

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS-UFAM  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL-PPGAS

NYELSEN SOARES BECKMAN

**“POVO DE TERREIRO” DE UM CENTRO DE UMBANDA EM MANAUS:**  
estudo de hermenêutica jurídica e antropológica referente à aplicabilidade da Convenção n.º  
169 da Organização Internacional do Trabalho

MANAUS/AM  
2021

NYELSEN SOARES BECKMAN

**“POVO DE TERREIRO” DE UM CENTRO DE UMBANDA EM MANAUS:**  
estudo de hermenêutica jurídica e antropológica referente à aplicabilidade da Convenção n.º  
169 da Organização Internacional do Trabalho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas– PPGAS/UFAM como requisito final para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de Concentração: Cidade, Patrimônio e Práticas Culturais Urbanas.

Orientador: Professor Dr. Sérgio Ivan Gil Braga.

MANAUS/AM  
2021

### Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

B397p Beckman, Nyelsen Soares  
"Povo de Terreiro" de um Centro de Umbanda em Manaus :  
estudo de Hermenêutica Jurídica e Antropológica referente à  
aplicabilidade da Convenção n.º169 da Organização Internacional  
do Trabalho / Nyelsen Soares Beckman . 2021  
124 f. : il. color; 31 cm.

Orientador: Sérgio Ivan Gil Braga  
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade  
Federal do Amazonas.

1. Convenção n.º 169 OIT. 2. Terreiro de Umbanda. 3. Decreto  
Lei nº 6040/2007. 4. Pluralismo Jurídico. 5. Hermenêutica. I. Braga,  
Sérgio Ivan Gil. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

*É em ti Senhora das tempestades que reside toda  
minha força; é a ti, Soberana divindade dos ventos,  
a quem eu devo o meu caminhar; és o vento que me  
sustenta e mantém de pé. E só poderia ser a ti,  
grande Rainha dos raios que eu poderia agradecer.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à N'Zambe pelo sopro da vida, a Yansã, e a toda a minha ancestralidade, por terem me dado saúde, força, vigor e obstinação para superar os obstáculos e as dificuldades nesta caminhada.

De modo especial, sou imensuravelmente grato ao Terreiro Nossa Senhora da Conceição, na pessoa de Mãe Maria do Jacaúna, como também a todos os seus filhos biológicos e espirituais. Pessoas altamente receptivas, solícitas que de forma ímpar e única, contribuíram preciosa e decisivamente para a construção desse trabalho.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Sérgio Ivan, pelos conhecimentos passados nas orientações e outros temas transversais em Antropologia, Direito e Sociologia, e as professoras de outros Programas de Pós-Graduação, uma gratidão em especial.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela oportunidade, o apoio e dedicação dos professores e técnicos. A Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas (FAPEAM) pela bolsa de estudos concedida, contribuindo para a minha dedicação exclusiva na caminhada rumo ao fazer antropológico.

Não posso deixar de render minhas homenagens a André, fiel e leal companheiro de todas as horas, com sua paciência em suportar minhas ausências em nossas vidas, sempre me apoiando em todos os momentos de desânimo e cansaço, me dando forças para prosseguir.

A todos os colegas do mestrado e do doutorado da turma de 2018 do PPGAS em especial a Glacy Anne Santos, como também muitos outros que tive a grata satisfação em conhecer e conviver, das muitas risadas e dos dissabores que compartilhamos juntos.

Que todos sejamos abençoados por N'Zambe (Deus, o Grande Criador do Universo).

## RESUMO

Este trabalho demonstra como alguns afros religiosos estão se organizando para se sustentarem, como esses adeptos de religiões de matriz africana entendem o trabalho, a geração de renda, utilizando seus saberes e práticas através da produção de plantas ornamentais e medicinais. Para tanto, trabalhou-se com a Associação Nossa Senhora da Conceição do Zumbi, e o Terreiro de Umbanda que leva o mesmo nome, ambos situados no bairro do Zumbi dos Palmares, na cidade de Manaus. Identificando elementos antropológicos que discutam, questionem e legitimem tais povos e comunidades, a invocar o preceito normativo da Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, com seus saberes, cultura, identidades, provocando reflexões sobre a estrutura do Estado e o respeito aos direitos e garantias fundamentais dos mesmos. Pois as políticas públicas voltadas para os Povos e Comunidades Tradicionais são recentes, e tiveram como marco a referida Resolução, que foi ratificada em 2002 pelo Estado Brasileiro, que trata dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo. Foi constatada a leniência e a inação estatal, e mesmo tendo sido recepcionada pelo Brasil, referida Resolução, não foi e não é aplicada, ao contrário. Mediante isto, buscou-se outros aportes jurídicos para então tentar vislumbrar algum amparo a esses povos e comunidades, utilizando-se da interpretação hermenêutica do Decreto Lei n.º 6040/2007, que trata sobre os Povos e Comunidades Tradicionais. Nesse contexto, observou-se as expressões da memória coletiva, com a utilização de espaços compartilhados como o Terreiro de Umbanda, a presunção de ancestralidade, o sincretismo religioso, dentre outros. A metodologia utilizada ancorou-se na revisão bibliográfica, estabelecendo-se uma interlocução com os autores pesquisados, bem como aporte na pesquisa etnográfica junto aos mesmos.

**Palavras-chaves:** Convenção n.º 169 OIT; Terreiro de Umbanda; Decreto Lei n.º 6040/2007; Pluralismo Jurídico; Hermenêutica.

## **ABSTRACT**

*This paper demonstrates how some religious Africans are organizing themselves to support themselves, how these followers of African religions understand work, income generation, using their knowledge and practices through the production of ornamental and medicinal plants. To this end, we worked with the Nossa Senhora da Conceição do Zumbi Association, and the Terreiro de Umbanda that bears the same name, both located in the neighborhood of Zumbi dos Palmares, in the city of Manaus. Identifying anthropological elements that discuss, question and legitimize such peoples and communities, to invoke the normative precept of International Labor Organization (ILO) Resolution No. 169 of 1989, with its knowledge, culture, identities, provoking reflections on the structure of the State and respect for rights and fundamental guarantees. The public policies aimed at Traditional Peoples and Communities are recent, and had as a landmark the aforementioned Resolution, which was ratified in 2002 by the Brazilian State, which deals with the rights of indigenous and tribal peoples in the world. State leniency and inaction were noted, and even though it was received by Brazil, referred to Resolution, it was not and is not applied, on the contrary. Through this, other legal contributions were sought to try to envision some support for these peoples and communities, using the hermeneutic interpretation of Decree Law No. 6040/2007, which deals with Traditional Peoples and Communities. In this context, the expressions of collective memory were observed, with the use of shared spaces such as Terreiro de Umbanda, the presumption of ancestry, religious syncretism, among others. The methodology used was anchored in the bibliographic review, establishing a dialogue with the researched authors, as well as contribution to ethnographic research with them.*

**Keywords:** *Convention n.º 169 OIT; Terreiro de Umbanda; Decree Law n.º 6040/2007; Legal Pluralism; Hermeneutics.*

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Avó materna, Dona Neném .....	12
Figura 2 - Avó paterna, Dona Zezé .....	12
Figura 3 - Feitura de Santo (Iniciação) .....	14
Figura 4 - Feitura de Santo (Iniciação) .....	14
Figura 5 - Mãe Maria do Jacaúna .....	22
Figura 6 - Pai João incorporado com Sibamba .....	52
Figura 7 - Mãe Maria .....	53
Figura 8 - Mãe Maria .....	53
Figura 9 - Mãe Maria incorporada com Zé Pilintra .....	56
Figura 10 - Festa da Pomba Gira Cigana .....	61
Figura 11 - Pomba Gira Cigana .....	62
Figura 12 - Mesa para Ibeji .....	64
Figura 13 - Festa de São Cosme e Damião .....	64
Figura 14 - Festa de São Cosme e Damião no Brasileirinho .....	65
Figura 15 - Bolas para distribuição às crianças .....	65
Figura 16 - Bonecas para distribuição às crianças .....	66
Figura 17 - Doces para distribuição .....	66
Figura 18 - Devoção à N. Sra. da Conceição .....	68
Figura 19 - Novena realizada por membros do terreiro .....	68
Figura 20 - Filhos de santo e demais frequentadores do terreiro .....	69
Figura 21 - Praia da Ponta Negra .....	71
Figura 22 - Praia da Ponta Negra .....	71
Figura 23 - Oferenda a Iemanjá na Praia da Ponta Negra .....	72
Figura 24 - Oferenda a Iemanjá na Praia da Ponta Negra .....	72
Figura 25 - Adeptos e simpatizantes no toque de tambores na Praia da Ponta Negra .....	73
Figura 26 - Mudanças de plantas prontas para o transporte, Ramal do Brasileirinho .....	82
Figura 27 - Mãe Maria e filhas de santo durante cultivo de plantas, Ramal do Brasileirinho .....	82
Figura 28 - Mãe Maria preparando as mudas de plantas, Ramal do Brasileirinho .....	82
Figura 29 - Fachada da Associação, que é também a entrada do terreiro .....	85
Figura 30 - Zé Maria presente na AGROUFAM .....	85
Figura 31 - Associação presente na Feira do Bairro Aparecida .....	85

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ALEAM	Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas
AM	Amazonas
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
Art.	Artigo
Av.	Avenida
CCPLI	Consulta E Consentimento Prévio, Livre E Informado
CF	Constituição Federal
CMMAD	Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento
FEB	Federação Espírita Brasileira
h	Hora
IMPO	Infração de Menor Potencial Ofensivo
Km	Quilômetro
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PA	Pará
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
TCC	Trabalho de conclusão de Curso
TCO	Termo Circunstanciado de Ocorrência
UFAM	Universidade Federal do Amazonas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1. CAPÍTULO I: O RACISMO RELIGIOSO E AS AFRO RELIGIOSIDADES BRASILEIRAS .....</b>	<b>23</b>
1.1 Umbanda – um olhar conjuntural da sociedade.....	27
1.2 A Umbanda, vista de ‘dentro’ .....	29
1.3 A Umbanda e o Espiritismo.....	31
1.4 A Umbanda em Manaus .....	33
<b>2. CAPÍTULO II: PESSOA HUMANA, DIREITO E TERRITÓRIO.....</b>	<b>36</b>
2.1 A Dignidade da Pessoa Humana .....	36
2.2 A Convenção N.º 169 da OIT .....	39
2.3 Aplicabilidade .....	41
2.4 Um olhar sobre as territorialidades brasileiras.....	44
<b>3. CAPÍTULO III: A ETNOGRAFIA DO TERREIRO.....</b>	<b>48</b>
3.1 A história de uma Mulher.....	51
3.2 O Terreiro Nossa Senhora da Conceição .....	53
3.3 As Festividades do Terreiro.....	58
3.4 A Festa da Pomba Gira.....	60
3.5 Festa de Nossa Senhora da Conceição .....	67
3.6 Festa de Iemanjá.....	69
<b>4. CAPÍTULO IV: A HERMENÊUTICA .....</b>	<b>75</b>
4.1 Das estratégias de sustentabilidade do terreiro de Mãe Maria.....	77
4.2 Natureza e Cultura: o sentido religioso e estético das plantas .....	80
4.3 As dádivas nas relações do terreiro e das feiras: os múltiplos significados das trocas.....	84
4.4 Dimensões de Território: entre o sagrado e o profano .....	89
4.5 A desconstrução de uma “sociologia das Ausências” sobre o povo de terreiro...	94
4.6 Por uma amplitude à ortodoxia da teorização do Direito.....	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>106</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>111</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>118</b>

## INTRODUÇÃO

Falar da minha Afro Religiosidade, dizer quem sou, é uma tarefa um tanto quanto complicada, pois sendo um homem intenso, mas com uma peculiaridade em especial, a franqueza, e negar a minha fé e a minha condição, seria negar a minha própria existência e minha identidade enquanto ser humano e afro religioso. Descreverei ainda que sucintamente minha trajetória nos cultos de matriz africana. Minha história no Candomblé começa aos 17 anos no ano de 1997, mais precisamente no dia 26 de maio daquele ano na cidade de Boa Vista, no Estado de Roraima, quando me dirigi a um Ilê Axé (casa de força), no Bairro da Liberdade para fazer um jogo de búzios, a fim de obter maiores informações sobre uma entidade que tenho em minha vida. Eu tinha algum contato com a afro religiosidade, uma vez que minha avó paterna era conhecedora de plantas e ervas, sempre fazendo alguns remédios medicinais. Vó Zezé andava as voltas com um pequeno livro, *A cruz de Caravaca*, sempre folheando o mesmo a fim de fazer alguma reza, mas o dia que Vó Zezé mais utilizava aquele pequeno livro com folhas amareladas eram às segundas-feiras. Sempre que podia, por volta das 17h50, Vó Zezé acendia uma vela branca pequena em um pequeno castiçal e a partir dali pontualmente às 18h iniciava sua “reza” em louvor às 13 almas sabidas, benditas e entendidas, assim vovó se referia às “almas”. Acredito piamente que as origens da espiritualidade da minha família se dão pelo fato de sermos uma família predominantemente maranhense, religiosidade esta que de certa forma se faz presente no interior das cidades do Maranhão. Nasci em 24 de abril de 1980, na cidade de Pinheiro, Maranhão. Minha família materna sempre foi vinculada à Igreja Católica Apostólica Romana, de forma fervorosa, sempre tentando acompanhar todas as atividades da Igreja Matriz de Santo Inácio de Loyola, padroeiro de Pinheiro. Mas nessa família, que muito respeitava a figura dos padres, tidos como os legítimos emissários de Deus na Terra, tinham algumas pessoas com o pé na Macumba, na Pajelança, como dizia vovó Neném (minha avó materna). Eram pessoas altamente discriminadas, pois “pegavam espírito de porco, gente ladina, com uma danação sem fim”, asseverava vovó Neném. Mal sabia ela que o seu neto mais velho estava predestinado a seguir a religião dos ancestrais, que ela tanto repelia.

