

Terra de despacho: Umbanda, reflexões e conflitos no uso do espaço público

“Charmed-offering land”: Umbanda, reflections and conflicts in the public space

José Roberto Américo Collaço
Licenciado em Geografia-UFSCar, Brasil
jose_roberto_95@hotmail.com

Rita de Cássia Lana
Doutora em História Social - Docente DGTH/UFSCar, Brasil
lanarc@ufscar.br

Resumo

O texto busca refletir acerca da relação entre a Umbanda, religião afro-brasileira e suas perspectivas na utilização do espaço público face aos agentes do Estado e outras instituições que compõem a sociedade civil. Em vista disso, se faz necessário entender o trajeto histórico percorrido por essa religião e suas características rituais que implicam a utilização do espaço público como parte da sua cosmovisão, de tal modo que tensões e conflitos originam-se nos embates com outros segmentos religiosos, na busca por reconhecimento e legitimidade da prática da Umbanda dentro de espaços públicos urbanos.

Palavras-chave: Umbanda; Espaços Públicos Urbanos; Conflito e religiosidade.

Abstract

The text aims to reflect on the relationship between Umbanda, African-Brazilian religion and its perspectives on the use of public space to the face of the State and other institutions that make up civil society. Given this, it is necessary to understand the historical path taken by this religion and its ritual characteristics that imply the use of public space as part of its worldview, in such a way that tensions and conflicts originate in the clashes with other religious segments, in the search for recognition and legitimacy of Umbanda practice within urban public spaces.

Keywords: Umbanda; Urban Public space; Conflicts and religiosity.

1. INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira teria passado teoricamente por um processo de secularização e laicização após o advento da República, o que converteu jurídico e politicamente o país em um Estado laico, ou seja, com uma separação clara entre com suas instituições governamentais e a esfera do religioso, sobretudo com a Igreja Católica. Contudo, o que se percebe não foi um isolamento do Estado frente à vivências religiosas da sociedade ou a diminuição de tensões resultantes entre grupos religiosos distintos com o Estado ou com o restante da população; a título de exemplo tome-se o caso da Cabula Banto, denominação afro-religiosa surgida no século XIX e extremamente confrontada pelo Estado e pela população por ser qualificada como feitiçaria, perigosa e revolucionária (HULDA,

2013). Deve-se ainda ter em conta que a perseguição às religiões de cunho afro-brasileiro foi vinculada e institucionalizada por segmentos da academia:

A separação Igreja-Estado no Brasil, estabelecida com o advento da República, não pôs fim aos privilégios católicos e nem à discriminação estatal e religiosa às demais crenças, práticas e organizações mágico-religiosas, sobretudo às do gradiente espírita. Neutralidade estatal zero em matéria religiosa. Mas a discriminação não restringiu-se de modo algum à atuação de agentes e instituições estatais. Agentes públicos e privados, cada qual à sua maneira, discriminaram abertamente os cultos espíritas e afro-brasileiros. Nas primeiras décadas do século XX, na esteira das correntes higienistas, criminológicas e cientificistas em voga, juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, empenhados em estabelecer uma ordem e um espaço público modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e, simultaneamente, como antítese de práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras. A mediunidade e as práticas curativas dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940. (MARIANO, 2011, p. 246)

A maior legitimidade de tais religiões só foi ocorrer durante o final da primeira metade do século XX, para o caso do Espiritismo, em que foi necessário um esforço para transformá-la em um culto religioso baseado em valores que passavam pela caridade e assistência espiritual e social, aproximando-se assim da teologia cristã e católica (MARIANO, 2011). Para o caso da Umbanda, foco deste trabalho, tal reconhecimento só começou a partir dos anos de 1950, ocasião em que houve um processo de federalização (uma tentativa de unificar e fortalecer as organizações de praticantes, tornando-a mais “respeitáveis” e palatáveis para a sociedade), por parte dos pais e mães-de-santo para evitar os frequentes confrontos com a polícia e o judiciário. Tal processo de formação e federalização da umbanda não só alterou o seu sistema de crenças, mas a aproximou do espiritismo kardecista à medida que a mesma afastava-se de elementos da “macumba” e do “baixo-espiritismo”, enquanto agregava características de assistencialismo e caridade espiritual.

