o constituem acreditam.” (Barros, 2008, p.56)

O Terreiro, enquanto território, compõe-se do grupo que ali realiza e participa da sua dinâmica. Nesta direção, Corrêa (2020) diz

“a construção de sentidos que atuam no território de existência, o terreiro-território é, portanto, estabelecido de forma relacional, demandando sob a nossa perspectiva, o entendimento de quem o vivencia como tal” (p.73)

E, além disso, *“é constituído no decurso de sua vivência, inevitavelmente, deve considerar os indivíduos ou grupos que o edificam como tal, não havendo dissociação entre sujeito e território.”* (idem, p.73)

Neste momento, cabe um intervalo para falar um pouco sobre o sagrado e o profano.

A reflexão sobre o sagrado envolve a consideração do profano. Ele se apresenta absolutamente diferente do profano, isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade e o segundo, não. O ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que etimologicamente significa algo de sagrado que se revela. O sagrado manifesta-se sempre com uma realidade do cotidiano. São inúmeras as hierofanias. A manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra, ou uma pessoa implica algo de misterioso, ligado à realidade que não pertence ao nosso mundo. (Rosendahl, 2002, p.27)

No profano não há um significado sagrado em algum lugar ou objeto, tal como ocorre com o sagrado. Eliade (1962) apud Rosendhal (2002) diz:

apresenta as dimensões específicas da experiência religiosa do espaço. A experiência do espaço sagrado se opõe à experiência do espaço profano para o homem religioso. O primeiro tem um valor existencial para ele: é seu referencial. A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, ponto de toda a orientação inicial, o ‘centro do mundo’. A descoberta do ponto fixo, o ‘centro’, equivale à orientação na homogeneidade caótica. O oposto ocorre na experiência profana. Não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o ‘ponto fixo’ não goza de um estatuto ontológico único. O ‘ponto fixo’ aparece e desaparece segundo as necessidades cotidianas. Não há ‘fundação do mundo’, há apenas uma infinidade de lugares mais ou menos neutros onde o homem se movimenta. (p.31)

Ora, se o espaço sagrado *“terreiro significa, para seus frequentadores, um espaço idealizado, divinizado, no qual (...) ‘guias’ baixam, para manifestar ali o*

encontro desses com usa comunidade religiosa.” (Barros, 2008, p.56) e se *“os limites do terreiro não se resumem ao espaço fechado entre os muros”* (Barros, 2008, p.57) uma vez que *“os limites do terreiro são os limites espaciais de um grupo social”* (idem, p.57), até onde, exatamente, compreende as fronteiras do espaço sagrado umbandista?

“As fronteiras [deste] espaço sagrado simbolizam também os espaços ‘naturais’ ou de ‘natureza construída’ que lhe estão mais próximos, tais como praias, cachoeiras, matas, ruas, cemitérios e encruzilhadas, dentre outros, onde também se realizam cerimônias religiosas.” (ibidem, p.57)

Assim, a intensa movimentação dos homens sobre o espaço bem como a lógica do planejamento urbano, do ordenamento territorial e da alteração da paisagem natural, impacta diretamente na existência de alguns dos espaços sagrados da Umbanda.

O ordenamento da sociedade, hoje mais do que nunca, passa pela interferência direta na organização espacial, onde as formas geográficas são reestruturadas de acordo com o interesse do planejador a partir da inserção do território específico na ordem mundial. Assim, o planejamento/gestão deixa de ser uma concepção de análise puramente econômica, tornando-se ideológica, pois se remete à manipulação das formas da paisagem geográfica, usando-as para o controle de reprodução do capital.

Dentro dessa perspectiva ideológica, Santos (2003) verifica que a partir do ordenamento através das formas, seguindo um processo ideológico, os grandes grupos econômicos consolidam seu poder sobre o território, ampliando o laço da dependência das economias periféricas, e também que esse processo ocorre associado à modernização, que traz o discurso do progresso técnico-científico capitalista como caminho único e irreversível. (Camargo, 2009, p.26)

Com isso, percebe-se um dos argumentos responsáveis alteração da paisagem natural: interesse dos grupos econômicos. O que a paisagem de hoje nos mostra é resultado de um intenso processo transformação do capital - antes industrial - em capital oriundo do mercado financeiro. (Lencioni, 2017)

Chesnais (2002, p.2) elucida o que acontece neste contexto

a forma de capital que se valoriza sob a forma de aplicação financeira e que provém da repartição de lucro das empresas apresenta-se como a fração dominante do capital, aquela que tem condição de comandar formas e o ritmo da acumulação.

Entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, o economista Michel Aglietta foi quem percebeu que uma outra modalidade de acúmulo que formava-se naquele período nos Estados Unidos. (Chesnais, 2002; Lencioni, 2017) *“Um ‘regime de crescimento patrimonial’ que prefiguraria ‘o capitalismo de amanhã’, pelo menos nos países capitalistas avançados.”* (Chesnais, 2002)

Retomemos, antes, às palavras de Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1978):

Observando o exemplo da metrópole paulistana, verificamos que o desenvolvimento do modo de produção capitalista gerou um processo de concentração e acumulação de capital, que levou à aplicação de grande parte da mais-valia apropriada na aquisição de terras. Na lógica deste modo de produção a mais valia apropriada deveria ser aplicada na sua produção ou reprodução. (...) O investimento em terra constituiu o caminho seguro para a preservação do capital acumulado e conseqüentemente para a ampliação do capital-dinheiro através da apropriação da renda fundiária. (p.76)

E o interesse neste tipo de concentração era *“na tentativa de não ver o lucro acumulado envolvido no processo inflacionário em que se encontra[va] a moeda brasileira”* (idem, p.76) Afinal, o dinheiro investido em terras não perde o seu valor com o tempo.