Figura 1 - Avó materna, Dona Neném



Fonte: Acervo do autor, 2008.

Figura 2 - Avó paterna, Dona Zezé



Fonte: Acervo do autor, 1996.

Durante muito tempo fui reprimido em relação a minha inclinação e curiosidade por seres espirituais, ao dizer que eu os via, ou sentia algum espírito, ou que tinha sonhos, era o suficiente para ser criado em torno de mim todo um alvoroço. Mandavam rezar, às vezes lançavam mão da palmatória, que era tão somente aquelas antigas e já quase em desuso, escovas de fibras grossas de madeira, utilizadas pra engraxar sapatos, sem contar os cinturões que por diversas vezes senti nas minhas pernas e costas. Tudo porque eu era um menino traquino, mal criado e respondão, tudo atribuído às más companhias espirituais que herdei do “sangue ruim” dos parentes catimbozeiros.

Em junho de 1984, meus pais e eu, saímos da pequena e provinciana Pinheiro com destino a Boa Vista, em Roraima, uma vez que meu pai já tinha quase toda sua família residindo naquela localidade. O então Território Federal de Roraima abrigava imigrantes das mais variadas naturalidades e algumas nacionalidades, visto que a escassez de mão de obra era grande, então todos que se propusessem a trabalhar eram bem vindos. Em abril de 1987, dias antes de completar sete anos, tive um sério afogamento num balneário em Boa Vista, chamado “Banho do Água Boa”, afogamento este que quase me levou a óbito, mas fui salvo por uma desconhecida. Entregue nos braços de minha mãe, aquela mulher disse a ela: “A partir de hoje seu filho tem duas mães, você que pariu ele, e eu que o livreí da morte”.

Tempos depois soubemos que aquela mulher estava incorporada com uma entidade, a Princesa Turca Dona Herondina. A partir daí se sucederam diversos episódios, que se eu for esmiuçar, uma dissertação de Mestrado não dará conta de responder, como também não é a finalidade deste, narrar minha história de vida, com muitas idas a consultas médicas, problemas de ordem familiar, a separação dos meus pais, as idas a alguns centros espíritas e terreiros, casas de benzedores, e muito mais.

De certo que desenvolvi uma enxaqueca crônica, que me acometeu de forma muito forte, acho que em razão de ter ingerido muita água, não sei, patologia esta que me acompanha até os dias de hoje. Esse episódio foi a mola propulsora para diversas manifestações que se seguiram. E aqui entra a espiritualidade. Várias pessoas diziam que eu não tinha doença, eu tinha espíritos, e obviamente a retidão da família católica jamais aceitaria que uma criança fosse para um terreiro se tratar.

Ouvi frases muito parecidas durante anos a fio. “Onde já se viu, este menino pegando espírito, isto não existe, meu filho, meu neto mesmo não, catimbozeiro? Jamais!”. “Tem que procurar Deus, tem que ir pra igreja, isso é coisa do maligno, isso não é religião, não é coisa de Deus, é coisa do mal”.

Eu poderia perfeitamente narrar os fatos de forma a parecer que o catolicismo em minha infância e adolescência, foi aceito por mim consensualmente, a fim de dar um ar de nostalgia e saudosismo à minha trajetória, ou de uma aparente normalidade, mas não foi bem assim que essas relações foram construídas e constituídas ao longo dos anos. E omitir ou maquiar o que eu realmente sentia, é para mim hipocrisia.

Fui obrigado a frequentar a Igreja Católica com minha avó materna, fui batizado ainda bebê no Maranhão, mas já em Boa Vista e com certo entendimento, para mim era um martírio todo sábado ter que ir pra catequese. Cheguei a fazer a Primeira Eucaristia muito à contra gosto, mas fiz, era uma chatice, ficar beijando mãos de padres e freiras, convivendo e reverenciando eles de forma incondicional, tendo que render homenagens a pessoas desconhecidas, rezar pra santo católico, ficar de joelhos naqueles bancos de madeira duros, onde me era imposto a aceitar inquestionavelmente que a hóstia depois de consagrada era o corpo de Cristo, nosso Salvador, filho de Deus. Toda terça-feira tinha que ir pra novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro rezar o terço, lembro que eu queria ficar em casa, assistindo novela, desenho, brincando, ou fazendo qualquer outra coisa, mas não podia, tinha que ir pra igreja. Eu não acreditava em absolutamente nada daquilo, e mesmo amando loucamente minha avó materna, com quem passei quase toda a minha vida, eu virei “carola de sacristia” assim como ela.

E até chegar ao já supracitado contato com o Candomblé, aconteceram muitas situações dolorosas, tristes que prefiro não mencionar, basta dizer que nunca foi fácil, ao contrário, sofri muito, mas consegui me libertar dos grilhões e dos ditames familiares. E finalmente em 06 de novembro de 2004, com 24 anos de idade, após muitos dissabores, idas e vindas a vários locais de cultos afros, desentendimentos e discordâncias familiares, fui submetido aos rituais de iniciação no Candomblé, com ebós, raspagem da cabeça, imolação de animais, dentre outros rituais internos e fechados. Por fim teve uma festa pública, a saída da feitura de santo, tendo sido, portanto iniciado pro orixá, a partir daí me tornei o Nyelsen de Yansã.

Figura 3 - Feitura de Santo (Iniciação)



Fonte: Acervo do autor, 2004.

Figura 4 - Feitura de Santo (Iniciação)



Fonte: Acervo do autor, 2004.

Monique Augras (1983) contribui preciosamente ao dizer que processo iniciático quer dizer “do início”. Iniciar-se é passar por um conjunto de ritos que levam o fiel de volta aos primórdios do mundo, a origem do ser. Sendo, portanto, o saber iniciático das origens, que não somente se assimila, mas também se vive. Recebendo outro nome, tendo outro recomeço, a iniciação que é a metamorfose, uma nova chance, o outro que substitui o neófito. O processo iniciático ao atuar sobre o corpo pelo meio das práticas rituais que o vão preparar e marcar para que ele possa se tornar o suporte da manifestação dos deuses, desenha um itinerário no qual dialogam com os orixás e antepassados, mundo interno e mundo externo.

Não tinha interesse e nem pretensão em estudar religiosidades, sempre pautei minha vida religiosa nos rituais internos do culto candomblecista. Somente em 2016 durante a escolha e definição do tema do meu trabalho de conclusão de curso (TCC) da Graduação em Direito, devido a indignação que os efeitos nefastos do fanatismo religioso que alguns grupos causaram, e, diga-se de passagem, prolongam-se e continuam causando, e sem nenhum temor a sanções para tais transgressões, comecei a me interessar pela temática. Imaginava que encontraria muita resistência para ter orientação, mas para minha surpresa e felicidade, tive um excelente orientador na graduação. Sempre foi imparcial, incentivador e bastante firme ao me dizer que era um trabalho acadêmico, e não religioso. Por fim, o TCC ficou com o seguinte título: *A Liberdade de Crença e o Recrudescimento da Intolerância Religiosa*.

O meu ‘despertar’ para a Antropologia, se deu de forma espontânea, pois desejei dar continuidade no trabalho, mas agora com outro olhar, com mais densidade. Conjecturei a possibilidade de desenvolver a pesquisa relacionada às afros religiosidades, nos programas de Pós-Graduação em Direito Ambiental e em Segurança Pública, ambos na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), áreas que me afino e fazem parte da minha formação acadêmica, mas não tive êxito em tentar dialogar com essas disciplinas e as nuances das religiosidades afro brasileiras. Então me veio à inspiração para a Antropologia, já muito definida e legitimada teoricamente, mas necessito dizer com minhas palavras o que entendo por esta ciência.

Antropologia, se dedicando ao estudo empírico das culturas e das sociedades em seus contextos e ambientes, reconhece a diversidade sócio cultural e a dignidade da pessoa humana, independente da raça, cultura, sociedade, classe, gênero, etnia, cosmologia ou religião. Entendo que Antropologia também se ocupa da comunicação, manifestações simultâneas na moral, na literatura, no direito, na religião, na economia, na política, na organização do parentesco e na estética de uma sociedade, seja ela qual for.

Entendemos que em tempos nebulosos e de cerceamento de direitos, embora nós afro religiosos sempre tivemos que enfrentar desde o início de nossas práticas via ancestralidade, a opressão dos grupos majoritários que impuseram de forma animalesca seus ditames, cujos os fatos falam por si sós. Com o passar do tempo, as situações estão tomando dimensões alarmantes, essa aparente liberdade de crença que a exposição midiática quer passar, nada mais é do que um engodo, não passa de um discurso contraproducente, que infelizmente está nos deixando numa condição de maior vulnerabilidade, fazendo com que nossos algozes se sintam a vontade para agirem da forma que bem entenderem, sem nenhum temor às sanções

que porventura possam vim a sofrer, em decorrência do descumprimento de preceitos normativos ou positivados ao longo de todo o texto legal.

E tentar desconstruir uma das várias correntes da estigmatização, de que todos os afros religiosos vivem da sua fé, foi a mola propulsora que me impulsionou para a Antropologia. Por acreditar que essa ciência me daria os subsídios necessários para responder as indagações e legitimar um grupo de religião de matriz africana, a saber o Terreiro de Umbanda de Mãe Maria, nos moldes da identidade cultural religiosa herdada e professada, obviamente com o entendimento que houveram muitas alteridades, cujas são a base para discorrer acerca de como esse terreiro está desenvolvendo suas atividades em se tratando do cultivo, plantio e comercialização de ervas e plantas medicinais.

Foi em uma festa de “Seu Zé Pilintra” que conheci o Terreiro Nossa Senhora da Conceição na pessoa de Mãe Maria, situado no bairro do Zumbi, na zona leste de Manaus, Amazonas (AM), em meados de maio de 2013, através de um amigo que me convidou pra fazer uma visita naquele centro religioso. Foi uma noite agradável, com muita alegria, uma festa bastante animada. Entretanto um fato muito curioso me chamou a atenção, a entidade que estava incorporada em Mãe Maria, Seu Zé Pilintra, não estava consumindo cerveja, na verdade nenhum tipo de bebida alcoólica, estava bebendo café, e ainda segundo os filhos e frequentadores do terreiro aquela época: “O Seu Zé não bebe” (se referindo ao fato de não consumir bebidas alcoólicas). As horas se passaram, a madrugada chegou e, em certo momento, resolvi ir embora para minha casa, assim o fiz mas fiquei com aquela interrogação, pois durante todos esses anos que faço parte do candomblé, sempre via Zé Pilintra bebendo, e bebia muito, somente naquela senhora austera, ele não bebia. Por qual o motivo?