A religião Umbanda ao buscar a sua legitimação social o faz em conformidade com os valores ditados pela sociedade brasileira, que vivia um processo de rejeição às práticas religiosas afrobrasileiras que eram consideradas atrasadas, avessas à ideologia do modelo político que permeava a classe dominante. Portanto, para que pudesse ter o seu reconhecimento, enquanto religião aceita socialmente, era preciso se livrar daquilo que lembrasse a magia negra praticada na Macumba pelos negros africanos. (COSTA, 2013, p. 115)

Entretanto, apesar de ter alcançado uma certa legitimidade enquanto religião no Brasil, a Umbanda ainda sofre por diversos preconceitos e enfrentamentos com a sociedade civil e sobretudo com outras religiões, das quais destacam-se as de cunho neopentecostais. Tal disputa, apesar de se dar em diversas esferas, terá em seu foco dentro deste artigo o que se referir ao espaço público, pois além de implicar uma normatização dentro dos aspectos jurídicos do Estado, apresenta a concomitância de uma dimensão de conflito entre atores. Dessa forma, deve-se entender o espaço público como um híbrido no qual existem multidimensionalidades formadas pelo físico e o social, o

material e o imaterial que se encontram em constante tensão, ao mesmo tempo em que existe como local de encontro e demarcação desses atores. (MORAIS, 2009)

Contudo, importa ressaltar que não há pretensão de se esgotar a temática trabalhada, mas antes apresentar um panorama de como configura-se a Umbanda enquanto um dos atores presentes no espaço público e como desdobram-se os conflitos e reconhecimentos da mesma com o Estado e com a sociedade civil.

2. A FORMAÇÃO E CARACTERÍSTICAS DE CULTO DA UMBANDA

Antes de apresentar a forma como a Umbanda é caracterizada e coloca-se dentro do espaço urbano, se faz necessário entender o processo que a originou, assim como quais os pressupostos e as características de culto dessa religião, já que estes estarão ligadas à forma como a mesma situa-se dentro do espaço público. Para isso, optou-se por fazer um breve panorama histórico da umbanda e seus principais elementos enquanto religião sincrética afro-brasileira.

Considerada por muitos efetivamente a primeira “religião brasileira”, a Umbanda nasce no início do século XX em paralelo às transformações sociais e históricas que aconteciam no Rio de Janeiro daquela época. Adotando uma carga simbólica provinda de três influências distintas, a Umbanda é a que hoje apresenta a maior quantidade de adeptos no país dentre as religiões afro-brasileiras (NEGRÃO, 1994). Marcada pelo sincretismo dos antigos candomblés bantos localizados no Rio de Janeiro (também denominados de Macumba Carioca), reúne elementos do catolicismo e da doutrina espírita kardecista, proveniente da França durante o final do século XIX:

A padronização inicial de seus ritos e seus prenúncios de institucionalização datam da década de 20, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança. É possível que o mesmo tenha ocorrido em outros Estados, sobretudo no Rio Grande do Sul. Em São Paulo houve também movimentação semelhante, embora a partir de influências cariocas. Imediatamente os adventícios passaram a moldá-la à sua imagem e semelhança: branca, cristã, ocidental. (NEGRÃO, 1994, p 113).

A figura principal que marca a Umbanda na primeira metade do século XX foi Zélio Fernandino de Moraes, considerado o fundador da Umbanda ao incorporar a entidade Caboclo das Sete Encruzilhadas durante uma sessão espírita no dia 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro (ROSAFA, 2008). O Decreto de Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012, oficializa o dia 15 de novembro como “Dia Nacional da Umbanda”. Porém, ainda existem divergências entre estudiosos acerca do nascimento da Umbanda no Brasil:

Para Vagner Gonçalves da Silva (2005) enquanto culto organizado, a origem da religião Umbanda se deu em torno das décadas de 1920 e 1930. Ele destaca, entretanto, que antes mesmo da religião Umbanda se consolidar enquanto religião socialmente reconhecida, muitos dos elementos que fazem parte de seu universo já estavam anteriormente presentes nas práticas religiosas populares existentes no final do século XIX, principalmente nas dos povos bantos. (COSTA, 2013, p. 95)

No que diz respeito aos detalhes ritualísticos, a cosmovisão da Umbanda é considerada uma religião monoteísta, existindo então uma divindade maior (denominada como Deus ou Olorum) enquanto os orixás são regências dessa divindade, partes de um todo. A incorporação na Umbanda apresenta diferenças com o Candomblé, voltando-se mais ao que era encontrado na Cabula Bantu e na Macumba Carioca, com a presença de diversas entidades espirituais, usualmente agrupados por meio de “falanges” que são regidas por um determinado orixá. Tais entidades, dentro da visão da Umbanda, são espíritos desencarnados que escolheram trabalhar para redimir os pecados ou carma por meio da caridade – uma influência do espiritismo kardecista (SILVA, 2005). Os maiores grupamentos de entidades da Umbanda são organizados nas linhas de direita e de esquerda, diferenciadas de acordo com a forma de trabalho, dentre as quais nas linhas de direita são encontrados caboclos, pretos velhos, erês (crianças), boiadeiros, baianos, marinheiros, povo do oriente, marinheiros e ciganos. Na linha de esquerda podemos encontrar as pomba-giras e os Exus. Observa-se que tais grupos de entidades muitas vezes são reflexos do processo cultural e histórico presentes no país, sendo assim parte da cultura brasileira, personagens de uma formação identitária em processo no território nacional.