A respeito da atual lógica ao qual a propriedade patrimonial está inserida, ela não envolve o acúmulo de terras para não perder o valor. O raciocínio é outro. A ideia de consumo próprio ou mesmo um meio de ampliar suas riquezas para posterior investimento na produção – para, então, gerar mais lucro – não mais existe. É, hoje, apenas como meio para ampliação de rendimentos. (Chesnais, 2002; Lencioni, 2017) E o mercado de ações é o caminho.

Uma pesquisa rápida na *internet* é capaz de informar quantas e quais construtoras e/ou incorporadoras disponibilizam suas ações na Bolsa de Valores.

Os valores movimentados no mercado da construção civil contabilizam a casa dos bilhões de reais.

Por exemplo, os dados do indicador Abrainc-Fipe¹⁰⁰ do valor acumulado até o mês de outubro de 2023¹⁰¹, para os lançamentos dos empreendimentos do programa do governo federal “Minha Casa, Minha Vida/Casa Verde Amarela

¹⁰⁰ Associação Brasileira de Incorporadoras e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas.

¹⁰¹ Dados mais recentes.

indicam um acumulado de “Valor lançado¹⁰²” com aumento de 39,8%, totalizando R\$14,3 bilhões, com o lançamento de 63.904 unidades. Quanto às vendas em valor e unidades, indicam um acumulado de “Valor das vendas¹⁰³” com aumento de 37,9%, totalizando R\$19,4 bilhões, com o a venda de 89.126 unidades.

Como é possível constatar, este é um mercado lucrativo. A partir desta conclusão, chegamos à explicação de como funciona a especulação imobiliária. De acordo com Lencioni (2017) ela se

projeta no futuro antevendo o quanto pode render a propriedade de um imóvel, de uma ação ou de um título da dívida pública, dentre a propriedade de tantos papéis e expedientes, apostando nas oscilações do mercado e na maximização dos rendimentos. (p.60)

Em relação ao imóvel, explica Lencioni (2017)

é uma mercadoria particular devido ao fato de conter, em si, o terreno, quando não é o próprio terreno que se constitui a mercadoria a ser vendida e comprada. O terreno, sob o crivo da propriedade da terra e como um bem econômico, é indispensável à produção imobiliária, e isso faz com que as incorporadoras e construtoras constituam um banco de terrenos. (p.129)

Continua Resende,

O espaço urbano das metrópoles é palco privilegiado para a condução de processos ligados à mercantilização do solo e à especulação imobiliária. Nestes ambientes, os agentes imobiliários produzem condições ideais para a reprodução do capital a partir da configuração de novas centralidades, da expansão artificial das manchas urbanas e da formação de eixos de valorização fundiária e simbólica. (2013, p.81)

São Paulo bem como a RMSP¹⁰⁴ passam por um amplo processo de verticalização. Hoyler (2015) realizou um amplo levantamento com base nas informações coletadas na Embraesp¹⁰⁵ para saber a quantidade dos empreendimentos lançados na RMSP no período de 1985 a 2013. A partir das informações captadas por ela, temos que

¹⁰² Segundo o site, estes “valores foram estimados a partir dos dados disponíveis sobre o valor médio das unidades lançadas e vendidas por parte das empresas associadas e corrigidos pelo IPCA/IBGE com referência a outubro/2023.” Abrainc-Fipe (2024)

¹⁰³ Segundo o site, estes “valores foram estimados a partir dos dados disponíveis sobre o valor médio das unidades lançadas e vendidas por parte das empresas associadas e corrigidos pelo IPCA/IBGE com referência a outubro/2023.” Abrainc-Fipe (2024)

¹⁰⁴ Região Metropolitana de São Paulo.

¹⁰⁵ Empresa Brasileira de Estudos do Patrimônio de São Paulo.

a partir da segunda metade da década de 2000, a relação entre a política habitacional e a produção privada¹⁰⁶ de moradias ganhou ainda novos contornos com a entrada do capital financeiro nas incorporadoras que fizeram oferta primária de ações na BM&FBovespa. Junto disso, houve crescimento e estabilização da economia brasileira e aumento do poder de consumo, fundamental para que a mescla de recursos públicos e privados em torno do mercado imobiliário pudesse atrelar à demanda solvável, que passou a usufruir de amplo acesso ao crédito habitacional (2015, p.375)

Em específico, é de 2005 em diante que este novo modelo de mercado imobiliário, “*capitalizado pela oferta de ações primárias na Bolsa de Valores (Novo Mercado da BM&FBovespa) empreendida por grandes incorporadoras a partir de 2006*” (idem, p.373) que construções prediais começam a se espalhar com maior velocidade.

A autora diz que no período que compreende 2005 a 2013,

intensificam-se alguns adensamentos verticais na Zona Oeste como em Perdizes, Vila Romana, Vila Leopoldina e também Mooca. Esses três últimos, antigos bairros industriais construídos ao longo da linha ferroviária¹⁰⁷, vê sofrendo intenso processo de mudança de uso do solo. (Hoyler, 2015, p.385)

Outra observação feita é em relação ao que ela chama de “espraiamento dos empreendimentos” (idem, p.385)

Esse padrão, que se mantém constante até 2013¹⁰⁸, adere à explicação de Fix¹⁰⁹ (2011) a respeito da formação de estoques de terras por parte das empresas que pretendiam abrir capital e aquelas já listadas na Bolsa de Valores como forma de convencer os investidores de que seria possível conseguir o Valor Geral de Vendas prometido nas ofertas de ações” (p.385-386)

Com a posse destas informações, vamos um exemplo visual desta nova configuração territorial e para a observação espacial de dois endereços distintos localizados na zona sul de São Paulo.

Compete-se atentarmos, sobretudo, à evolução dos empreendimentos imobiliários em prejuízo da área verde ou de mata nativa.

¹⁰⁶ Aqui excluída as políticas nacionais do governo federal.