O tempo se passou e não voltei mais naquele lugar, acabando por esquecer o fato que me deixou curioso. Mas durante um evento, mais precisamente o Festival de Iemanjá na praia da Ponta Negra em Manaus/AM, em 31 de dezembro de 2014, meu companheiro e eu fomos àquela praia a fim de acompanhar a queima de fogos, a movimentação, tomar uma cerveja, e esperar o Ano Novo. Durante o passeio, nos dirigimos à área destinada ao dito festival, e chegando lá encontro Mãe Maria, sentada numa cadeira em uma barraca de lona, rodeada de plantas, uma diversidade de mudas, um colorido exuberante, com tantos aromas, cheiros, e uma infinidade de outras mudas do lado de fora da barraca. Nos aproximamos, mas sem me identificar enquanto candomblecista, e começamos a conversar, obviamente que ela não se recordava de mim, pois na festa que eu havia ido na sua casa há mais de um ano, haviam muitas pessoas, e ela estava “incorporada”, o que pressupõe um transe intenso, uma forma de sono profundo, de caráter inconsciente (digo isso enquanto afro religioso, pois também sinto

quando de minhas incorporações). Pra não ser muito prolixo, digo que, durante nossa breve conversa, descobri que Mãe Maria trabalhava com o cultivo de plantas e ervas e medicinais, cultivadas em um terreno, que aquela época eu ainda não sabia onde se localizava, e comercializava essas mudas, onde houvesse potenciais compradores. Mais um fato que me deixou intrigado, mesmo sem querer, eu estava começando a acreditar que a vida daquela senhora tinha muito a me dizer.

Com base nessas experiências e a fim de entender como esses povos e comunidades de religiões de matriz africana entendem o trabalho, a geração de renda, utilizando seus saberes e práticas através da produção de plantas, como que uma parcela dessa produção poderia ser destinada a comercialização, visando a sustentabilidade dessas comunidades, de que maneira a Convenção n.º 169 da OIT, poderia oportunizar a implementação de tais atividades. Assim, a observação direta, sistemática e a interpretação hermenêutica na literatura antropológica e jurídica, possibilitaram o percurso da construção de ideias.

A história de vida religiosa de Mãe Maria, aqui contada, traz inicialmente a ideia de Racismo Religioso, ainda nas bases fundacionais da Umbanda, pois esse é o marco deste trabalho para tentar entendermos que, essa religiosidade já surgiu com um viés de exclusão, a não aceitação da incorporação de espíritos de negros e indígenas pelo Espiritismo kardecista, fato este que motivou a dissidência de Zélio de Moraes, vindo a fundar a nova religiosidade, agregando “os desvalidos do além”, e com passar do tempo, acolheu diversas outras categorias de marginalizados.

Como uma mulher negra, afro-religiosa, que criou os filhos sozinha, frutos de uma união que foi desfeita, por motivos que não nos cabe discorrer, chegou a se tornar uma sacerdotisa de Umbanda, respeitada pelos seus pares, como também por demais autoridades religiosas de algumas outras religiões. Não foram poucos os obstáculos que Mãe Maria teve que transpassar, não distante, nem diferente, de tantas outras mulheres afro religiosas no Brasil, mas como o estudo de caso, é a vida desta, antecipadamente, a conclusão da análise é de um mesmo denominador em comum, a inobservância de direitos humanos e fundamentais pelo Estado, cujo mesmo é o ordenador, o aplicador, e conseqüentemente o guardião de tais direitos.

Mulheres como Mãe Maria, são as reais destinatárias desses direitos, por serem seres humanos, por serem cidadãs brasileiras, merecedoras e dignas de respeito para com suas escolhas, sejam estas quais forem, de qualquer natureza e espécie. A ausência de respeito a esses direitos, é muito séria, pois infelizmente ainda vislumbramos de forma latente, o Racismo Religioso e Racial, que se dá em razão dessas ditas escolhas, a saber a religiosa, sem

contar que a questão racial no Brasil ainda está muito longe de ser realmente discutida e combatida com a severidade que é mais que necessária, para que tenhamos ainda que minimamente, a sensação de equiparação na forma de tratamento isonômico e igualitário.

Ao falar sobre a Convenção n.º 169 da OIT, em sede de Brasil, observa-se um completo e total descaso e até uma depreciação do que tal normatização preconiza. Exemplo clássico e notório, é a dificuldade que o Direito Brasileiro tem em reconhecer por umas de suas fontes, a “Analogia”, a equiparação do texto da Convenção, a questão tribal e indígena.

São muitos os entraves e argumentos que obstam a aplicabilidade e a real efetivação desses direitos, principalmente no que diz respeito aos seus territórios. O que concerne a este estudo, é o exemplo da trajetória de Mãe Maria do Jacaúna, na luta por seus direitos, e mesmo sem essa pretensão, esta senhora conseguiu de certa forma, delimitar seu “território”, ocupando ainda que transitoriamente, espaços públicos e privados, legitimando sua tez de pele e sua crença.

Podemos certamente afirmar que existe uma extensão de povos e comunidades tradicionais de terreiro a questão da territorialidade, pois sem estes como esses povos e comunidades sobreviveriam? Sendo os terreiros, territórios de resistência, para a manter a sobrevivência da sua cultura religiosa, neste caso o Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição, na pessoa de Mãe Maria do Jacaúna. Com suas tradicionalidades, suas visões e entendimentos de mundo, uma relação direta ao preceituado no artigo 216 da Constituição Federal de 1988, que trata sobre o “patrimônio cultural, as identidades e memórias de grupos de indivíduos formadores da sociedade brasileira, com seus modos de fazer, criar, viver [...]” (BRASIL, 1988), dentre outros. Um território que necessita de reconhecimento, e almeja justiça social.

Neste caso, se inicia num terreno no ramal do Brasileirinho, onde se dá o cultivo, plantio e colheita de mudas de ervas e plantas medicinais, passando pela sede do Terreiro de Umbanda, situado no bairro do Zumbi dos Palmares, na zona leste da cidade de Manaus/AM, finalizando em algumas feiras desta cidade, como a feira semanal, que ocorre todas as terças-feiras no bairro de Aparecida, região central da cidade de Manaus, e semanalmente na AGROUFAM, situada no setor norte da Universidade Federal do Amazonas. Onde podemos afirmar que se trata de uma prática “costumeira”, comercializar as mudas de ervas e plantas já cultivadas, plantadas e colhidas.

A ocupação, ainda que transitória de espaços públicos como uma parte da Praia da Ponta Negra, destinada ao Festival Anual de Iemanjá, nos dias 30 e 31 de dezembro, a participação de audiências públicas na Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas

(ALEAM), a respectiva acolhida nas Igrejas Matriz Nossa Senhora da Conceição, em 08 de dezembro, durante os festejos dessa referida santa, como também participação nos festejos de São Sebastião em 20 de janeiro, denotam explicitamente uma atitude ecumênica e de aceitação por parte da Igreja Católica Romana em Manaus, para com essas religiosidades, que estão aqui representadas pelo Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição.

Parte-se da compreensão de que ao ocupar esses “territórios” simbólicos, o Terreiro está tendo a dignidade de seus adeptos mantida, com suas identidades cultural e religiosa respeitadas. É o pertencimento coletivo da comunidade religiosa umbandista, pois em todos esses locais, os adeptos apresentam-se liturgicamente caracterizados, com suas roupas ritualísticas, com suas guias, que são seus colares, que simbolizam o pertencimento a alguma divindade ou entidade, todos esses elementos que representam sua religiosidade.

A ideia de desenvolvimento sustentável com o trabalho desenvolvido pelo Terreiro, de cultivar, plantar e comercializar as mudas de plantas e ervas medicinais, dá suporte ao preceituado no Decreto n.º 6040/2007, que trata sobre Povos e Comunidades Tradicionais. Pois no terreno do ramal do Brasileirinho, na zona leste da cidade de Manaus, há uma circularidade, um manejo, e uso consciente da terra, não exaurindo os recursos desta, com seus adubos orgânicos utilizados em forma de compostagem, coletados em sua grande maioria nas feiras do bairro Aparecida e na AGROUFAM, onde Mãe Maria comercializa as mudas.

Para os adeptos de religiões como a Umbanda e o Candomblé, não é possível dissociar cultura de natureza, sendo um dos pilares dessas religiões, sua relação íntima com elementos como a água, o ar, as matas, as folhas, o fogo, as estradas, dentre tantos outros. “Quem quiser acabar como nossa religião, tem que acabar primeiro com a natureza”.

Um “dito” muito popular entre os candomblecistas, é o “kosí ewê, kosí orixá”, que significa: “sem folha não existe orixá”, tamanha é a dimensão e a importância das folhas naquele culto. Folhas que são utilizadas no “omim eró”, ou seja, o banho de folhas, as folhas que são colocadas embaixo das “decisas” ou “enin”, que são as esteiras onde se processam grande parte dos rituais de feitura de “santo”, folhas que são utilizadas em “sacudimentos” e “ebós”, que são limpezas do corpo físico e espiritual, como também são utilizadas nos “atins”, pós ritualísticos com diversas finalidades.

E a Umbanda que Mãe Maria pratica não é diferente, as folhas tem um papel ímpar pra esta religiosidade. São utilizadas em banhos de descarrego, “amancís” que são banhos direcionados para a cabeça, com a finalidade de acalmar, trazer paz, sossego e tranquilidade, folhas são utilizadas em benzimentos, limpezas e purificação de ambientes, na preparação de

perfumes e defumações. Sem contar na infinidade de cores e aromas que as plantas exalam, com uma exuberância que enfeita e alegria o ambiente do Terreiro de Mãe Maria.

Entende-se que as ervas e plantas tem espírito e vida, que são devidamente acordados com o bater palmas com as mãos, chamado pelos candomblecistas de “paó”, sendo para os umbandistas uma saudação, afim de despertar e saudar o espírito ali contido, e muitas vezes adormecido, mas que após todo um processo ritualístico de rezas para a retirada das folhas das ervas e plantas, estas passam a ter um poder divino, curativo e vivo, sendo essencial para adeptos de religiões como o Candomblé e a Umbanda.

Mas os “operadores” do positivismo jurídico lançam mão da literalidade dos textos, para dizerem que não é possível haver aplicabilidade da Convenção n.º 169 da OIT em solo brasileiro, pois aqui não se encontram mais povos indígenas e tribais, na sua concepção original. Ora, como seria possível manter-se intactos, inatingíveis e invioláveis tais povos, com uma verdadeira guerra, que visa invadir os territórios desses povos, visando a expropriação, com argumentos falaciosos de desenvolvimento?

Cada sociedade, em cada momento elabora um corpo de problemas sociais tido como legítimos, dignos de serem discutidos publicamente e de certo modo garantidos pelo Estado. Mas o Direito não tem conseguido dirimir, nem dá uma resposta satisfatória a esses problemas que afetam esses grupos. Exemplos explícitos da inércia, do silêncio e descaso estatal, é a inexistência da apuração de crimes como: incêndios em casas de “rezas” em aldeias indígenas e comunidades quilombolas; ataques de grandes grupos internacionais e ruralistas, visando a expropriação de áreas indígenas e quilombolas; como também áreas de terreiros tombados pelo patrimônio histórico nacional e cultural; invasão de terras indígenas por garimpos ilegais.

Proselitismo fundamentalista que beira as raias do fanatismo religioso, que tenta forçadamente “converter” indígenas. Ineficácia da aplicabilidade do art. 208 do Código Penal, que trata sobre o escárnio e o vilipêndio a objetos e práticas litúrgicas. Que se prolongam, quando os agentes públicos se negam a registrar um Boletim de Ocorrência em detrimento de um Termo Circunstanciado de Ocorrência (TCO), que na prática tem uma severidade muito menor, quando aplicada ao agressor.

Sob o argumento que se trata de um mero dissabor, ou aborrecimento passageiro, valendo-se do preceituado como Infração de Menor Potencial Ofensivo (IMPO), cuja pena máxima não ultrapassa 2 (dois) anos, dificultando e obstando a apuração de crimes contra a honra objetiva e subjetiva dos ofendidos, ao escarnecer e vilipendiar pessoas, em razão de suas crenças religiosas. Sem contar o preceituado no art. 150, § 3º também do Código Penal,

quando a injúria racial ofensiva, se dá em razão da cor, raça, etnia e /ou orientação sexual e religiosa. E com raríssimas exceções, esses dispositivos tem sua real efetividade nos casos que versem sobre violações de direitos de afro religiosos.

Mas somente quem sente na pele e na alma, sabe que não é bem assim, um simples, mero e passageiro dissabor ou aborrecimento. São práticas reiteradas, contínuas que se prolongam no tempo e no espaço, por este motivo, afirma-se com segurança, que se trata de Racismo Religioso.

Em razão dessas atitudes por parte de alguns agentes públicos, e atendendo ao clamor das vítimas, através da atuação de movimentos sociais de representatividade afro religiosa, que alguns estados da federação já contam em seus quadros com delegacias especializadas em apurar crimes contra a intolerância religiosa. Essas ações do Estado Brasileiro não têm sido suficientes para dar conta da demanda de violações de direitos humanos e fundamentais, sofrida por povos e comunidades de terreiro, desta feita impedindo que vivam com dignidade.