Dentro das religiões afro-brasileiras, sobretudo na Umbanda e no Candomblé, observa-se a existência de duas unidades básicas de coesão espiritual e social dentro do grupo: o sacerdote e o terreiro. O sacerdote adquire o caráter de ancestralidade e continuidade por meio das relações sociais e da autoridade dentro do culto, enquanto o terreiro garante o sentimento de pertencimento e fortalece tais relações dentro do território. Os terreiros, casas de culto sagrados dentro da Umbanda e Candomblé, não podem ser vistas tão somente como locais de culto, mas um espaço por onde toda uma ancestralidade e um laço estabelecem-se por meio de um denominador comum: a fé (BARROS, 2007). Os terreiros apresentam características únicas que provém de seus membros fundadores; tal fato é consequência de que estes locais de culto usualmente estão no espaço onde habitam estes mesmos fundadores, adquirindo assim um misto entre a esfera do culto e a esfera familiar/doméstica, o que propicia a formação de uma estrutura de grupo ou família, a qual gira em torno de uma mãe ou pai de santo, sacerdotes com a máxima autoridade dentro da estrutura organizacional de uma casa.

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 o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É nesse espaço que se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos da tradição religiosa afro-brasileira. O terreiro significa, para os seus frequentadores, um espaço idealizado, divinizado, no qual “orixás” e “guias” baixam,

para manifestar ali o encontro desses com a sua comunidade religiosa. É assimilado como um local de vida, de reunião, de participação, espaço social, além de religioso. (BARROS, 2007, p.25)

A espacialização sagrada nas práticas das religiões afrobrasileiras, portanto, representa a própria condição de possibilidade para a que a cosmogonia fundamentada na crença nos orixás se viabilize e seja atualizada para os participantes - através de rituais e inúmeras ações dotadas de significados que se inscrevem em espaços internos e externos, transitando entre o público e o privado.

3. TERRITÓRIOS ENCANTADOS – USO DO ESPAÇO PÚBLICO PELA UMBANDA

Assim, apesar da centralidade do culto dentro da Umbanda ser fixada no terreiro e na figura do sacerdote, outros cultos realizados estão nas “giras” (rituais externos) fora das casas, normalmente em regiões que representem e evoquem as energias que deverão ser cultuadas, utilizando assim do espaço urbano ou das proximidades como uma forma de “apossamento” tanto simbólico quanto territorial do espaço. No caso de Exus estes ritos podem ser realizados em encruzilhadas, mas também são concretizadas giras em locais como bosques, margens de rio, praias ou cachoeiras.

Nesse contexto, o urbano é construído e reconstruído pelo religioso, apropriado pelos elementos que são disponíveis para cada grupo social, o que faz com que a cidade possa ser interpretada, analisada e vivida a partir de diversas formas distintas, seja através do consumo, lazer, política e religião, como no foco específico deste artigo (BARROS, 2008). Dentro da visão de mundo

Sendo assim, as cidades passam a ser pensadas como parte integrante do cosmos umbandista, que extrapola o domínio dos terreiros. Ao demarcar seu território com ações e práticas religiosas, o grupo religioso identifica-se com a cidade, criando uma identidade vivida/espacial. Dessa forma, as cidades passam a se apresentar não apenas como o lugar da convivência dos homens entre si, mas também de convivência dos homens com os seus deuses, criados e invocados, principalmente, pelas suas oferendas rituais. (BARROS, 2008, p.60)

Ademais, para entender as relações da umbanda com o urbano, é necessário primeiramente abordar que a relação entre o homem e o natural se faz na cosmovisão da religião. Sendo uma religião de origem nos candomblés, a umbanda apresenta uma ligação de culto voltada à natureza, pois orixás representam em suma personificações de aspectos naturais que são, por sua vez, aspectos de um deus maior (Olorum/Olodumare). Isso faz com que os espaços naturais tenham uma significação importante para os umbandistas, pois ao entrar em uma mata, o adepto não está tão somente adentrando em um espaço que é material e orgânico, mas nos domínios, ou propriamente na representação simbólica do orixá Oxossi e seus caboclos. Para tanto, a prática da umbanda não se liga somente ao que é realizado no terreiro, mas no todo que o cerca, o contato dos homens com suas divindades, do natural com o humano:

Os limites do terreiro não se resumem ao espaço fechado entre os muros. Todavia, os limites do terreiro são os limites espaciais de um grupo social. Isso é, as fronteiras desse espaço sagrado simbolizam também os espaços “naturais” ou de “natureza construída” que lhes estão mais próximos, tais como praias, cachoeiras, matas, ruas, cemitérios e encruzilhadas, dentre outros, onde também se realizam cerimônias religiosas. Cada um desses espaços “naturais” ou de “natureza construída” estão relacionados a um grupo de orixás ou “guias”: a mata dos caboclos; a cachoeira de Oxum e das caboclas do rio; a praia de Iemanjá, marinheiros e sereias; o cemitério de Obaluaiê e a determinado grupo de exus; a encruzilhada dos exus e das pombas-giras; a rua de exus, pombas-giras e malandros. (BARROS, 2007, p. 28)

O mundo apresenta uma dimensão mágica dentro das religiões afro-brasileiras, por isso apesar de o terreiro ser o “axis mundi” do culto umbandista, local de contato entre entidades e homens realizado a partir da mediação de médiuns e trabalhadores da casa, a cidade é ressignificada para esse universo, pois *“Umbanda e candomblé são religiões mágicas. Ambas pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático”* (PRANDI, 2004, p.228) e faz com que o terreiro também seja o mar, o cemitério, as encruzilhadas e outros tantos espaços na qual as entidades habitam ou são representadas.

Por conseguinte, ampliando os limites espaciais do terreiro, o grupo pode apropriar-se simbolicamente desses locais e utilizar-se dos mesmos para seus ritos. Uma das formas mais conhecidas dessa apropriação é a realização dos despachos, *ebós* ou popularmente as “macumbas”, oferendas realizadas para as entidades dentro da umbanda ou candomblé em forma de agradecimento, desejo ou súplica de alguma “demanda”, utilizando-se normalmente de velas e outros componentes (comida, bebidas, adereços, fitas, etc) que variam de acordo com a necessidade, intensidade e o tipo de entidade a ser trabalhada. Tais despachos utilizam-se da cidade de maneira simbólica e estratégica, procurando locais que atendam os requisitos de acordo com a cosmovisão e que ao mesmo tempo, sejam locais no qual o trabalho possa ser realizado sem interferência de terceiros.

Observe-se como exemplo a entidade Exu, senhor dos caminhos e guardião do axé; o umbandista, ao realizar um despacho (*ebó*) para essa entidade procura uma encruzilhada segura e específica de acordo com o tipo de exu que se está trabalhando (exu-caveira, exu-mirim, exu-tiriri e tantos outros) adicionando velas pretas e vermelhas, cachaça e comidas feitas com base em azeite de dendê. Desta maneira, os *ebós* podem ser percebidos como “marcas do axé” dentro da cidade, da mesma forma que a cidade passa a ser vista/entendida como espaço do axé (BARROS, 2007), demarcando o território com ação e prática e permitindo que o grupo possa identificar-se com o espaço urbano e a vivência dentro do mesmo; na Figura 1 pode-se ver um exemplo destas oferendas:



Figura 1 - Despachos para os Orixás da Umbanda. **Fonte:** Foto: Marcelo Zocchio | Arte: Mayra Fernandes - Disponível em: <<https://super.abril.com.br/historia/banquete-despachado-ofereandas-para-os-orixas/>>. Acesso em 20/01/2019.

Conforme Rogério Haesbaert (2007), a dimensão da identidade está ligada ao social, que por sua vez está ligada ao território alinhado também com a questão política e econômica, originando-se de processos que envolvem a dominação e apropriação. Para Haesbaert, a identidade trata-se pois de um processo contínuo de construção e desconstrução, devido ao seu caráter simbólico e processual, sendo sempre múltipla.

Deve-se levar em conta que apesar das identidades sociais se revestirem de um caráter simbólico/intangível, as mesmas subsistem e perpassam por símbolos que são de caráter material e presentes em um território, conformando uma identidade territorial. Nesse sentido, sejam cachoeiras de Oxum ou as encruzilhadas para Exu, ambos seriam constituintes tanto de um aspecto físico quanto do sacralizado formado pelo imaginário do grupo que o apropria. Desse modo, o sujeito ao identificar-se com espaço torna-se parte do mesmo ao reconhecê-lo como parte própria de sua individualidade (MORAIS, 2009), atribuindo-lhe uma carga que é psíquica, social e afetiva para o lugar, completando-se uma configuração em que aos sujeitos se encontram atribuídos papéis de importância na construção das identidades sociais e territoriais:

Logo, fica claro que para mais solidez do poder simbólico no processo de construção das identidades, temos que levar em conta o espaço, pois toda identidade cultural se concretiza nele e por meio dele. Visto como elemento central das aspirações políticas e o grupo, o espaço é o elo entre a identificação e a ação política, tornando-se um referencial que interfere no processo identitário e que cria o sentimento de pertencimento, as redes de solidariedade e o reconhecimento do território. Cria-se então um elo entre espaço, política e cultura. (MORAIS, 2009, p. 121-122)

A partir deste arcabouço interpretativo empreender-se-á uma análise de algumas das condições da resistência frente aos traços opressivos no espaço de Sorocaba – SP em termos de identidade caracterizada pela pertença às práticas identitárias de umbanda e candomblé, visando analisar aspectos conflituosos que permeiam essa urbe no interior paulista.