¹⁰⁷ Um dos pontos de força de Ogum, conforme visto anteriormente, são linhas de ferro que, por consequência, são territórios sagrados da Umbanda. Reconhecer a linha ferroviária como um território de ponto de força, conforme diz Moreira (2016), é “*apreender um ponto singular do todo*” (p.211)

¹⁰⁸ Ano final da pesquisa realizada por Hoyler.

¹⁰⁹ Mariana Fix em sua tese “*Financeirização e transformações recentes no circuito imobiliário no Brasil*”



Figura 14 – Foto de 2010 da Rua Francisco José da Silva, localizada no bairro Vila Andrade, Zona Sul de São Paulo. Fonte: Google Maps, 2024.



Figura 15 – Foto de 2022 da Rua Francisco José da Silva, localizada no bairro Vila Andrade, Zona Sul de São Paulo. Fonte: Google Maps, 2024.

A Vila Andrade é um bairro que possui prédios e condomínios que variam de classe média a classe média alta. É uma área próxima aos Shoppings Morumbi Town e Jardim Sul.



Figura 16– Foto de 2010 da Rua Coronel Quirino Carneiro Rennó, localizada no bairro Parque Munhoz, Zona Sul de São Paulo. Fonte: Google Maps, 2024.

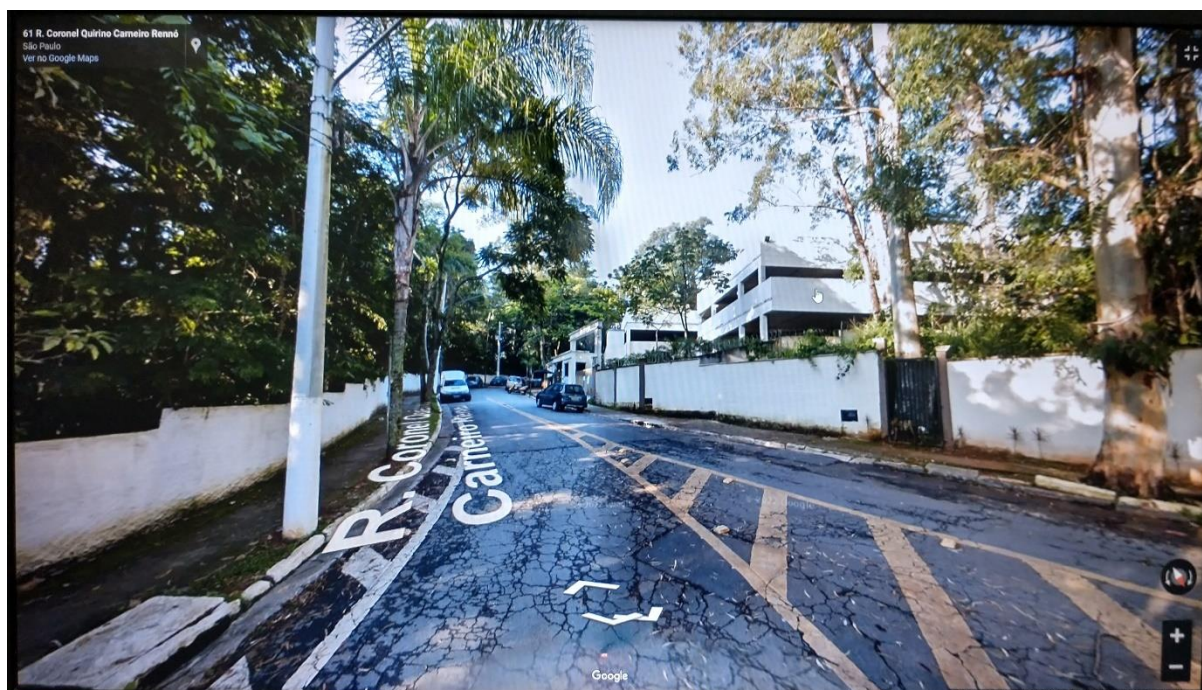


Figura 17– Foto de 2022 da Rua Coronel Quirino Carneiro Rennó, localizada no bairro Parque Munhoz, Zona Sul de São Paulo. Fonte: Google Maps, 2024.

O Parque Munhoz é um bairro formado por condomínios de acesso único pela Estrada do Campo Limpo. É uma área próxima ao Terminal Capelinha e ao Shopping Campo Limpo.

É perceptível como esta dinâmica do território descaracteriza o ambiente natural que existia antes da chegada dos prédios e condomínios. Retira o sagrado da sua espacialidade para erguer o profano no lugar.

Desterritorialização, assim, é vista como resultado do enfraquecimento das lealdades locais e nacionais em prol das comunidades transnacionais, ou, nos termos do autor, 'comunidades desterritorializadas de consumidores' (Haesbaert, 2016, p.222)

Quem se apropria dos espaços e constrói novos territórios não está interessado no que havia antes e nem em quem vai, de fato, habitar por ali. No mercado imobiliário são todos clientes, antes de tudo. E o objetivo final é adquirir lucro para quem investiu, fazer aumentar os rendimentos para todos os interessados.

A vida dos moradores em prédios e condomínios, por vezes, resumem-se dentro do que é delimitado sua área. A vivência em comunidade existe – se existe – nas áreas comuns. O que antes era vivido na *“dimensão simbólico-cultural, mais subjetiva, na qual o território é visto sobretudo como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo sobre seu espaço.”* (Haesbaert, 2001, p.118) transforma-se em um território onde o espaço é *“delimitado e controlado”* (idem, 2001) pelos limites de uma área adquirida, comprada ou alugada.

Se o empreendimento é realizado dentro das leis, a supressão de área verde deve ser reposta de alguma forma, mas, ainda assim, não se aproxima do que era antes da chegada dos interesses imobiliários, assim, observamos uma cidade de São Paulo verticalizada, com poucas áreas de vegetação nativa ou replantada.

A respeito das áreas verdes, vejamos os seguintes mapas:



Mapa 2 – Mapa da região que compreende a rua Francisco José da Silva, na Vila Andrade. Próximo a ela, há uma ampla área de Bosque Heterogêneo. Fonte: Prefeitura de São Paulo/Geosampa, 2024.