Verifica-se posteriormente nos capítulos que compõem a estrutura da presente dissertação. No primeiro faz inicialmente um diálogo com os teóricos que trabalharam com o surgimento da Umbanda como sendo uma religião brasileira, mas com elementos africanos, além de uma forte presença ameríndia, como também alguns estudiosos afirmam ter tido sua origem no Espiritismo Kardecista. Prossegue neste capítulo, a conceituação de pesquisadores de como o passar do tempo mudou a configuração e o entendimento que os adeptos têm atualmente de Umbanda.

O segundo capítulo há uma discussão acerca do Estado, de que forma essas relações foram sendo permeadas enquanto ente regulador da vida de pessoas. Essas construções que se deram sobre o surgimento do direito de povos e da opressão colonialista sofrida pelos mesmos, de como os povos originários conseguiram sobreviver aos ditames do colonialismo principalmente em se tratando de direitos territoriais. Os postulados por um multiculturalismo jurídico, um outro olhar, digamos mais sensível, valorativo e humanizado para com essas categorias de emudecidos, que clamam por uma atuação mais expressiva em sede de tratamento isonômico perante as relações jurídicas, que tem seu nascedouro no dogmatismo jurídico ainda persistente na contemporaneidade brasileira.

O terceiro capítulo, por sua vez traz toda a etnografia das festas do Terreiro Nossa Senhora da Conceição, com descrição ditada pelos interlocutores, com festas que se assemelham ao calendário de festas da Igreja Católica, vislumbrando-se desta feita, um forte elemento sincrético, respectivamente com suas nuances e particularidades com o propósito de revelar aspectos do cotidiano dos interlocutores no interior das festas, construções simbólicas

criadas e recriadas por meio de memórias coletivas. Conversas informais foram realizadas em horários e atividades previamente marcadas, objetivando captar a dinâmica de comportamento e atitudes das pessoas que compõe as comunidades religiosas.

No quarto e último capítulo, procurou-se trazer a discussão teórica e análise interpretativa a respeito das territorialidades, identidade, territórios construídos e os postulados da Hermenêutica sobre Povos e Comunidades Tradicionais de Religião de Matriz Africana, a saber o Terreiro de Umbanda de Mãe Maria. Demonstra-se como a ideia do Pluralismo Jurídico deve ser utilizada a fim de dirimir conflitos, preconizando por uma convivência mais harmônica, admoestando a animosidade que é tão latente nessas relações entre pessoas que professam crenças diferentes, e a atuação tímida e quase ineficaz do Estado em mediar e até impor limites a conflitos que estão em voga no bojo social.

Eis Maria Francisca dos Santos Lopes, a Mãe Maria do Jacaúna, Sacerdotisa do Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição.

Figura 5 - Mãe Maria do Jacaúna



Fonte: Acervo do autor, 2019.

## 1. CAPITULO I: O RACISMO RELIGIOSO E AS AFRO RELIGIOSIDADES BRASILEIRAS

Infelizmente, o racismo no Brasil ainda é tratado como imaginação exacerbada, exagero, melindre, como se existisse apenas fora do país, na verdade esse “faz – de – conta” é bastante cômodo. Pois uma esmagadora maioria, ainda insiste em afirmar que são questões pontuais e descontextualizadas, mas fato é, que o racismo está presente e latente no bojo da nossa sociedade, e que o negro e sua ascendência, a saber a religiosa, é um de seus principais alvos. Um primeiro passo para a superação do racismo contra as afros religiosidades no Brasil, como também a outros grupos, é que se admita a existência desse problema e que seja severamente discutido e combatido.

Ramón Grosfoguel (2007) nos diz que estas interpretações distorcidas sobre as religiões de matriz africana tiveram seu início na colonização brasileira quando os católicos batizavam os africanos escravizados que aqui chegavam ao suporem que os mesmos não possuíam alma. As religiosidades africanas foram assim profanadas, suas divindades classificadas como demônios e uma grande quantidade de africanos obrigados a seguir a religião cristã. Grosfoguel (2007) prossegue dizendo que a partir da colonização das Américas no século XV, foi consagrado e normalizado um privilégio epistêmico, caracterizando todo conhecimento ou saber não-cristão como produto do demônio.

A partir daquele momento, instaurou-se impositivamente a tradição religiosa Greco-romana nas Américas, onde todas as demais tradições religiosas dos povos que aqui já estavam, e os povos que forçadamente para cá vieram, foram “caracterizadas como bárbaras no século XVI e seguintes, primitivas no século XIX, subdesenvolvidas no século XX e antidemocráticas no início do século XXI” (GROSFOGUEL, 2007, p. 33).

O histórico de repressão a essas religiosidades, por obviedade, vem desde o colonialismo no Brasil, sendo permitido apenas o catolicismo enquanto religião a ser seguida por todos indiscriminadamente, as demais eram reprimidas nos termos das Ordenações Filipinas que vigoraram no Brasil de 1603 a 1830. Em seu *Livro V*, as Ordenações criminalizavam: a heresia, punindo-a com penas corporais (Título I); a negação ou blasfêmia de Deus ou dos Santos (Título II); e a feitiçaria, punindo o feitiçeiro com pena capital (Título III). Se não fosse católico seria torturado e condenado a morte. Essa criminalização dos cultos não católicos impôs o sincretismo religioso brasileiro e a estratégia dos escravizados que fingiam rezar para santos católicos enquanto cultuavam seus ancestrais, seus orixás, voduns e nkisis.

Essas religiosidades continuaram lutando arduamente para manter vivas suas memórias, uma vez que quem ditava os rumos do que poderia ser ou não aceito, eram os interesses da branquitude hegemônica europeia. No Brasil Império, o catolicismo permaneceu como religião oficial, mas foi inserida uma previsão formal de liberdade religiosa privada, sem forma externa de templo, na Constituição Imperial de 1824. O Código Criminal do Império, promulgado em 1830, punia com multas e demolições a celebração de cultos religiosos em áreas externas ao domicílio que não fossem da religião oficial (art. 276); com prisão e multa a zombaria contra o culto estabelecido pelo Império por meio de papéis impressos ou discursos (art. 277) e com prisão e multas a manifestação de ideias contrárias à existência de Deus por meio de papéis impressos ou discursos (art. 278).

Estas proibições forçaram as afros religiosidades, a estabelecerem seus locais de cultos, de forma clandestina e escondida, sem uma estrutura de templo, nas residências dos então sacerdotes. Discrepantemente, dos templos católicos que estavam associados e pertencendo a uma pessoa jurídica, os terreiros eram ligados a pessoas físicas, e comumente relegados a áreas rurais, afastadas dos grandes centros urbanos, o que contribuiu para que até os dias de hoje, muitas dessas organizações das religiões afro-brasileiras, tenham permanecido descentralizadas e fragmentadas, pois cada local de culto era autônomo e muitas vezes ocultado pelo medo da perseguição tanto estatal, com a truculência policial, quanto à tão famigerada rejeição social, por vias do preconceito.

Na primeira Constituição da República (1891) foi “teoricamente”, instituída a separação do Estado e da Igreja, mas a realidade das religiões afro-brasileiras não mudou. Para Maurício Azevedo de Araújo (2007), os grupos que defendiam o Estado Laico, e suas liberdades, na verdade pertenciam à elite política que havia construído os discursos etnocêntricos e estes programaram um “[...] discursivo-normativo de exclusão legal da religiosidade negra, através dos pressupostos do racismo científico” (ARAÚJO, 2007, p. 39).

Até porque, dissociar o poder da Igreja do Estado, era inviável para os interesses de ambos. Este discurso fica evidenciado no fato de que, um ano antes da dita separação Estado-Igreja, foi aprovado o Código Penal de 1890 (Decreto nº 847, de 11 de Outubro de 1890) com a devida criminalização da mendicância (art. 391-395), da vadiagem (art. 399), da capoeiragem (art. 402), do curandeirismo (art. 156) e do espiritismo (art. 157), práticas estas sempre associadas e imputadas a negros foros e seus semelhantes.

Araújo (2007), reconhece nas criminalizações dessas manifestações das populações negras, a negação da cosmovisão africana no país, como também o silenciamento, o emudecimento por vias da proibição ao dizer que, era punível quem praticasse tais atos, que

em sua abrangência, seriam os negros. Observa-se nessas normas uma orientação eurocentrada, que figurou toda uma construção social-político-cultural, relegando e marginalizando os negros e sua cultura de forma institucionalizada, o que entendemos como racismo estrutural e religioso.

Achilli Mbembe (2001), ensina que durante um bom tempo, ouviu-se dizer que a maioria dos seguidores das afro religiosidades era “negra”, argumento este que justificava a ideia de “racismo religioso” em sua acepção embranquecida.

Atualmente, nos terreiros a configuração é outra, pois existe uma pluralidade de adeptos, simpatizantes e consulentes que não são negras e negros, mas o fato de diversos indivíduos se identificarem com tais religiosidades, não exclui e não nos furta em dizer que o “racismo religioso” não se dá somente por conta das práticas dessas religiões, justificativa esta utilizada por diversos grupos que se tornaram antagônicos às afro religiosidades, mas para dizer que essas práticas religiosas são alvo de ataques porque a sua fundação se deu por meio da resistência de seres humanos que foram escravizados, é o que assevera Renato Ortiz (1978) quando diz que como resultado se tem a negação, a invisibilidade das culturas e expressão das religiosidades afro descendentes.

Contemporaneamente, este entendimento é ampliado e fortemente difundido entre os evangélicos<sup>1</sup> pentecostais, também chamados de Neopentecostais que tentam recriar através de um proselitismo fundamentalista, uma lógica de conhecimento tornando inválido e demoníaco tudo que não possa ser explicado ou compreendido pela igreja<sup>2</sup>. Os cultos afro-brasileiros, como a umbanda, o candomblé, o batuque, o tambor-de-mina e tantos outros, são os mais hostilizados e assim denominados como práticas de “macumbaria”, “feitiçaria” e “magia negra”. A visão desses religiosos é bem peculiar, pois acreditam em uma oposição binária entre o “mundo” e a “igreja”. O mundo é o espaço do pecado, da violência e do vício. Quem governa o “mundo” é o diabo, evocado nos cultos como o culpado das dificuldades e tragédias vividas pelos fiéis. Deus governa a “igreja”, que é a comunidade de fiéis reunida por um líder espiritual, um dirigente, que os conduz a retidão. Isso representa uma constante batalha do bem contra o mal, de Deus contra o diabo.

Vagner Gonçalves da Silva (1994) analisa perfeitamente uma das maiores finalidades dos ataques as religiões de matriz africana, que é monopolizar uma de suas principais

---

<sup>1</sup> O termo Evangélico refere-se aos cristãos protestantes.

<sup>2</sup> O movimento Pentecostal surge no Brasil a partir de 1910, sendo esse um movimento de renovação de dentro do cristianismo, que coloca em evidência a experiência direta e pessoal de Deus através do batismo no Espírito Santo. O termo Pentecostal é derivado de Pentecostes, um termo grego que descreve a festa judaica das semanas.

características, as mediações da experiência do transe religioso, transformadas em um valor interno do sistema neopentecostal. O pesquisador afirma que:

No Brasil, enquanto os processos de secularização e racionalização atingiram os setores cristãos (catolicismo, protestantismo histórico, etc.), o pentecostalismo surge como uma possibilidade, ainda tímida na primeira e segunda fase, mas muito forte na terceira, de valorização da experiência do avivamento religioso. No neopentecostalismo essa característica se radicaliza em termos de transformá-lo em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. Combater essas religiões é menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis desse segmento, embora também tenha essa função, e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico e extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão (SILVA, V. 1994, p. 152-153).

Visando entender um dos desdobramentos da aversão às religiões de matriz africana, a ideia de René Girard (2004) em sua análise do *Bode Expiatório* e o desejo rivalístico ou o desejo mimético, encontra perfeita adequação neste estudo. Este autor entende o ódio religioso como também uma violência, como um fenômeno social, mas também político. “Não somos maus porque nascemos em pecado, como preconiza o pessimismo antropológico de origem agostiniana na doutrina do Pecado Original, o mau que se constitui é construído por uma condição social e política” (GIRARD, 2004, p. 22-30).

Para tanto, Girard (2004) desenvolve a teoria do desejo rivalístico ou desejo mimético. Não se deseja as coisas ou atributos, se deseja o desejo dos outros, daqueles que se admira. Deseja-se ser feliz ou tão bem sucedido como aparenta os que se admira, e facilmente entende-se que aquilo que os torna admiráveis são as coisas que buscam seus próprios desejos, o desejo mimético. E a violência, o ódio e a intolerância são as consequências incontornáveis, frutos da imitação desses desejos. Existem muitas pessoas desejando as mesmas coisas, as mesmas vidas admiráveis, as conquistas, os mesmos prestígios, o sucesso, mas poucos conseguem ter e se tornar o que muitos desejam. Essa desproporção gera frustração e um forte sentimento de insatisfação.