4. CHOQUE DE CULTURA: CONFLITOS ENTRE O USO DO ESPAÇO, UMBANDA E PERMANÊNCIAS DO CULTURAL

A modernidade dentro do espaço urbano possibilitou diferentes formas de experimentar a cidade, tornando-a um espaço de múltiplas escalas e territorialidades; esses múltiplos territórios demarcam espaços de conflito e sobreposição de acordo com os diversos agentes sociais que nela vivem. Analisando pela abordagem lefebvriana (2008), o urbano e a vida cotidiana são produto e produção do espaço, o local marcado pela tensão constante, pautado no conflito e nas relações que surgem ao longo do processo de formação do mesmo; não obstante o espaço por vezes se apresente através de imagens de coerência dentro do todo, revelaria uma série de contradições ao se analisar de forma crítica o espaço ou o território.

Ademais, é necessário compreender que tais relações já comentadas também devem ser pensadas de acordo com as várias escalas, sendo que estas podem ser de ordem próxima (vizinhança) até alcançar uma ordem distante (Estado, sociedade). Portanto, seria inevitável e mesmo esperado a existência de conflitos entre o espaço que é abstrato (concebido, conceitual e estratégico) e o espaço do vivido, do percebido, o espaço do imediato (LEFEBVRE, 2008).

A relação entre as religiões afro-brasileiras com outras configurações religiosas, sobretudo as de origem judaico-cristã não parecem ter tido a marca de tolerância e harmonia na coexistência em espaços compartilhados; ao contrário, os registros demarcam ao longo do processo histórico de formação do país uma série de perseguições e confrontos diretos entre o que era considerado como religião oficial e o que era relegado ao aspecto de heresia e feitiçaria, perigosas e nocivas aos olhos do “bom cristão”. Contudo, segundo José Jorge de Carvalho, dentro da modernidade isso acabaria por acentuar-se:

Essa mudança radical na composição dos universos religiosos conduz a uma mudança também importante no modo pelo qual podem conviver entre si, formando o conjunto da pluralidade religiosa contemporânea. Não vivemos mais segundo aquele modelo antigo de convivência religiosa - pacífica ou não - em que as identidades mútuas eram mais reconhecidas (os judeus, os cristãos, os muçulmanos, etc.). No momento presente a autenticidade das identidades dos grupos são mutuamente postas em questão. Ou a religião é fechada sobre si, apresentando-se como uma espécie de religião etnicizante (como a Igreja Helênica em Brasília, por exemplo, que reza a missa em grego e que não faz a mínima concessão proselitista e não necessita oferecer abertura especial para os não-gregos ortodoxos) e como tal está fora desse circuito intercomunicado, cosmopolita, externo; ou então participa do leque aberto de opções para o trânsito inter-religioso. E se ela está no leque de opções, nesse caso é passível de qualquer tipo de avaliações, desde as mais civilizadas e

dialogantes, como podem ser as críticas orientalistas e esotéricas ao cristianismo (propondo as várias frentes de "diálogo inter-religioso") até a rejeição agressiva e a violência explícita (como é o caso da cruzada da Igreja Universal do Reino de Deus contra os cultos afro-brasileiros). (CARVALHO, 1999, p. 12)

Como resultado, o choque entre religiões de matriz cristã, na atualidade com maior ênfase das igrejas neopentecostais, com as religiões de origem afro-brasileira torna-se mais visível dentro de contextos urbanos. Pode-se lembrar de casos como os que ocorreram em 2015 no Rio de Janeiro, em que uma menina de 11 foi apedrejada por ser candomblecista; ou os frequentes ataques simbólicos (e materiais!), com a invasão e destruição de terreiros e roças em um movimento denominado de “guerra santa” deflagrada pela Igreja Universal do Reino de Deus (CARVALHO, 1999):

O Bispo Edir Macedo fundou esse movimento com um nível de beligerância retórica que não se via na história do país desde o período da Inquisição no século XVII. Através de uma atividade intensa de rádio, TV e cultos massivos em estádios e praças públicas, desenvolveu rituais de exorcismo, nos quais as entidades cultuadas nos templos afro-brasileiros são identificadas diretamente com o demônio e exorcizadas do corpo dos fiéis através de mecanismos dramáticos de transe. Mais ainda, grupos de fiéis da Igreja Universal têm hostilizado os membros de casas de candomblé e de umbanda, postando-se perto delas e insultando-os através de altos falantes e às vezes envolvendo-se em ofensas diretamente pessoais. Como se isso não bastasse, as entidades afro-brasileiras são atacadas diariamente nos programas de televisão e rádio da Igreja. (CARVALHO, 1999, p.14)