Mapa 3 – Mapa da região que compreende a rua Coronel Quirino Carneiro Rennó, no Parque Munhoz. Próximo a ela, há uma ampla área de Mata Ombrófila Densa. Fonte: Prefeitura de São Paulo/Geosampa, 2024.

Convém registrar a descrição das duas categorias de vegetações encontradas nas áreas próximas às ruas postas como exemplo, uma vez que converge com o assunto dos geossímbolos e territorialidades da Umbanda (reprodução integral do texto elaborado pela Secretaria Municipal do Verde e do Meio Ambiente¹¹⁰):

Bosque Heterogêneo (BOH): Predomínio de espécies arbóreas nativas ou exóticas, com mais de uma espécie, cujas copas se encontram. Sub-bosque

¹¹⁰ De acordo com o site da Prefeitura da Cidade de São Paulo.

presente ou não. Frequentes na malha urbana como parques e praças com arborização implantada, bosques de áreas residenciais e institucionais, bem como pomares e áreas de silvicultura abandonadas (ou onde há desenvolvimento de sub-bosque arbóreo). Também podem incluir matas muito degradadas com ocorrência significativa de espécies exóticas;

Mata Ombrófila Densa (MOD): Inclui “Floresta ombrófila densa primária”, “Floresta ombrófila densa secundária em estágio avançado”, “Floresta ombrófila densa secundária em estágio médio”, “Floresta ombrófila densa secundária em estágio inicial” e “Floresta ombrófila densa alto-montana (mata nebulosa)”. Predomínio de espécies arbóreas nativas, com mais de uma espécie, cujas copas se encontram. Sub-bosque com árvores, arvoretas, arbustos, ervas, bambus, epífitas e trepadeiras. Antropização em graus variáveis, com presença esporádica de espécies exóticas.

Conforme exposto em outro momento do trabalho, a Umbanda não se restringe aos seus Terreiros. Ela possui como território todos os lugares onde o sagrado se manifesta ou é convocado a se manifestar – como no caso das entregas de oferendas e obrigações, as áreas verdes, das matas, praças, árvores e bosques.

Ao verificar a descrição da vegetação no entorno das ruas pode-se presumir como era a configuração anterior das áreas antes da alteração definitiva promovida pelo homem. Eram espaços onde era possível extrair uma variedade de ervas, folhas e frutos para a realização de ritos, rituais e oferendas. É possível que, para haver a rua naquele lugar, a vegetação teve que ser suprimida. Uma parte do território sagrado se perdeu.

Há de se dizer que adaptações foram feitas. Umbandistas têm a opção de comprar em alguns lugares pontuais ou adquirir a versão desidratada de ervas e folhas – o que não mantém a propriedade de ervas e folhas frescas. Porém o que existia próximo e de fácil acesso, como vemos no exemplo destes dois lugares, não existe mais. E, se continuar neste ritmo, muito mais irá se perder.

É preciso encontrar um equilíbrio de modo que planejamento econômico e ambiental, ordenamento territorial e espaços verdes permaneçam de forma harmônica.

Em um texto sobre *“a fragilidade dos ambientes naturais e antropizados”* (p.63) Ross (2013) afirma

dentro desta perspectiva de planejamento econômico e ambiental do território (...) é absolutamente necessário que as intervenções humanas sejam planejadas com objetivos claros de ordenamento territorial, tomando-se como premissas a potencialidade dos recursos naturais e humanos e as fragilidades dos ambientes. Os estudos analíticos relativos à fragilidade, expressos através de cartogramas e textos são documentos de extrema importância ao Planejamento Ambiental que tenha como centro de preocupação o desenvolvimento sustentado, onde conservação e recuperação ambiental estão lado a lado com desenvolvimento tecnológico, econômico e social. (p.64)

Esforços para que esses espaços sagrados relativos ao verde, às matas e tudo o que dela vem e nasce, não se perca, existem. Como exemplo, o Vale dos Orixás, já mencionado neste trabalho, mas localizado na região metropolitana de São Paulo, não no município.

É preciso que haja consciência ambiental e consciência voltada para o coletivo visto que estas áreas, mesmo não sendo sagradas para quem não é umbandista, são importantes para a sobrevivência neste plano. Com menos verde, todos perdem: umbandistas, não umbandistas e o planeta Terra - vide as mudanças climáticas.

Por fim, Rosendhal (2005) nos lembra que

Territorialidade religiosa(...) significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. O território torna-se, então, um *geossímbolo* (Bonnemaison, 2002[1981]). Na análise deste geógrafo a territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por intermédio de seus geossímbolos que a religião de um grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado religioso. (p.12934)

De um modo geral, Barros (2008) acrescenta

o desenvolvimento urbano não é necessariamente obstáculo ou impedimento ao pensamento mágico/religioso. Não se trata de ruptura entre religião e secularização ou entre magia e racionalidade, mas de uma continuidade possível, pelo diálogo entre práticas, valores e significados destoantes, conflitivos ou convergentes, que caracterizam a vida multidimensional da cidade. (2008, p.64)

Em suma, é possível existir, resistir e co-existir, multiterritorialmente.

CONCLUSÃO

A escolha de começar o trabalho pelas origens das Umbandas trouxe elementos agregadores para a continuidade e encerramento deste escrito.

Primeiro porque não haveria como considerar as territorialidades desta religião sem considerar os prováveis pontos de partida e, a partir destas posições, poder acessar os signos, os olhares e os desdobramentos adquiridos na passagem do tempo.

Segundo que, diante das especificidades, o observar atento para dentro do Terreiro, com todo o sistema simbólico-ritualístico, com seus espaços e razões de ser e de conter – significados, interpretações e considerações sobre o território sagrado -, também, para além dos limites e fronteiras do Terreiro, foram fundamentais para conhecer, alcançar e entender a dimensão do valor da materialidade e imaterialidade para a religião, bem como identificar seus geossímbolos e territorialidades da Umbanda.