O desejo mimético, segundo este autor, é a origem do sentimento de inadequação que atingirá a todos de uma crescente violência. E no intento de alcançarem seus objetivos, elegem um bode expiatório, alguém ou algo cuja maldição, ameaça simbólica ou mística justifique o sofrimento e desprenda a violência represada. Socialmente, os algozes acreditam que a culpa do seu sofrimento está naquela pessoa, naquele ente, ou neste caso, num grupo, a saber as afro-religiosidades brasileiras. “O bode expiatório é todo o processo de

desprendimento das pequenas e grandes violências e rupturas represadas nas relações. A vítima sempre é o menos favorecido das relações sociais” (GIRARD, 2004, p. 35-36).

### **1.1 Umbanda – um olhar conjuntural da sociedade**

Partindo de uma perspectiva histórica, o movimento que deu origem a Umbanda começa a ganhar força no fim do século XIX e se consolida no século XX, numa época de grandes mudanças socioeconômicas. Roger Bastide (1971) nos diz que desde a abolição da escravidão, em 1888, com a migração da população negra e mulata para os centros urbanos, sem qualquer instrumento público para receber essa massa populacional, que sofreu com dificuldades de adaptação do campo escravocrata a organização industrial urbana. Esse processo foi agravado com a recepção na sociedade brasileira da população imigrante europeia, que toma para si diversos trabalhos vistos como subalternos e já adaptados ao modelo das cidades brasileiras da época, com foco no Rio de Janeiro e São Paulo, e a situação exacerba, principalmente, pelo fato de que os empregadores preferiam aos brancos europeus e japoneses, aos negros e mulatos.

Ortiz (1978), por sua vez, credita a introdução do modelo capitalista industrial, e a migração dos negros para as cidades, como fatores que geraram uma necessidade de adaptação dessa população as suas culturas e costumes, influenciando também em suas crenças. Através dessa estrutura de exploração, o sistema capitalista como um modelo econômico de produção de bens e serviços, em seu momento de consolidação na sociedade ocidental se organiza em grandes centros populacionais heterogêneos e desiguais.

E com a mudança da sociedade, suas formas econômicas também acompanharam aquela, assim, os negros brasileiros não foram recepcionados de forma a lhes propiciar uma resistência da permanência de sua cultura, e cada vez mais reprimidos, assim iniciou-se um movimento de embranquecimento, que consistia na interferência do mundo branco as crenças e costumes negros (ORTIZ, 1978). Enquanto a classe média brasileira, formada em sua maior parte por brancos, continha a maior parte dos adeptos ao espiritismo kardecista, muitos não estavam satisfeitos com aquela religião, procuraram bases nas religiões afro brasileiras, em especial a macumba, que existia nos centros urbanos, e assim, houve um outro movimento, o empretecimento, que foi a inserção da cultura e religião afro aos cultos espíritas, Assim, se formaram inicialmente comunidades, favelas, ou cortiços, e lá a população negra cultuava à sua maneira, com base na cultura africana (ORTIZ, 1978).

Bastide (1971), tem um entendimento de que com esse aumento populacional, houve uma consequentemente marginalização, ocasionada pela exclusão social, com altos índices de doenças, dependência de álcool e agentes tóxicos, talvez como válvulas de escape ou influência do meio. Da mesma forma, que os poucos negros que puderam ter acesso à educação, puderam observar e vivenciar todos os preconceitos inerentes a sua existência e culturas, agravando ainda mais os problemas da auto aceitação negra.

Surgiram assim, nas palavras de Ortiz (1978), movimentos que se dissociaram da cultura africana, introduzindo diversas formas de agir embasados em ideais brancos, para que dessa forma aqueles marginalizados pudessem ser aceitos pela sociedade. De acordo com Vagner Silva (1994), durante esse movimento de descaracterização da cultura africana e do afro brasileiro, pessoas da elite intelectual e artística brasileira iniciaram um movimento de tipificação brasileira, baseado na miscigenação e aglomeração de diversas culturas do país.

Novamente Ortiz (1978), reforça a ideia de mestiçagem, tão presente aquela época, sendo que com esta dinâmica, ocorre uma dissociação entre a população negra e mestiça, que está se reconhecendo como o típico cidadão brasileiro, mas ainda vivendo as margens da sociedade. Com tendências de dissociação da cultura africana, a imposição dos valores dos brancos ficou ainda mais presente, pois, mesmo nas favelas e cortiços havia a interação entre negros, brancos europeus e mestiços.

Ortiz (1978), salienta que fatores como a desapropriação da cultura africana imposta aos então negros brasileiros, a desagregação da memória africana, como também um alto índice de imigração europeia para o Brasil durante o século XIX, desencadeou uma dominação e uma sobreposição dos valores brancos sobre os negros. Este autor, entendia como embraquecimento, todo esse movimento de apagamento das culturas afro em detrimentos das demais.

Acrescente-se a narrativa de Lilia Moritz Schwarcz (2002), pontuando que na década de 1930, foi realizado um esforço, principalmente por parte do governo federal, a fim de nacionalizar a figura do “mestiço”, uma forma de desafricanizar os vários elementos culturais, e simbólicos, um branqueamento. A feijoada, que deixava de ser comida de preto escravo, passando a ter status de prato nacional, a capoeira proibida pelo Código Penal de 1890, foi transformada em “modalidade esportiva brasileira”, cita ainda o precioso exemplo do samba, que deixa de ser “dança de preto”, sendo categorizado como “canção brasileira pra exportação”, ou quando Getúlio Vargas estabelece como data cívica o Dia da Raça em 30 de maio de 1939.

## 1.2 A Umbanda, vista de ‘dentro’

Ao contar a história fundacional da Umbanda, enquanto adepto desta religião, Emerson Giumbelli (2002), data de 15 de novembro de 1908, quando durante sessão da Federação Espirita de Niterói, o médium Zélio de Moraes incorporou<sup>3</sup> o Caboclo<sup>4</sup> Sete Encruzilhadas, que informou que no dia 16 de novembro de 1908, fundaria na residência do médium, no Estado do Rio de Janeiro, a Umbanda, instituindo suas doutrinas, mestres, e formas de agir. Tendo sido difundida gradativamente por todo o país, com a criação de diversos terreiros, os chamados centros umbandistas.

No início do Século XX é que se inicia a umbanda, com toda uma movimentação acerca das religiosidades de matriz africana, com as incorporações, o transe, o elemento espiritual, as entidades, etc. Então, entende-se que não foi o dia 15 de novembro uma data única de constituição da religião, e nem o dia seguinte, mas sim, toda uma sequência de elementos.

Diana Brown (1987), corrobora o supracitado, sobre as mudanças que ocorreram no século XX, tendo sido consolidadas, ao ultrapassar aquelas do século anterior, e deve-se ressaltar o fato de que o espiritismo kardecista não aceitava as linhas de caboclos, e preto-velhos, pois considerava esses “guias” como inferiores, e não guias próximos a Deus, prontos para ensinar a evolução aos homens, por suas raízes indígenas e africanas (BROWN, 1987).

Patrícia Birman (1983) leciona asseverando que a Umbanda é uma religião brasileira que se formou pelo sincretismo religioso, baseada na forma de possessão para o culto, que de forma sobrenatural, acredita em espíritos que auxiliam, ensinam, atendem pessoas no mundo terreno, possuindo o corpo de outros humanos, conhecidos como médiuns. W. W. da Mata Silva (1969), vai mais além, atribuindo esses procedimentos, a existência do culto a divindades advindas das religiões africanas, que foram introduzidas no Brasil pelos escravos, assim como também há o culto e práticas dos povos indígenas que habitavam as terras brasileiras muito antes da colonização, o sincretismo aos santos católicos, religião muito presente no Brasil desde a colonização lusitana, e a utilização da doutrina espírita kardecista, trazida pelos imigrantes europeus, sendo estas todas as raízes e bases da formação da religião umbandista.

---

<sup>3</sup> Entrar em estado de possessão, estar possuído (MAGGIE, 2001).

<sup>4</sup> Entidades que representam a população indígena. Também ligados a boiadeiros. Atuam na linha do Orixá Oxóssi, e sincretizado ao Santo São Sebastião. Recebem nomes indígenas, e ligados a imagens de arco-flechas (MAGGIE, 2001).

Umbanda, uma religião mística, miscigenada pelo culto indígena, africano, católico e espírita kardecista (SILVA, W. 1969), que resultou numa religião genuinamente brasileira (SILVA, V. 1994). Com tantas influências, sua oficial constituição enquanto religião, ou movimento religioso é por si só muito complexa. De qualquer forma, é possível afirmar que a Umbanda é formada por correntes e camadas sociais que passaram por grandes problemas de aceitação e permanência, em um país em sua maioria cristão, e alicerçado pelo racismo, com uma abrupta diferença de classes sociais (SILVA, V. 1994).

A Umbanda constituiu-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano (SILVA, V. 1994, p. 112).

Mesmo com a constituição da religião, não findaram os desafios para se manter, ao contrário:

Essa religião refletia o reconhecimento dos segmentos marginalizados (negros, índios, prostitutas, estivadores – pobres em geral) e as possibilidades de acomodação desses anseios numa sociedade urbana e industrial, marcada por divisões (de classe, trabalho, sexual, etc.), discriminações e desigualdades, e onde os valores da cultura dominante branca continuavam a ser os mais influentes (SILVA, V. 1994, p. 114).

Nos diz Yvonne Maggie (2001), que esta religião tem diversas vertentes, que não são uniformes em todas as tendas<sup>5</sup>, terreiros<sup>6</sup> ou centros<sup>7</sup> umbandistas. A Umbanda é uma religião dualista, acredita no que diz por bem e mal. Birman (1983) tem essa mesma impressão, pois segundo esta autora, a Umbanda se conecta com seus adeptos por meio da possessão, um ato em que a pessoa, pela forma de transe, muda radicalmente a sua forma de falar, agir, pensar, ficando irreconhecível, e se apresentando como um ser e espírito diferentes do que aquela pessoa do corpo material. No momento do culto, os médiuns<sup>8</sup> são possuídos por entidades<sup>9</sup>, guias<sup>10</sup> ou orixás<sup>11</sup>, todos são as divindades da Umbanda, e respeitados de uma forma hierárquica (MAGGIE, 2001).

---

<sup>5</sup> Uma das denominações dadas ao local que se realiza os cultos da Umbanda (MAGGIE, 2001).

<sup>6</sup> Local onde se realiza a maioria dos cultos da Umbanda (MAGGIE, 2001).

<sup>7</sup> Outra denominação para o local onde se realiza os cultos da religião umbandista (MAGGIE, 2001).

<sup>8</sup> Aqueles que ficam sob o transe das entidades. Trabalham nos cultos umbandistas, sob a forma de transe, atendendo aos fiéis (MAGGIE, 2001).

<sup>9</sup> Denominação à personificação do sobrenatural (MAGGIE, 2001).

<sup>10</sup> Outra denominação dada à personificação, figura do sobrenatural (MAGGIE, 2001).

<sup>11</sup> São as divindades africanas, também figuram o sobrenatural (MAGGIE, 2001).

A religião cultua os Orixás e os espíritos desencarnados, que são os guias. A umbanda aplica a Teoria das Linhas, que consiste na crença em um Deus único, como chamam os católicos, mas que na Umbanda é conhecido por Zambi ou Olorun, que representam a criação de tudo o que hoje existe, mas são afastados da convivência do homem, e para isso existem os Orixás, que são conhecidos por serem divindades, advindos dos cultos africanos, e cada um representa um elemento do universo, e tem missões a cumprir.

Ortiz (1978), traz uma explicação existencial dos mitos sobre cada Orixá, que pretende demonstrar o convívio deles com os homens. Estes Orixás representam, cada uma linha da umbanda, no total de sete, cada linha atua numa vibração cosmológica, essas vibrações são ondas de energia que rodeiam o mundo, e os Orixás podem passar em todas as vibrações, e dessa forma as linhas de cada Orixá se subdividem em mais sete linhas, sendo as originais, as de: Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, de Crianças e de Preto-Velhos, E então, estas subdivisões, que são representados pelos guias, ou entidades, é que participam da possessão dos médiuns e entram em contato com os homens (ORTIZ, 1978).