Contudo, não é tão somente com grupos religiosos que os conflitos se dão, mas com outros setores da sociedade civil e do Estado. Um exemplo desses desacordos acontecem sobretudo pela oposição ao “despacho” ou ebó, oferendas realizadas em situações especiais para determinadas entidades, orixás ou guias, pela forma que são muitas vezes colocados em locais públicos como encruzilhadas, matas, cachoeiras, cemitérios e outros espaços ao longo da cidade, de acordo com as especificidades e definições das entidades a serem trabalhadas. Utilizando como mote a proteção ambiental e a consciência ecológica, tais locais atualmente são colocados em disputa judicial de acordo com os setores interessados da sociedade civil e os interesses do Estado.

Tais aspectos podem ser observados a partir de três pontos de análise: primeiramente, isso poderia evoluir para um aspecto de positividade ao representar uma maior aproximação de religiões como umbanda e o candomblé com o Estado, abrindo diálogo com religiões tradicionalmente marginalizadas e marcadas por preconceitos pelo viés do direito à liberdade religiosa (preceito constitucional), o que viabilizaria outras discussões e representatividades que garantissem direito de à liberdade de crença para adeptos dessas religiões. Em segundo lugar, isso também aponta marcas de um passado ainda presente, pois do ponto de vista dos cristãos muitas vezes os despachos e oferendas são rotuladas como “poluição simbólica” do espaço público (CARVALHO, 1999) e a proibição da realização de tais cerimônias e rituais pode ser entendida como acentuação da repressão em nível religioso por uma classe social dominante, como foi percebido em estudo realizado no

município de Sorocaba – SP, onde encontra-se uma placa posicionada em uma das principais vias de acesso da cidade na qual se pode constatar a tentativa de demarcação do espaço religioso na urbe pelos dizeres: “Sorocaba é do Senhor Jesus Cristo”, como se constata na Figura 2:



Figura 2 - Placa localizada na entrada de Sorocaba – SP, Rodovia SP-075 Senador José Ermírio de Moraes (Castelinho). **Fonte:** G1/Foto de Eduardo Ribeiro Jr.– Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2016/06/justica-mantem-decisao-e-totem-religioso-permanece-em-sorocaba.html>

Ao ser permitido pelo poder judiciário a manutenção da placa mostrada na Figura 2, que foi objeto de questionamento judicial quanto ao uso do espaço por uma religiosidade específica, evidenciou-se um conflito oculto pelo discurso de uma pretensa convivência cordial e tolerância na sociedade brasileira, indicando que existe muito mais a ser investigado quanto ao fenômeno que aqui se analisa.

E por último, deve-se observar que no bojo desses processos de disputa pelos espaços também se propicia a geração de uma série de reflexões dentro das próprias religiões afro-brasileiras, colocando questionamentos sobre a forma como umbandistas se utilizam dos recursos naturais ou como podem minimizar seu impacto dentro na questão ecológica; isso pode ser observado em discussões sobre como recolher o despacho, ou precauções como usar materiais biodegradáveis ao realizar tais oferendas nas matas ou no mar. A preocupação de umbandistas com tais questões podem ter dois aspectos: um deles é a proximidade da cosmovisão umbandista com o conceito de natureza, considerando por exemplo a relação entre homens e orixás como uma relação de homens e natureza (SILVA, 2009); por outro lado isso pode estar relacionado a um processo maior vinculado a um padrão de comportamento representativo e simbólico que estaria se voltando para a preocupação do meio natural e da relação do homem com o mesmo, efetivando-se por meio da interação e ações práticas, o que Silva (2006) denomina de “*habitus* socioambiental”:

Como esquema de percepção da realidade, essa noção hipotética que desenvolvemos de “habitus sócio-ambiental” se estrutura dentro de um contexto emergencial da sociedade contemporânea. Contexto esse que envolve as várias regiões e as várias formações culturais, políticas e econômicas num processo de compreensão e representação entre o “social” e o “natural”. Isto talvez incida na forma de percepção do meio ambiente como um sistema ecossocial que funcione interligado entre as várias áreas e regiões. (SILVA, 2006, p. 229)

Analisando então as relações e contradições do espaço e considerando a escala próxima, adota-se uma compreensão de que em nível de vizinhança as opressões contra umbandistas ou outras religiões afro-brasileiras sejam possivelmente tanto ou mais presentes quanto em dimensão macroescalar. Tomando como exemplo as práticas religiosas dentro do urbano, historicamente as religiões afro-brasileiras carregam consigo o aspecto da marginalidade social (CARVALHO, 1999), professado muitas vezes por grupos subalternizados e existindo em espaços que usualmente estão localizados nas bordas do perímetro urbano.