Em terceiro, ao trazer o percurso que a Umbanda fez para procurar se estabelecer em São Paulo, mesmo em meio às perseguições policiais e religiosas, com seus contatos políticos e militares os salvaguardado por algumas vezes na história, não fez a Umbanda perder de vez a sua força. Percebemos, inclusive, um interesse, recente e crescente, por parte da população mais jovem em conhecer um pouco mais sobre a religião – inclusive os recursos tecnológicos sendo utilizados para a disseminação de ensinamentos, ancestralidade e vivências.

E assim, perceber de que forma a Umbanda perde parte de seus territórios para os movimentos do mercado imobiliário que, com a sua avidez por lucratividade via rendimento, apropria-se dos domínios sagrados com fins totalmente opostos aos das entidades, umbandistas e de quem, mesmo não religioso ou da Umbanda, preserva o ambiente.

Observamos ambientes desterritorializados e que são transpassados por outra reterritorialização com o prejuízo do elo mais fraco deste cenário, no caso, daqueles que adentram nestes territórios com todo o respeito que a Natureza deve ter e colhe, apenas, o que dela vai necessitar.

Como isso, o território move-se do *status* de sagrado para a dinâmica do profano imposto pela presença da ganância do homem. E o propósito deste trabalho

é alertar quanto a esse movimento. Por este motivo, não foram aprofundados outros tipos de perdas de território da Umbanda, como os Terreiros, por exemplo, que são reiteradas vezes atacadas por causa do preconceito e da intolerância religiosa.

É de vital importância, por fim, que seja repensada a relação do homem com a natureza que, para além dos assuntos ritualísticos-territoriais-religiosos, necessita de áreas verdes, do replantio em outras áreas, da preservação das últimas matas nativas e dos elementos que elas fornecem: folhas, frutas, flores e plantas.

Que Oxóssi, protetor das matas, esteja a nos proteger.

Salve todos os caboclos!

Okê Arô, meu pai! Okê!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHLERT, Martina. Cidade relicário. Disputas sobre o tempo em Codó/MA. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP. n.11, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/260>. Acesso em: 2 jan. 2024.

ALVES, Davi; MARIA, Tiffany. 1ª Marcha para Exu em SP combate intolerância religiosa e racismo. Revista Digital Esquinas, 2023. Disponível em: <https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/arte-e-cultura/1a-marcha-para-exu-em-sp-combate-intolerancia-religiosa-e-racismo/>. Acesso em: 9 jan. 2024.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO MARANHÃO. Codó: o município com maior número de terreiros de umbanda do Brasil. TV ASSEMBLEIA, 2019. Disponível em: <https://www.al.ma.leg.br/noticias-tv/5050>. Acesso em: 2 jan. 2024.

ARAÚJO, Daniela Nunes de. Fraternidade Eclética Compondo Memórias e Construindo Identidades. Dissertação de Mestrado em História. Universidade de Brasília, 2011. p.64. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/10191>. Acesso em: 29 dez. 2023.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na Umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô. Revista TransVersos: Histórias e Culturas Afro-Brasileiras e Indígenas – 10 anos da Lei 11.645/08. n. 13, LEDDES/UERJ, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/transversos/article/view/29342/26089>. Acesso em: 26 dez. 2023.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira. Sankofa (São Paulo), [S. l.], v. 1, n. 1, p. 7-19, 2008. DOI: 10.11606/issn.1983-6023.sank.2008.88720. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88720>. Acesso em: 25 out. 2023.

BARROS, Sullivan Charles. Geografia e territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. RAEGA, n.16., 2008. p.55-64. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/12678/9916>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. Primeiro Volume. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.

BELOTI, Stefânia. A Umbanda, o Candomblé e a Questão Moral. Sacrilegens – Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, UFJF, V.1, n.1, 82-98, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/download/26246/18103/104682>. Acesso em: 27 dez. 2023.

BLOG TULCA. Tronqueira dos Exus. Dirigente Mãe Ednay. Recife-PE, 2018. Disponível em: <https://www.tendadeumbandaluzecaridade.com.br/2014/06/tronqueira.html>. Acesso em: 06 jan. 2024.

BRANDÃO, Maria do Carmo; Rios, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org). Encantaria Brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Reginaldo Prandi (org). Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.160-181

BROWN, Diana (org.). Umbanda e Política. Cadernos do ISER Nº18. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CAETANO, Jessica Nene; BEZZI, Meri Lourdes. Reflexões na geografia cultural: a materialidade e a imaterialidade da cultura. Revista Sociedade & Natureza, Uberlândia, ano 23, n.3, p. 453-466, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sn/a/y5KyVymLcJ7xFBKm9pWvbQm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 7 jan. 2024.

CAMARGO, Luiz Henrique Ramos de. Ordenamento Territorial e Complexidade: Por uma reestruturação do espaço social. In: ALMEIDA, Flávio Gomes de; SOARES, Luiz Antônio Alves. Ordenamento territorial: coletânea de textos com diferentes abordagens no contexto brasileiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. 288p.

CAMURÇA, Marcelo. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas”. *Religare*, v.14, n.1, 2017.p.5. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/35822/18917>. Acesso em: 8 jan. 2024.

CANTARELA, Antonio Geraldo; PANASIEWICZ, Roberlei. Identidades religiosas no mundo plural: no imaginário de O outro pé da sereia, de Mia Couto. Dossiê: Imaginário e Diálogo inter-religioso. *Belo Horizonte*, v.15, n.45, 2017, p.163. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n45p163>. Acesso em: 05 jan. 2024.

CARVALHO, Juliana Barros Brant; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. *Revista Psicologia USP*, vol. 30, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psusp/a/hTY8nDMZTzwhWvc5DzqbNMd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 30 dez. 2023.