Maggie (2001), explica que da mesma forma com a qual se dá a hierarquização das divindades cultuadas, existe uma analogia nos terreiros, trazendo uma hierarquização na sua organização, que se baseia no pai ou mãe de santo, que comandam e organizam todo o trabalho espiritual daqueles espaços, o pai ou mãe pequeno, que auxilia em todo o procedimento espiritual do pai ou mãe de santo, por vezes há o presidente ou tesoureiro, encarregado de cuidar de todos os gastos monetários e organização do local, mas também, muitas vezes o cargo é exercido pelo pai ou mãe de santo, e os médiuns que trabalham junto ao corpo espiritual e auxiliam nos atendimentos, e devem respeito aos superiores que trabalham também no corpo espiritual do terreiro. A clientela é composta por todos aqueles que frequentam o terreiro em busca de atendimento dos guias, e cultuam a Umbanda juntamente com o corpo do terreiro (MAGGIE, 2001).

### **1.3 A Umbanda e o Espiritismo**

É cabível nesta análise, citar que no Brasil, o Espiritismo idealizado na França em meados do século XIX, foi por aqui bem acolhido. Tendo encontrado um terreno fértil, com a existência de uma efervescência cultural e religiosa, mas principalmente uma forma de comunicação com os mortos, o culto aos ancestrais, os já falecidos e os vivos. Assim, a experiência ancestral africana, contribuiu fortemente, para a associação entre as afro religiosidades e o Espiritismo.

Não podemos afirmar com exatidão o início das relações entre o Espiritismo e a Umbanda, sejam estas discordantes ou amistosas, mas de acordo com Giumbelli (2002), conjecturamos que seja a partir da formação da nova religião, ainda em 1908, quando Zélio de Moraes passa a ser reprimido, por conta de suas incorporações com espíritos que, o Espiritismo entendia como “de baixa evolução espiritual”. No entanto podemos perceber que no ano de 1926 as relações tomaram um aspecto institucional, afim de dissociar as duas religiões, quando a Federação Espírita Brasileira (FEB) através do Suplemento (espécie de manifesto), disposto no Reformador de 16 de outubro daquele ano afirmava que:

A Federação, em tese, não infirma as manifestações de “caboclos nem de “pretos”, conquanto não os adote como norma mais eficiente de trabalho, [...] achando que, do mesmo modo devem proceder as sociedades adesas, uma vez que, como acima fica dito tais práticas são, não há que negar, Espiritismo, porém não Doutrina Espírita (SILVA, G. 1995, p. 161).

Mas é certo que as relações não eram amistosas, pois entre as muitas reações da FEB e suas afiliadas à fundação da nova entidade, reiteraram a afirmação sobre as manifestações de Caboclos e Pretos Velhos como integrantes do Espiritismo. Passaram-se quase duas décadas, para que no mês de julho de 1953 a FEB viesse declarar-se oficialmente em relação à Umbanda, confirmando uma certa equivalência entre ambas, atitude que produziu grandes debates no interior do Movimento Espírita, conforme podemos observar na declaração de seus dirigentes nas páginas do *Reformador*:

II – Kardec igualmente escreveu (O Livro dos Médiuns, 21º ed, capítulo XXXII, pág. 441) que todo espírita é espiritualista, mas nem todo espiritualista é espírita. Raciocinando com o Codificador, podemos dizer: Todo protestante é cristão, mas nem todo cristão é protestante; e ainda: Todo umbandista é espírita, mas nem todo espírita é umbandista. E mais: Todo neo-espiritualista é espírita, porque aceita a manifestação dos Espíritos, mas nem todo espírita é neo-espiritualista. Assim, todo umbandista é espírita, porque aceita a manifestação dos Espíritos, mas nem todo espírita é umbandista, porque nem todo espírita aceita as práticas de Umbanda (FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA, 1953, p. 149).

E como já era esperado, os debates surgiram ao longo dos anos, causando discordâncias em torno do tema, quando em 1978 a FEB, publica um manifesto, rechaçando por completo as organizações que estavam se formando, dizendo que, Espíritas não eram Umbandistas:

A FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA, na sua condição de Casa-Máter do Espiritismo no Brasil e de legítima representante do Movimento Espírita Brasileiro, não só por motivos tradicionais e estatutários, mas porque congrega efetivamente, em seu Conselho Federativo Nacional, as instituições federativas estaduais, a ela

livremente adesas, as quais federam, por sua vez, no mesmo regime de livre adesão, as mais representativas entidades espíritas constituídas em cada Estado da República Federativa do Brasil, cumpre o dever de declarar aberta e definitivamente que: 1. É imprópria, ilegítima e abusiva a designação de ESPÍRITAS adotadas por pessoas, tendas, núcleos, terreiros, centros, grupos, associações e outras entidades que, mesmo quando legalmente autorizadas a usar tal título, não praticam a Doutrina Espírita, tal como foi clara e formalmente definida no editorial de “Reformador” de setembro de 1977, Ano 95, nº 1782 (FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA, 1978, p. 46).

Identificamos desta forma, o posicionamento da Federação Espírita Brasileira, quanto à questão anteriormente discutida, sobre a Umbanda ser ou não Espiritismo, definindo aquela como uma religião de matriz africana, portanto, desigual ao Espiritismo. Aqui compete uma indagação. Não é este o caso de racismo religioso ainda quando nos moldes da origem da Umbanda? Alguns dirão que não, sendo um delírio, ou exagero, mas nós não entendemos dessa forma. Pois não seriam também espíritos desencarnados, os indesejáveis Caboclos, Pretos-Velhos e demais entidades da agora Umbanda?

Por mais que se tente explicar hermeneuticamente, por meio de declarações oficiais, que os dogmas são diferentes, as liturgias não convergem e o comportamento daqueles não condiz com a filosofia do Espiritismo, estes argumentos da FEB, não convencem a grande maioria dos adeptos das afro religiosidades, pois entendem que se porventura essas manifestações de incorporação daquelas entidades, tivessem sido aceitas, ou tão somente vistas com mais sensibilidade pelo Espiritismo da época, possivelmente se teria uma outra configuração religiosa do que se conhece atualmente por Umbanda.

De certo que essa ‘herança’ do espiritismo kardecista, explica o fato de muitos terreiros de Umbanda, chamarem-se, tenda espírita ou centro espírita, a saber o caso do terreiro de Mãe Maria do Jacaúna, em Manaus, no Amazonas, chamar-se Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição, um nítido exemplo de como o sincretismo religioso se faz presente até os dias de hoje, com elementos do negro escravizado, do indígena enquanto originário do Brasil, e a crença aos santos católicos, fruto da colonização, que serão devidamente explicados no item a seguir.

#### **1.4 A Umbanda em Manaus**

Neste trabalho, cabe menção ao surgimento dessa manifestação religiosa em Manaus, afim de dar delimitação de espaço e temporalidade ao estudo. Carly Anny Barros Figueiredo (2017), embasada em Chester Gabriel (1985), atribui a existência de federações que existiam em Manaus em 1974, o fato de haver uma tentativa de padronização da maioria dos centros de

Umbanda em Manaus e nos demais estados do Brasil. Onde essas mesmas federações, com seus respectivos integrantes, ditavam os comportamentos e direcionavam como deveriam ser as cerimônias:

O fato de duas das três federações, que examinaremos em Manaus, estarem diretamente afiliadas às principais federações no Rio e em São Paulo é um indício de que, (...) em relação ao ritual, a federação muitas vezes dá diretrizes rígidas para a condução das cerimônias que exercem algum efeito na sua padronização por todo o país, mesmo embora os membros individualmente sejam um tanto ecléticos na aplicação delas. Isso ficou evidente para mim em Manaus onde, num pequeno centro operado por um único cultista tipo curandeiro, fui capaz de identificar um canto ou saudação ritual reconhecendo-o imediatamente como umbandista (GABRIEL, 1985, p. 58).

Para Figueiredo (2017 *apud* GABRIEL, 1985), um dos fatores que contribuíram para a difusão da Umbanda, foram os meios de comunicação, que traziam as informações aos novos moradores à Capital do Amazonas. Pontua também que a imigração nordestina, trouxe uma gama de tradições religiosas, costumes e ritos, no período em que o Estado tentou dar sobrevivência à “extinta era da borracha”. Segundo esta estudiosa, são indícios de uma Umbanda miscigenada que estava surgindo em Manaus:

A Segunda Grande Guerra propiciou trégua momentânea para a atrasada economia da região. Com a perda das fontes asiáticas da borracha tão necessária para o esforço de guerra dos Aliados, os governos do Brasil e dos Estados Unidos fizeram tentativas de reavivar a produção da borracha no Amazonas. Procurou-se reativar a coleta local e até mesmo fazer plantações de seringueiras [...]. A iniciativa não obteve sucesso e foi abandonada por volta de 1946. Todavia, no processo desse segundo surto, Benchimol calcula que uns 150.000 imigrantes entraram na região, vindos principalmente do Nordeste (1977: 251). Dessa vez, quando veio o colapso, grande número desses nordestinos se encontrava em Manaus, procurando ganhar a vida como podia [...]. É provável que esses novos imigrantes, malvistas especialmente por causa de sua agressividade, tenham trazido com eles novas ideias religiosas [...]. Nesse período que se encontram as primeiras menções de Umbanda em Manaus [...]. Essas práticas podem ter chegado com os nordestinos, vindas do Nordeste onde já tinham se espalhado (GABRIEL, 1985, p. 151).

Importa destacar que segundo Gabriel (1985), a chegada dos nordestinos que em sua grande maioria vinham dos rincões daquela região, trouxeram consigo suas crenças e ritos, e consequentemente o cenário da cidade de Manaus tornou-se um lugar de cultos mistos. Gabriel (1985) identificou aspectos de práticas de culto indígena nos centros de Umbanda tipo africana, simultaneamente havia uma troca, onde elementos africanos eram emprestados e as vezes incorporados nos ritos de cura da pajelança cabocla, pois os centros viviam uma mistura de ritos de cura do tipo pajé ao mesmo tempo em que faziam referência a espíritos africanos,

o que no entender deste autor, era difícil de identificar qual a prevalência na região por ele estudada aquela época.

No entanto, Gabriel (1985) para tentar explicar, ou dar conta de tal empreitada, lança mão dos postulados sobre folclore de Vicente Salles (1969), uma vez que este havia percebido duas formas de Pajelança sendo praticadas em Manaus na época, a urbana e a rural. Entendia por pajelança urbana, como uma incorporação em maior grau de elementos africanos, como também do kardecismo, da Umbanda (nos moldes do Rio de Janeiro) e de outras fontes. A rural, por sua vez, permanecia mais simplificada, com ritualísticas mediúnicas embasadas na manipulação de ervas, para curar doenças e outros males, com a assistência de espíritos, seria uma espécie de manipulação fitoterápica aos moldes das afros religiosidades.

Mas cumpre salientar, que outros fatores além da imigração nordestina, contribuíram para expansão da Umbanda em Manaus. Figueiredo (2017), destaca que as federações locais que divergiam entre si, mas de certa forma anuíram, quando os centros e organizações locais se diziam diferentes, mas sob o manto da Umbanda, muitos adeptos se sentiam confortáveis afirmando serem umbandistas, e mesmo não tendo naquele momento, um entendimento do que realmente seria esta religião, iniciou-se um processo de entrelaçamento de cultos, ritos e ritualísticas próprias em Manaus.

Uma das falas de Gabriel (1985) explícita a razão pela qual a religião se expandia diversificada:

A primazia do “código espiritual” indica que as federações não conseguirão fazer da Umbanda uma religião única, unificada. Isso foi dito por um líder de culto, de formação universitária: "A Umbanda nunca será uma religião única e unida porque são os espíritos que mandam e não tem um espírito só que manda". Se a primazia das mensagens dos espíritos desaparecesse da Umbanda e dos cultos regionais interligados, essas seitas perderiam o seu dinamismo; teria desaparecido o elemento que facilita a difusão da Umbanda em andamento (GABRIEL, 1985, p. 251).

Portanto fica evidente que a Umbanda em Manaus, configura-se como nas demais localidades do país, agregando elementos do espiritismo kardecista, da religiosidade indígena, e também africanos com resquícios do candomblé, mas principalmente uma brasilidade muito forte, que mesmo não detendo uma rigidez ritualística e dogmática, mas representa uma religião genuinamente brasileira.

## **2. CAPÍTULO II: PESSOA HUMANA, DIREITO E TERRITÓRIO**

### **2.1 A Dignidade da Pessoa Humana**

De certo que não se pode falar em Direitos humanos e direitos fundamentais, sem nos remetermos a Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas - ONU (1948), como também a Constituição da República Federativa do Brasil (1988), quando ambas preconizam a inerência desses direitos a todos os seres humanos independentemente de sua nacionalidade, sexo, origem étnica ou racial, cor, religião, ou qualquer outro status. É o reconhecimento de que toda pessoa humana, pelo fato de existir, é detentora de direitos fundamentalmente inalienáveis e imprescritíveis.