Por outro lado, as crenças com denominações pentecostais também estão presentes nos mesmos espaços socioambientais em que são encontrados os terreiros, o que gera uma série de tensões pelos interesses, crenças e ideologias divergentes. Contudo, diferentes dos umbandistas, o pentecostalismo ou neopentecostalismo fundamenta-se em crenças e práticas com maior aceitação pelos valores cristãos predominantes na sociedade brasileira, enquanto que adeptos de religiões afro-brasileiras ainda passariam por situações de preconceito e violência pela expressão de sua fé (MORAIS, 2009).

Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2007), as agressões às religiões afrobrasileiras podem ser classificadas em seis tipos diferentes de ataque, como se vê na tabela 1.

Como referido, muitos desses ataques são provenientes de igrejas neopentecostais, o que segundo Silva (2007) decorre das crenças de tais grupos religiosos na necessidade da eliminação do demônio no mundo, classificando então outras religiões como pouco engajadas nesse “conflito” ou como espaços que privilegiam a ação dos demônios, como seria a visão que estes têm das religiões afro-brasileiras. Tais igrejas constroem caricaturas então de entidades como exus e pombagiras para estabelecer uma identificação/personificação do demônio/inimigo em seus cultos, “exorcizando-os”. Deve-se observar que essa visão não é recente, mas é consequência “*do desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo, surgido no Brasil no início do século XX, sobretudo a partir das décadas de 1950 e 1960*” (SILVA, 2007, p. 207).

O combate às religiões afro-brasileiras está ligado não somente ao aspecto do espaço social compartilhado por ambas religiões, mas também refletiria as consequências do papel que as mediações mágicas e experiências de transe religioso ocupam em ambas religiões (SILVA, 2007). A hipótese de Silva é que diferente de outras renovações dos setores cristãos, o neopentecostalismo surge e radicaliza-se como uma religião que tem por foco a experiência do corpo vivido, do êxtase religioso, atributo esse tradicionalmente relegado ao kardecismo e às religiões como umbanda e

candomblé. Dessa forma, atingir tais religiões, mais do que converter adeptos para a causa do cristianismo seria uma maneira de reafirmar-se e atrair fiéis que buscam experiências de “forte apelo mágico” para a própria crença neopentecostal, respaldando-se em uma pretensa legitimidade social garantida pelo status de religião de Cristo.

Tabela 1: Tipologia de ataques às crenças afro-brasileiras.

TIPO DE ATAQUE	EXEMPLOS
Propaganda que ataca ou difama terreiros ou rituais praticados neles	Vinculação e publicações (virtuais ou não) que tentam deslegitimar ou “demonizar” os ritos afro-brasileiros; como exemplo, o livro <i>“Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?”</i> do Bispo Edir Macedo.
Agressão física contra terreiros e seus membros	Invasão dos terreiros para destruição de altares, imagens e “exorcismos” forçados contra seus membros; ataques realizados a pessoas utilizando roupas ou adereços que remetam as religiões afro-brasileiras.
Ataques em cerimônias realizadas em locais públicos	Distribuição de panfletos, uso de carro de som ou tentativa forçada de impedir cerimônias realizadas em locais como parques, matas ou praias.
Ataques a outros símbolos de herança cultural afro-brasileira	Ataques diretos ou tentativas de barrar atividades como apresentações de capoeira ou maracatu; movimentos de deslegitimação ou afastamento de ritos, comidas ou atividades que tem origem afro-brasileira; como exemplo, o “Acarajé do Senhor” realizado pelo movimento evangélico para desassociar a comida típica de Iansã e da figura tradicional da baiana.
Ataques realizados partindo da aliança entre igrejas e políticos de base eleitoral religiosa	Pressão através de políticos para impedir ou barrar os cultos afro-brasileiro utilizando-se de leis de Proteção aos Animais ou o Código Florestal Brasileiro; projetos de lei que visam impedir a leitura e acesso a livros como “História e Cultura Afro-brasileira” em escolas públicas.
Reações públicas (políticas ou judiciais) contra adeptos de religiões afro-brasileiras	Prisões ou processos de sacerdotes ou mães-de-santo usando de alegações com base em situações como as referidas neste quadro-síntese.

Fonte: Adaptado de SILVA, V. G; 2007.