CARVALHO, Marcela Melo de Carvalho. Cartografia carioca: o candomblé e as religiões do Rio de Janeiro. In: *Babel da Crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*. Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura. PUC-Rio, 2010. Disponível em: https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0812289_10_cap_04.pdf. Acesso em: 02 jan. 2024.

CASTRO. Yeda Pessoa de. *Africanias em terras brasílicas*. LABED-Laboratório de edição. FALÉ/UFMG, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: <https://labeled-letras-ufmg.com.br/wp-content/uploads/2022/09/Africanias-em-terras-brasilicas.pdf>. Acesso em: 29 set. 2023.

CECÍLIA. Hermandade; GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Catimbó, Umbanda e Candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. *Revista Religião, carisma e poder: As formas de vida religiosa no Brasil – 29/05 a 01/06/2012*. Anais Dos Simpósios Da ABHR, n. 13, 2012. São Luís, UFMA. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/525>. Acesso em: 10 out. 2023.

CHESNAIS, François. *Economia e Sociedade*, Campinas, V.11, n.1 (18), 2002, p.1-44. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ecos/article/download/8643086/10638/0>. Acesso em: 10 jan. 2024.

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*, 3ª edição. Florianópolis: Editora da UFSSC, 2007. 453 p.

COLÉGIO DE MAGIA. Rubens Saraceni e a Magia Divina. *Magia Divina – Por Rubens Saraceni*. Disponível em: <https://www.colegiodemagia.com.br/magiadivina>. Acesso em: 29 dez. 2023.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 4. São Paulo, FFLCH/USP, CER,1987. 156p.

CORRÊA, Aureanice de Mello. A fé e a corda da vida: o novo mundo e as territorialidades/estratégias de constituição, manutenção e controle de território. *Espaço e Cultura*, n.48, 2020, p. 71-85. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/58734/37277>. Acesso em: 10 jan. 2024.

CORRÊA, Aureanice de Mello. Agenciamentos territoriais: as semiografias/territorialidades da prática cultural/religiosa afro-brasileira. *Revista Geografia*, v.44. n.1, jan./jun. 2019. p.9-29 Disponível em: <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/ageteo/article/view/14957/11566>. Acesso em: 06 jan. 2024.

CORRÊA, Aureanice de Mello. Espacialidades do sagrado: a disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira. In: *SERPA*.

Angelo. (org). Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 161-179. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/bk/pdf/serpa-9788523211899.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2024.

CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. Textos escolhidos de cultura e arte populares, TECAP, UERJ. Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.51-62, 2006 Disponível em: <http://www.tecap.uerj.br/pdf/v3/aureanice.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2024.

CRISPIM, Flavio Toassi. O culto aos ancestrais mí(s)ticos na Umbanda de Almas e Angola. XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Religiões na América Latina: Horizontes e Novos Desafios. De 9 a 13 de agosto de 2022. IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: https://www.jornadasacsrn2022.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=1572. Acesso em: 28 dez 2023.

D'ARRUDA, Gisela. Umbanda Gira! Rio de Janeiro: Pallas, 2015.160p.

DARDEL. Eric. A Geografia Mítica. O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica. Tradução Werther Holzer. 1 ed. 1ª reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2015. 162 p.

DA SILVA, Walerson Fernandes. O culto omolokô e sua relação com a umbanda e o candomblé. Trabalho de Conclusão de Curso. Insitituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/bach//files/2016/10/WALERSON-FERNANDES-DA-SILVA.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2023.

DELATORRE, Franco. Sessões em Casa: práticas religiosas e variações em Almas e Angola. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 39, p.221-224), 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/rmMTStJK9qQTWMDc8K6mFTC/>. Acesso em: 31 Dez. 2023.

DIAS, Carlos Henrique Oliveiras; ROSSETTI, Regina. A Umbanda como religião genuinamente brasileira: visão antropológica da história e cultura afro-brasileira. Seminários FESPSP – Incertezas do trabalho. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: https://www.fespsp.org.br/seminarios/anaisVII/GT_16/Carlos_Dias_Regina_Rossetti_GT16.pdf. Acesso em: 31 dez. 2023.

EAGLETON, Terry. A ideia da cultura. Tradução Sandra Castello Brasco; revisão técnica Cezar Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FEDERAÇÃO DE UMBANDA E CANDOMBLÉ DO ESTADO DE SÃO PAULO. Porque a pembra, e o seu uso, 2015. Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/post/porque-a-pemba-e-o-seu-uso>. Acesso em: 07 jan. 2024.

FERRETTI, Mundicarmo. TAMBOR DE MINA E UMBANDA: O culto aos caboclos no Maranhão. Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado, ano III, 1997. Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro Brasileira. Universidade Estadual do Maranhão. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/205>. Acesso em: 18 ago. 2023.

FERRETTI, Mundicarmo, TERCÊ, A LINHA DE CODÓ. In: PRANDI, Reginaldo (org). Encantaria Brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Reginaldo Prandi (org). Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.59-73.

FRANÇA, Bianca Zacarias. Umbanda Esotérica: uma etnografia sobre o encontro da religiosidade afro com a nova era em um terreiro de Belo Horizonte. Revista Calundu, vol. 3, n.2, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/download/27048/24722/62633>. Acesso em: 30 dez 2023.

FRATERNIDADE ECLÉTICA ESPIRITUALISTA UNIVERSAL. Disponível em: <https://www.feeu.org/>. Acesso em: 29 dez. 2023.

GARCIA, Gabrielle. O que é metaverso? Veja significado e como entrar no universo virtual In: TechTudo. Internet, 06 mar. 2023. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/listas/2023/03/o-que->

e-metaverso-veja-significado-e-como-entrar-no-universo-virtual-edsoftwares.ghmtl. Acesso em: 9 jan. 2024.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espaço sagrado: estudos em geografia da religião. Editora Ibpx. Curitiba, 2008.163 p.