Leciona João Trindade Cavalcante Filho (2011), quando diz que direitos fundamentais e direitos humanos, são da humanidade em geral, conquistados por meio de tratados internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da ONU de 1948. Já os direitos fundamentais são aqueles positivados em um determinado ordenamento jurídico como a Constituição Brasileira de 1988, que ao tratar de assuntos internos, se refere como “Direitos e garantias fundamentais”, ao passo que, quando trata de tratados internacionais, esta se refere a direitos humanos.

A dignidade da pessoa humana foi inserida na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, trazendo como fundamento, já a partir do seu Preâmbulo, consecutivamente nos demais títulos e capítulos que compõem a Carta do Estado Democrático de Direito. Assim dispõe o art. 1º, III: “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito, e tem como fundamentos: [...] III – a dignidade da pessoa humana” (BRASIL, 1988).

Então esses direitos representam o reconhecimento da dignidade da pessoa humana, enquanto alicerce da expressão e da extensão da própria noção de dignidade. Ingo Wolfgang Sarlet (2011, p. 92) diz que, “[...] pessoa humana é uma condição natural de ser, com sua inteligência e possibilidade de exercício de sua liberdade, se destacando na natureza e diferencia do ser irracional”.

A Dignidade da Pessoa Humana é princípio protegido e elencado no artigo 1º, inciso III da Constituição Federal e merecedor de grande destaque. O referido artigo e inciso da Carta Maior contêm não apenas mais que uma norma, esta vai além de sua condição de princípio e regra (e valor) fundamental, consistindo também em norma definidora de garantias de direitos, assim como de deveres fundamentais (SARLET, 2011, p. 83).

Segundo Cavalcante Filho (2011, p. 133), estes direitos foram os primeiros a serem conquistados pela humanidade, estando relacionados à luta pela liberdade e segurança diante do Estado, caracterizados por exigirem respeito mediante o abuso do poder estatal. São direitos relacionados às pessoas, individualmente, direito à vida, as suas propriedades, a igualdade formal (perante a lei), a liberdade de crença, de manifestação de pensamento, dentre outros.

Entende-se com uma finalidade a ser alcançada de num verdadeiro Estado Democrático de Direito, a efetiva proteção dos direitos individuais, tendo como bem maior a valorização e o respeito à liberdade, a segurança, ao bem-estar, ao desenvolvimento, à igualdade, à justiça, objetivando a real eficácia da dignidade da pessoa humana.

O princípio da dignidade da pessoa humana, constitucionalmente explicitado na Constituição de 1988, foi consagrado axiologicamente, visando garantir a proteção a toda e qualquer pessoa humana, abrangendo suas peculiaridades individuais, como raça, cor, religião e sexo. Dignidade é um valor intrínseco da pessoa humana, é irrenunciável e inalienável, é um elemento constitutivo que qualifica os seres humanos.

Sarlet (2011) ensina que, referido princípio exerce uma função ordenadora, conferindo unidade e consistência ao ordenamento jurídico brasileiro. Tornou-se o fundamento de todo o sistema dos direitos fundamentais, de maneira que estes constituem exigências, concretizações e desdobramentos da dignidade da pessoa e que com base nesta é que devem ser interpretados.

Sarlet (2011) alerta sobre os perigos de cerceamento do direito à dignidade, sendo este valor absoluto de cada pessoa humana. Cabe ao Estado respeitar (não podendo violar os direitos), proteger (não permitindo que os direitos sejam violados) e promover (proporcionar condições básicas) para o pleno exercício dos direitos fundamentais.

Na ponderação de interesses, associa-se ao já assentado na hermenêutica constitucional que, em casos mais sensíveis, é necessário examinar conjuntamente os diferentes grupos de normas, bem como a repercussão que a aplicação deste ou daquele comando terá sobre a vida das pessoas. É aí que se insere a dignidade da pessoa humana, enquanto normatização primordial a ser levada em consideração.

E um dos desdobramentos da grande envergadura que o princípio da dignidade da pessoa humana tem, é o reconhecimento e o respeito das peculiaridades que cada ser humano possui, conduzindo suas vidas da forma que desejar. Charles Taylor (2000), entende que o reconhecimento social está relacionado à autenticidade<sup>12</sup>, valorizando a própria identidade e sua subjetividade.

“[...] significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis porque o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento” (TAYLOR, 2000, p. 248).

Taylor (2000) critica uma visão atomizante de sujeito, desenvolvendo a ideia de “política da diferença profunda”, ou seja, sobre ser o indivíduo portador de direitos em um “mosaico cultural”, em que sejam garantidas as demandas das comunidades históricas e o respeito às suas individualidades. Trata-se de um olhar mais cuidadoso, afim de se ter uma espécie de nacionalismo, que articule as diversidades em torno de objetivos comuns, mas, respeitando as diferenças.

Os apontamentos desse estudioso, ratificam a necessidade de se pensar a complexidade da realidade que se vive em solo brasileiro na atualidade, tentando compreender as questões inerentes das afros religiosidades, que estão relacionadas historicamente com as desigualdades, sejam elas sociais, de identidades, e étnicas. E mesmo vislumbrando avanços, ainda enfrentamos em nosso país, situações de discriminação e racismo nas mais variadas esferas, como também em todos os campos da atuação humana.

Podemos identificar a relação entre o pensamento de Kabengele Munanga (1999) e Taylor (2000), no que se refere às tensões existentes no encontro de identidades em contraste. Segundo Munanga (1999), a dialogicidade passa pela negociação entre diferenças e semelhanças no reconhecimento das identidades. Neste sentido, ancora-se na ideia de reconhecimento de Taylor (2000), que indica os problemas advindos de um não reconhecimento ou do reconhecimento inadequado, podendo levar o “outro” a uma deformação identitária ou a inferiorização. A falta de reconhecimento impõe o esquecimento em relação ao “outro”, negando-lhe o direito à memória.

No Brasil se avançou muito durante a década de 1980, no contexto da redemocratização, pós-ditadura civil militar, onde movimentos sociais tomaram força e passaram a reivindicar o reconhecimento de identidades dando as bases para uma proposta

---

<sup>12</sup> “*There is a certain way of being human that is my way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of else’s*” (TAYLOR, 1991, p. 28-29).

multicultural para este país. Se consolidaram na Constituição de 1988 quando pelo artigo 215 desta, o corpo social brasileiro foi considerado de natureza pluricultural e multiétnica. O que ocorria no Brasil pode ser caracterizado como busca de reconhecimento, direito à memória e de cidadania.

O Estado atende em parte aos clamores sociais, produzindo políticas compensatórias que visam à igualdade no plano dos direitos entre os grupos, ainda que timidamente reconhecendo certos pertencimentos (étnico ou de gênero), mas ainda há pouco debate sobre a diversidade cultural no campo dos direitos sociais, com a efetiva seguridade destes direitos e com paridade de armas, onde a questão da autenticidade dos que foram silenciados ainda continuam quase da mesma forma de outrora.

Neusa Maria Mendes de Gusmão (1999, p. 43) comenta que o desafio colocado é “ter de reconhecer as diferenças e transformá-las em matéria prima da compreensão e da sociedade humana”. O que pensam os diferentes sobre si mesmos? Qual é a sua história singular? Que sentidos e significados atribuem ao mundo? É possível aprendermos e dialogarmos, sem pensar em imposições de um sobre o outro?

São necessárias discussões mais amplas sobre nossa humanidade e sobre as humanidades dos invisibilizados, sobre os processos de construção de conhecimento das diversidades culturais, tradicionais e religiosas a partir das perspectivas delas mesmas e sobre estratégias reais de reconhecimento, de trânsito sem hierarquização, da discussão que não se reduza à constatação das desigualdades, conflitos, tensões e das políticas de fundo compensatório.

## **2.2 A Convenção n.º 169 da OIT**

A fim de dar conta das nuances que permeiam as reivindicações de grupos sociais, é adequado tomar como referência, trabalhos reconhecidamente pertinentes, no que diz respeito à forma e o contexto em que avanços dos direitos humanos foram obtidos diante do Estado, para tentar interpretar como essa estrutura política foi alicerçando suas relações com essas “minorias”, por vias da Convenção n.º 169 da OIT.

O recorte desta pesquisa não visa revisar o aporte teórico e histórico sobre toda essa gama de direitos humanos que foram conquistados ao longo de século XX, no que diz respeito aos povos colonizados, onde a pressão de movimentos internacionais que postulavam pela emancipação daqueles, era muito intensa. Mas é cabível mencionar em que contexto que a Convenção n.º 169 da OIT surgiu, e quais foram os instrumentos normativos naquela época,

que antecederam essa Resolução, que foi um marco no que concerne aos direitos de povos tribais e indígenas.

Dentre os principais instrumentos internacionais de direitos humanos, que objetivam reparar as atrocidades cometidas durante o processo de colonização, nesta pesquisa destaca-se a Convenção n.º 169 da OIT que apesar de fazer referência às populações indígenas e tribais, mas que por analogia e abrangência, vai bem mais além, contemplando os povos e as comunidades tradicionais, entre eles os remanescentes quilombolas no Brasil, e todas as outras categorias dispostas no Decreto n.º 6040/2007 que trata de Povos e Comunidades Tradicionais, ou seja, o alcance é bem maior do que muitos grupos reducionistas ainda insistem em afirmar, visando tão somente cercear direitos desses povos e comunidades.

Caroline Barbosa Contente Nogueira (2016), assevera que durante o embasamento das teorias absolutistas do Estado, que viria a exercer o poderio sobre o povo e território por vias da colonização, causou uma sobrepujança linguística, cultural e étnica aos povos que foram conquistados. O projeto de Estado – Nação, consolidou-se forçadamente, tentando homogeneizar branca e ocidentalmente, tudo que lhe interessava. A multiplicidade de culturas, costumes, etnias, línguas, religiões e tantas outras peculiaridades da pessoa humana, foram quase dizimadas, passando a ser ditadas pelo projeto de Estado.

Nogueira (2016) diz que desde 1921 do século XX, a OIT já se debruçava a fim de promover estudos sobre trabalhadores indígenas expostos a situações de trabalho forçado, preocupação esta que resultou na publicação de um livro minucioso, intitulado *Povos indígenas: condições de vida e de trabalho das populações aborígenes nos países independentes* (NOGUEIRA, 2016).

Desde o fim da Segunda Guerra, quando da propositura da Carta das Nações Unidas em 1945, somente 1960 a Assembleia Geral da ONU aprovou a Resolução n.º 1514, conhecida como a Carta Magna da descolonização, que declarou e concedeu a independência dos povos, e condenou o colonialismo. Novamente a ONU tentando mitigar conflitos, aprova outra Resolução, a de n.º 1541, afirmando que os povos colonizados poderiam escolher se queriam livremente sua independência, a livre associação ou a integração à outro Estado, demonstrando, “outras possibilidades de tratamento da mão-de-obra indígena naquela conjuntura, que de certa forma, estaria protegida por normas internacionais” (NOGUEIRA, 2016, p. 104).

E nos anos 80 do século XX, surge a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho a partir da necessidade dos povos interessados de se auto determinarem, como preceitua o preâmbulo, aspiração de “assumir o controle de suas próprias instituições e formas

de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram”. Tendo entrado em vigor em 1991, indicando formas estruturais que preconizam o respeito às culturas, às formas de vida, às tradições e ao direito consuetudinário dos povos indígenas e tribais (NOGUEIRA, 2016). Essa norma tenta dizer pedagogicamente, que são necessários entendimentos dialógicos participativos e expressivos, com a liberdade e discricionariedade desses povos, em optar como viver, de que forma conduzir suas escolhas, respeitando a ligação destes com a natureza, com a terra, e com as suas cosmologias.

Os postulados da Convenção 169/OIT são cristalinamente direcionados aos povos “indígenas”, pois sendo estes povos originários, antecipadamente ao movimento colonizador, tentando manter vivas suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas (artigo 1.1.b da Convenção 169/OIT).

Já os “povos tribais”, tem uma maior amplitude, pois não se referem a uma única experiência social e histórica. Segundo a Convenção 169/OIT, são considerados “tribais” os povos que satisfaçam duas condições: (I) possuam “condições sociais, culturais e econômicas que os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”; e (II) tenham consciência de sua identidade tribal. Estes critérios consagram o “direito à autoidentificação” (“auto atribuição”, “autorreconhecimento” ou “autodefinição”)<sup>13</sup>.