Deve-se também analisar a disputa entre religiões pelo espaço público como algo que está inserido dentro da esfera do reconhecimento político-social como instituição perante a sociedade;

pois em um espaço de conflitos entre interesses divergentes a importância do reconhecimento como grupo não somente dentro da esfera cultural religiosa que o compõe, mas como ator pertencente à realidade que forma o tecido social adquiriria diversas dimensões de exercício de poder. Nesse sentido, um dos métodos de reafirmar sua legitimidade como grupo estaria na negação do Outro, seja pelo enfrentamento direto como visto hodiernamente pelos constantes ataques que as religiões de cunho afro-brasileiros vêm sofrendo, seja pela demonização ou a negação dos símbolos que constituem essas práticas religiosas. Mais que um processo de violência, estes conflitos subsistiriam como uma lógica de opressão sistêmica e reforçaria as capacidades de manutenção do opressor dentro de um jogo de poder simbólico e material.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas religiosas populares devem constituir-se em elemento de interesse do pesquisador em Geografia para o entendimento do espaço, sobretudo o espaço vivido, local das relações e percepções do indivíduo e do grupo acerca do mundo que o rodeia. Tal ideia está sobretudo ligada à noção de identidade, da forma como grupos, por exemplo os umbandistas, estabelecem-se, consomem, ocupam e produzem o espaço do urbano no qual estão presentes; a identidade é um processo histórico que os relacionam com a ancestralidade, como o culto a natureza, ao mesmo tempo que é um processo múltiplo, aberto e dinâmico (MORAIS, 2009):

No entanto, cabe ressaltar o cuidado que devemos ter para não nos deixarmos levar por um “culturalismo no qual os vetores político e econômico são subvalorizados, ou mesmo negligenciados” (HAESBAERT, 2006, p. 90). Na visão do autor, há de se analisar, diante da complexidade do espaço como território, que a apropriação é, concomitantemente, material e simbólica. Ao nos apropriarmos de um objeto, damos sentido a ele e, dialeticamente, ao produzirmos materialmente esse objeto, inserimos nossas práticas culturais. O desafio, portanto, é integrar as diferentes perspectivas de análise. (MORAIS, 2009, p.120)

Tendo essas considerações em mente, observa-se o componente desigual dentro do jogo de forças para a legitimidade do cenário religioso brasileiro, pois de um lado temos uma religião que vem de uma matriz historicamente desfavorecida, reprimida e perseguida pelas instituições do Estado, que mesmo com maior aceitação e legitimidade no cenário nacional continua a sofrer ataques e perseguições dentro de uma lógica de “guerra santa”, o que se agravaria ainda mais quando se aprofunda a compreensão histórica dos significados na formação da sociedade brasileira de manifestações como Candomblé, Tambor de Mina e outras práticas com denominações afro-brasileiras. Por outro lado, temos religiões que são dotadas de grande poder religioso, econômico, político e sobretudo midiático (MARIANO, 2011) e que tem para si uma legitimidade e um grande espraiamento dentro dos mais diversos setores da sociedade.

No intuito de um apaziguamento das tensões sociais pela convivência tolerante e reconhecimento mútuo dos direitos de grupos e indivíduos a suas crenças e práticas identitárias, conclui-se que o caminho estaria na diversificação e na democratização do acesso ao espaço urbano e o reconhecimento da identidade e do papel social que tais grupos desempenham. Isso passaria por um processo educativo de vivência democrática que tem sua base nas interpelações e embates, tanto diretos quanto mediados pelo Estado, para que no futuro possa vir a existir uma realidade de dignidade e maior legitimidade e solidariedade, construídos e ressignificados na vivência do espaço público.

REFERÊNCIAS

BARROS, S. C. Geografia e Territorialidades na Umbanda: Usos e Apropriações dos Espaços Urbanos. **Raega – O Espaço Geográfico em Análise**, n. 16, p. 54-64, 2008.

_____. Geografia Mítica da Umbanda: Usos e Apropriações Simbólicas dos Espaços Urbanos. In: **Espaço & Geografia**, v. 10, n. 1, p. 23-49, 2007.

CARVALHO, J. J. **Um Espaço Público Encantado: Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil**. Brasília. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Série Antropologia, n. 249. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie249empdf.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2020.

COSTA, H. S. C. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. 2013. 175f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, p. 33-56, 2007.

LEFEBVRE, H. **Espaço e Política**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. 192p.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MORAIS, M. A. A multidimensionalidade do espaço geográfico: a revelação da umbanda como dimensão espacial do ethos. **Mal-Estar e Sociedade**, v. 2, n. 3, p. 105-129, 2009.

NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1994.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

ROSABA, V. **Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião: Registros de patrimônio imaterial**. 2008. 129f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2008.

SILVA, J. P. Práticas Religiosas e Consciência Ecológica nas Religiões Afro-pessoenses. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, p. 174-190, 2009.

SILVA, S. L. P. **Habitus Sócio-Ambiental: Elementos de Compreensão da Representação Ambiental. Política & Trabalho - Revista de Ciências Sociais**, n. 25, p. 225-237, 2006.

SILVA, V. G. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 3. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. 152p.

SILVA, V. G. Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: Significados do Ataque aos Símbolos da Herança Religiosa Africana no Brasil Contemporâneo. **MANA**, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

Trabalho enviado em 12/10/2020

Trabalho aceito em 16/05/21