GIL FILHO, Sylvio Fausto; GIL, Ana Helena Corrêa. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA. Roberto Lobato. Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 39-56

GUIMARÃES, Renato. O vereador Zélio Fernandino de Moraes. Blog Registros de Umbanda: Um espaço para refletir sobre a Umbanda e seus fatos históricos. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2009/12/13/o-vereador-zelio-fernandino-de-moraes/>. Acesso em: 26 dez 2023.

HAESBAERT, Rogério. Território, cultura e des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA. Roberto Lobato. Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. 200 p.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. Revista GEOgraphia, Ano IX, n.17, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531/873>. Acesso em: 07 já. 2024.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização. do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016. 396p.

INDICADORES ABRAINC-FIPE. Principais resultados: outubro de 2023. Disponível em: <https://downloads.fipe.org.br/indices/abrainc/release-indicadores-202312.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil. São Paulo. Censo 2010. Amostra – Religião por população residente. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/pesquisa/23/22107?tipo=ranking&indicador=22462&localidade1=43&localidade2=33>. Acesso em: 06 jan. 2024.

LENCIONI, Sandra. Metrópole, Metropolização e Regionalização. 1 ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2017. 264p.

LIMA, Bentto de. Malungo: Decodificação da Umbanda. Ed.rev, ampl. e reestruturada. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LINARES, Ronaldo; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. Iniciação á Umbanda. São Paulo: Madras, 2015. 224p.

LOPES, Nei. Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico] / 4. ed. - São Paulo: Selo Negro, 2011. recurso digital: il.

MARTINS, Giovani. Umbanda de Almas e Angola. Ritos, Magia e Africanidade.1ªed. São Paulo: Editora Ícone, 2011.

MARTINS FERNANDES, Stéfani.; GUEDES HENN, Leonardo As voltas da religião: o desenvolvimento histórico da Umbanda. Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 687–703, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/41774>. Acesso em: 9 jan. 2024.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org). Encantaria Brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Reginaldo Prandi (org). Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.11.

McELROY, Isis. Revista SCRIPTA. Periódicos PUCMinas, Belo Horizonte: v.11, n. 20, 2007, p. 127-135. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/14025/11026>. Acesso em: 29 set.2023

MOREIRA, Ruy. A Geografia do espaço-mundo: conflitos e superação no espaço do capital. 1 ed. Rio de Janeiro: Consequencia, 2016. 240p.

MORETTI, Juliene. Gira de Fé: com novos terreiros, pais de santo ativos nas redes sociais e uma mensagem de acolhimento, a umbanda atrai público diverso na capital. Veja São Paulo, n.1898, fev.2020.

MOTTA, Roberto. Umbanda, Xangô e Candomblé: crescimento ou decomposição? Revista Ciência & Trópico, Recife, v.29, n.1, p. 175 – 187, jan/jun. 2001. Disponível em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/CIC/article/view/754/492>. Acesso em 30 dez. 2023.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. Departamento de Letras Modernas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Disponível em: <https://dlm.fflch.usp.br/eduardo-de-almeida-navarro>. Acesso em: 26 dez. 2023.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NEIVA, Leonardo. Rubens Saraceni (1951-2015) – Líder espiritual, escreveu mais de 80 livros. Caderno Cotidiano, Folha de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/03/1602986-rubens-saraceni-1951-2015---lider-espiritual-escreveu-mais-de-80-livros.shtml>. Acesso em: 12 jan. 2024.

NOBRE, Lígia. Modo de vida Aruanda: “ritualizar para construir uma existência”. Lígia Nobre em conversa com o Babalorixá Kabila Aruanda, um relato. Cadernos de subjetividade. N.18, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38738/26294>. Acesso em: 30 set. 2023

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A lógica da especulação imobiliária. Boletim Paulista de Geografia, 1978. p.75-92. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/boletim-paulista/article/view/1054/941>. Acesso em: 11 jan. 2024.

OLIVEIRA, José Carlos de. Jaú: campeão paulista pelo Corinthians em 1937. Memórias do esporte. Fonte: <http://memoriasdoesporte.com.br/2023/12/14/jau-o-craque-que-virou-pai-de-santo/>. Acesso em: 7 jan. 2024.

OMULU, Caio. UMBANDA OMOLOCÔ: liturgia, rito e convergência (a visão de um adepto). São Paulo: Ícone, 2002.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. 1ª reimpressão, São Paulo, Brasiliense, 1999.

PEREIRA, Rogério Amaral. Odores das Entidades: espacialidade cultural religiosa da Umbanda. Revista de Geografia (Recife). V.33, n.1, p. 283-302, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistageografia/article/view/229218/23598>. Acesso em: 7 jan. 2023.

PINTO, Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra; SOUZA, André Ricardo de. Fronteiras do Sagrado entre a Umbanda e a Barquinha. Revista Plura, Revista de Estudos de Religião, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/572/377>. Acesso em: 30 dez. 2023.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. Mapa Digital da Cidade de São Paulo. GeoSampa Mapa. Disponível em: <https://geosampa.prefeitura.sp.gov.br/PaginasPublicas/SBC.aspx>. Acesso em: 11 jan. 2024.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. Mapa dos Remanescentes de Vegetação do Bioma Mata Atlântica no Município de São Paulo. Secretaria Municipal do Verde e do Meio Ambiente. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/meio_ambiente/arquivos/pmma/PMMA_2342.pdf. Acesso em: 11 jan. 2024.

PRESSEL, Ester. Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society. In: BOURGUIGNON, Erika. Religion Altered States of Consciousness and Social Change. Columbus: Ohio State University Press, 1973. p. 264-318. Disponível em: <https://kb.osu.edu/handle/1811/6294>. Acesso em: 09 jan. 2024.

PRIMADO DE UMBANDA. Organização Federativa Nacional e Internacional. Nossa História. Disponível em: <https://www.primadodeumbanda.com.br/>. Acesso em: 26 dez 2023.

RELATÓRIO ESTRADA DO MONTANHÃO. Departamento de Geografia, USP. Disponível em: <https://gesp.flch.usp.br/sites/gesp.flch.usp.br/files/Relat%C3%B3rio%20Estrada%20do%20Montanh%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2024.

RESENDE, Ubiratan Pereira. Especulação imobiliária e verticalização urbana: um estudo a partir do Parque Municipal de Cascavel em Goiânia. Geografia (Londrina), v.22, n.2, 2023, p.79-102. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/geografia/article/view/12580>. Acesso em: 11 jan. 2024.

REVISTA ÉPOCA. Buby – O pai-de-santo que reinventou a umbanda. Disponível em: <https://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,ERT57739-15228,00.html>. Acesso em: 29 dez. 2023.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, Política e Religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA. Roberto Lobato. Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. 200 p.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. 2 ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2002. 92 p.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA. Roberto Lobato. Introdução à geografia cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 224 p.

ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina, São Paulo, 2005. P.12928-12942. Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/R_autores/ROSENDAHL_Zeny_tit_Territorio_e_territorialidade.htm. Acesso em: 12 jan. 2024.

ROSS, Jurandyr L. Sanches. Análise empírica da fragilidade dos ambientes naturais e antropizados. Centro de Recursos Computacionais. UFG. 2013. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/365/o/Ross.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2024.

SANTOS, José Juvenal dos. A verdadeira história da festa de Ogum do Ibirapuera. Blog Umbanda Brasileira, 2019. Disponível em: <https://umbandabrasileira.wordpress.com/2009/05/08/a-verdadeira-historia-da-festa-de-ogum-do-ibirapuera/>. Acesso em: 08 jan. 2024.

SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4 ed. 9ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. 392 p.

SANTUÁRIO NACIONAL DE UMBANDA. Vale dos Orixás. Reino dos Exus. Disponível em: <https://santuariodeumbanda.com.br/site/loais-para-oferendas/reino-dos-exus/>. Acesso em: 6 jan. 2024.

SARACENI, Rubens. Código de Umbanda. 4.ed. São Paulo: Editora Madras, 2012. p.27

SARACENI, Rubens. Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios um hino de amor a vida. São Paulo: Editora Madras, 2013. 342p.

SARACENI, Rubens. Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista; coordenação de Lurdes de Campo Vieira. 5.ed. São Paulo: Madras, 2014.

SAHR, Wolf Dietrich. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA. Roberto Lobato. Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 57 – 68

SILVA, Cilma Laurinda Freitas e. AS ervas nos rituais de umbanda: magia e poder da natureza. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC Goiás, Goiânia, 2012. p.122. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/839/1/CILMA%20LAURINDA%20FREITAS%20E%20SILVA.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2024.

SILVA, Matheus Colli; SILVA, Vagner Gonçalves. Um bosque de folhas sagradas: o Santuário Nacional da Umbanda e o culto da natureza. Interagir: pensando a extensão, Rio de Janeiro, n.26, 2018, p.25. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/interagir/article/view/39594/29233>. Acesso em: 07 jan. 2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu: Um Deus Afro-atlântico no Brasil. 1ª ed., 1ª reimp., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022a.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: FEUSP, 2022b. 346 p.

SIMAS, Luiz Antonio, RUFINO, Luiz. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124p.

SIMAS, Luiz Antonio. Umbandas: uma história do Brasil. 5ª ed. Civilização Brasileira, 2022. 192p.

SIMÕES, Nataly. Contra demonização do orixá, Marcha para Exu reúne manifestantes na Avenida Paulista, em São Paulo, 2023. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/contra-demonizacao-do-orixa-marcha-para-exu-reune-manifestantes-na-avenida-paulista-em-sao-paulo,14048481b562d42f33b339afcce79627ecxs03ew.html>. Acesso em: 9 jan. 2024.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. 3.ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2019. 168p.

SOUZA, Ortiz Belo de. Umbanda na Umbanda, um chamado religioso. São Paulo: Editora Portais de Libertação, 2012. 256 p.

SOUZA, Samuel. Entrevista de Rubens Saraceni. Programa Consciência Próspera, edição 116, bloco 1, 2012. Disponível em: <https://youtu.be/Q1s3SQ2wPuo?si=dm6lyU0wSv5bKWfh>. Acesso em: 12 jan. 2024.

TEMPLO GUARACY DO BRASIL. Disponível em: <http://temploguaracy.org.br/>. Acesso em: 29 dez. 2023.

TENDA ESPÍRITA MIRIM. A Fundação da Matriz da Tenda Espírita Mirim. Passado e Presente. Disponível em: <https://tendaespiritamirim.com.br/fundacao-matriz/>. Acesso em: 26 dez. 2023.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. História da Umbanda no Brasil - Macumbas e perseguições religiosas. Volume 7. Limeira, SP: Editora Conhecimento, 2018. 220p.

VILELA, Paula Rey. A Experiência Religiosa de Yokaanam no Contexto da Saúde Mental: Uma Leitura Fenomenológica. Brasília, 2015, p.117. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/tede/1962>. Acesso em: 29 dez. 2023.

WEBER, Thiago Linhares. Ritual de Almas e Angola: do início aos novos paradigmas. Revista Santa Catarina em História. UFSC. Brasil ISSN 1984- 3968, v.5, n.1, 2011a. Disponível: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/sceh/article/view/461/192>. Acesso: 28 dez 2023.

WEBER, Thiago Linhares. Mudanças no Ritual Almas e Angola: Os Novos Paradigmas de Giovani Martins. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH – Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista de História das Religiões. Maringá, PR, v. III, n.9, jan/2011b. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST6/011%20-%20Thiago%20Linhares%20Weber.pdf>. Acesso em: 28 dez 2023.

WEBER, Thiago Linhares. Umbanda de Alma e Angola: entre o africanismo e o espiritismo. Pai Giovani e a Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde em Florianópolis (2006 a 2012). Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura e Bacharelado em História, UFSC. Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/121748/Thiago.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 28 dez 2023.