### 2.3 Aplicabilidade

Por conta da resistência do governo brasileiro, em reconhecer os povos e comunidades tradicionais enquanto sujeitos de direito da Convenção n.º 169/OIT, na sua definição de povos tribais, discutiu-se durante anos no Brasil a aplicabilidade da categoria “povos tribais” às comunidades quilombolas, como também aos demais povos que se entendem como tradicionais. Gerando além de insegurança jurídica, que alargou as discrepâncias sociais vividas por povos e comunidades tradicionais que tiveram seus direitos sobrepujados, e após muito clamor advindo dos movimentos sociais, foram editados dois decretos que visam prioritariamente preencher as lacunas alegadas pelo Estado no texto da Convenção n.º 169 da

---

<sup>13</sup> A Corte Interamericana de Derechos Humanos endossou a aplicação dos critérios da categoria de grupos tribais ao julgar o caso *Saramaka vs. Suriname* (2007) e reconhecer a aplicação desta categoria ao povo Saramaka que se identifica como maroon. CORTE IDH. *Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam. Sentencia Serie C Nº 172 del 28 de noviembre de 2007 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas)*. Disponível em: <http://www.consultaprevia.org/#!/documento/418>.

OIT, argumento sobre o qual, o Estado embasava suas decisões de caráter tendencioso, a fim de atender os interesses escusos de uma forte maioria negacionista.

Mediante esse cenário de incertezas, segundo o Decreto Lei n.º 4.887/2003, que regulamenta artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que considera comunidades quilombolas os grupos “étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). O artigo 2º, parágrafo 1º do mesmo texto normativo, reafirma o direito à auto definição da própria comunidade.

A abrangência das diversas realidades socioculturais, foram institucionalizadas no Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, criado pelo Decreto Lei n.º 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, reconhecendo como tais, as comunidades ribeirinhas, quebradeiras de coco babaçu, comunidades de fundo de pasto, ciganos, populações extrativistas, marisqueiras, religiões de matriz africana, dentre outras.

Encontra-se consonância entre os elementos normativos do supracitado decreto e a Convenção n.º 169/OIT na identificação de povos e comunidades tradicionais e de povos tribais, respectivamente, no art. 30, e incisos do Decreto Lei, quando ambos os diplomas, interpretativamente se referem a grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem enquanto tais, possuindo formas próprias de organização social, ocupando e usando territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Um dos grandes pressupostos elencados pela Convenção n.º 169 da OIT, é o direito à Consulta e ao Consentimento Prévio, Livre e Informado (CCPLI), sendo o reconhecimento estatal dos direitos fundamentais de povos e comunidades tradicionais na garantia da sua livre determinação. Para fazer valer esse princípio, os Estados devem em tese observar a obrigatoriedade de consultar os povos afetados por medidas administrativas e legislativas capazes de alterar seus direitos também na esfera coletiva.

A CCPLI consolidou-se inclusive internacionalmente como um importante conquista dos povos indígenas e tribais, determinando um novo tipo de relação, digamos que mais respeitosa, entre os Estados e os referidos povos. Este documento aborda as limitações no entendimento e na aplicação do direito à CCPLI no Brasil, a partir da análise dos seguintes aspectos: Autodeterminação; Consulta; Protocolo; Autonomia; com sujeitos envolvidos;

objetos de consulta, incluída a obrigatoriedade desse procedimento para medidas legislativas; oportunidade para a consulta; modo de realizar consultas; efeitos de uma consulta para o resguardo de direitos fundamentais.

Aspectos altamente importantes, com uma relevância sem precedentes no tocante a garantia dos direitos de povos indígenas, tribais e tradicionais. Elementos que por si só já suscitaram muitos debates, com diversos trabalhos acadêmicos, pareceres jurídicos, e de organizações internacionais que visam demonstrar o quão é primordial a dialogicidade pedagógica para que haja o mínimo de compreensão por parte dos Estados, no que diz respeito a esses pressupostos.

Mas, como o objetivo deste trabalho é a relação entre o Terreiro de Umbanda em Manaus, no Amazonas, e a conjectura de que faz jus ao postulado elementar da territorialidade da Convenção n.º 169 da OIT, trataremos desse ponto com maior enfoque.

Ao destacar o artigo 14 da Convenção n.º 169, cuja previsão dá expressamente o direito à propriedade das terras tradicionalmente ocupadas, além de contemplar a obrigação dos Estados de instituírem “procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados” (OIT, 2011), imagina-se que, a partir dessa ideia, os reais possuidores de tais terras, tenham suas reivindicações atendidas.

Exemplo da necessidade de reconhecimento, encontra-se no relatório titulado *Povos Indígenas, comunidades afro descendentes e recursos naturais: proteção de direitos humanos no contexto de atividades de extração, exploração e desenvolvimento*, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos aprofundou a análise das situações que requerem além do consentimento, a anuência, dos povos diretamente afetados, dirimindo possíveis violações dos direitos desses povos, em decidir de que forma desejam conduzir seus direitos territoriais.

E os direitos de ser, estão intimamente relacionados ao direito de posse e propriedade, pois não há como se cogitar uma possível dissociação, uma vez que dialogam diretamente entre si. É o direito de ser do indígena, do quilombola e dos povos e comunidades tradicionais, de se manifestarem livre e culturalmente de acordo com seus valores, não apenas pelo reconhecimento de suas identidades étnicas diferenciadas, mas também por conta de seus direitos originários às terras tradicionalmente ocupadas, direito de usufruto exclusivo sobre estas, e pelo respeito à diferença cultural e linguística, pode – se falar seguramente na ideia de tradição.

Isto porque a territorialidade, configura-se um dos elementos vitais, que vinculam esses povos a suas “raízes”, sendo essencial para a manutenção de práticas culturais e

religiosas, preservação e (re) construção de identidades, é a continuidade da sobrevivência dos povos indígenas, quilombolas e de todos povos e comunidades tradicionais.

## **2.4 Um olhar sobre as territorialidades brasileiras**

Com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil em 1988, distintas modalidades territoriais foram fortalecidas ou formalizadas. São os casos das terras indígenas e dos remanescentes das comunidades de quilombos. “Terras indígenas” é uma categoria jurídica que originalmente foi estabelecida pelo Estado brasileiro para lidar com povos indígenas dentro do marco da tutela. De todos os povos tradicionais, os povos indígenas foram os primeiros a obter o reconhecimento de suas diferenças étnicas e territoriais, mesmo que tal reconhecimento tenha sido efetivado por meio de processos que, em muitos casos, prejudicaram seus direitos.

Pertine citar que, no percurso desses processos territoriais, a categoria de “remanescentes das comunidades dos quilombos” ganhou reconhecimento formal por parte do Estado na Constituição de 1988 por vias do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) 68. E mesmo com o reconhecimento estatal, a morosidade judicial e os outros interesses que permeiam essas relações, fizeram com que, a regulamentação dessa modalidade territorial demorasse sete anos, para que somente em 1995 a Comunidade Boa Vista, em Oriximiná, no Vale do Trombetas, Pará (PA), fosse considerada a primeira comunidade remanescente de quilombo a ser reconhecida pelo Estado sob a figura jurídica da nova Constituição.

No Brasil podemos dizer que a territorialidade é entendida como diversificada, em razão da pluralidade cultural deste, onde as várias sociedades indígenas, cada uma delas com formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, formam um dos núcleos mais importantes dessa diversidade, enquanto as centenas de remanescentes das comunidades de quilombos, espalhadas por todo o território nacional, formam outro grande núcleo. Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989), diz que essa diversidade territorial inclui também as chamadas “terras de preto”, “terras de santo” e as “terras de índio”. Segundo Antonio Carlos Diegues e Ricardo Arruda (2001), ainda há as distintas formas territoriais mantidas pelas comunidades de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçaras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praiheiros, sertanejos e varjeiros.

A ideia de territorialidade no Brasil ultrapassa a redistribuição de terras e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem,

dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento dessas ocupações. Essa leitura ganhou muita força e se consolidou no Brasil, especialmente no que se refere à demarcação e homologação das terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de comunidades de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas (ALMEIDA, 1989).

Paul Little (2018), entende que a territorialidade contextualizada a tradições, como sendo, “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território”, tida como a relação que um grupo social tem com seu território:

[...] saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2018, p. 04).

Para o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1988), o processo de territorialização está imerso em um “processo de reorganização social”, um ato político que foca na atenção aos grupos sociais envolvidos em seus territórios, que se reestruturam socialmente e que dão sustentáculo a novas reivindicações.

Little (2018) diz que o conceito jurídico de reconhecimento fundiário em sede estatal, está intimamente associado a outros conceitos, quer sejam políticos, como também etnográficos, pois formam uma junção dum mesmo processo de constituição e resistência dessas comunidades. Pontuando que a historicidade desses territórios, deve ser utilizada na construção de outros conceitos, para entender e legitimar esses territórios.

Em se tratando de territorialidades, não poderíamos deixar de mencionar o grande movimento dos quilombos, que mesmo tendo uma complexidade sobre suas origens, mas podemos dizer que a grande maioria, surgiu a partir das fugas das plantações e engenhos, representando fortes movimentos de lutas de grupos sociais, que nas palavras de Edison Carneiro (1966), se consolidaram com o estabelecimento de territórios autônomos no interior da Colônia e a posterior, na defesa desses territórios frente a ataques externos, sendo a República de Palmares o caso mais conhecido.

Fazendo um recorte temporal para a contemporaneidade, Almeida (2000) exemplifica com base nos múltiplos casos históricos, como o do Maranhão, que o conceito de remanescentes das comunidades dos quilombos não deve ser restringido a casos de fuga, mas

precisa incorporar o amplo leque de situações no qual, grandes propriedades que entraram em decadência ou faliram, assim “aquilombando a casa-grande”.

Maria de Lourdes Bandeira (1991), afirma que os regimes de propriedade dos quilombos, as diversas “terras de preto”, e as comunidades cafuzas – nomenclatura utilizada no entendimento da década de 90 do século XX, mas que ainda se fazem presentes os elementos constitutivos atualmente -, possuem diferenças marcantes em relação aos povos indígenas, mas ainda se mantêm dentro da ampla categoria de formas de propriedade comum. Exemplo disto a análise sobre as várias comunidades negras rurais:

[...] o controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente de circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos (BANDEIRA, 1991, p. 8).

Anteriormente, já haviam trabalhos que defendiam como tradicionais, outros povos nas mesmas condições. Emílio Moran (1974) entendia que populações extrativistas integram a categoria de “tradicionais”, o que inclui aqui – babaqueiros, castanheiros, pescadores, seringueiros, denotando atividades como atividade na agricultura, caça, pesca, fruticultura e criação de pequenos animais.

José Maurício Andion Arruti (1998) por sua parte, analisa a mobilização política da “Comunidade do Mocambo”, localizada em Sergipe, no processo de obter reconhecimento como um remanescente de quilombo, uma categoria completamente nova para esse grupo, e descreve como essa categoria negra rural buscou “o direito de acesso à terra na memória de uma ancestralidade e na malha de seus parentescos” (ARRUTI, 1998, p. 26). À medida que sua memória coletiva foi fundamental para essa mobilização, o autor afirma que “sua memória se tornou tão importante quanto os documentos escritos que antes, no confronto com representantes dos poderes públicos, tinham o total privilégio” (ARRUTI, 1998, p. 26).

Ainda segundo Little (2018), a criação conceitual de território é, por outro lado, academicamente focada na descrição histórica das territorialidades existentes e, por outro, existe uma politização que é necessária, e que deve ser utilizada, a fim da obtenção de reconhecimento legal da existência social desses territórios. Arruti (1997), didaticamente diz que a partir daí surgem, formas de convergências entre essas “criações sociais, feitas simultaneamente de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos” (ARRUTI, 1997, p. 7).

Nesses territórios que, nessa contextualização são entendidos como sociais no Brasil, tem suas peculiaridades, que convergem no mesmo denominador, a interação dos distintos povos tradicionais, dentre os quais, os povos e comunidades de religiões de matrizes africanas, e neste trabalho, a Umbanda.

### 3. CAPÍTULO III: A ETNOGRAFIA DO TERREIRO

O texto etnográfico deste trabalho, segue sem qualquer correção gramatical ou linguística, no que diz respeito às falas dos interlocutores, daí porque alguns termos, conjugações e concordâncias transcritas podem ser aparentemente estranhos, mas foram transcritos fidedignamente, após ditados por aqueles, com suas vivências religiosas em se tratando de Umbanda, com uma certa simplicidade e sem o rebuscamento acadêmico e a norma erudita. Priorizou-se esta forma de transcrição das falas dos interlocutores, a fim de privilegiá-los, mantendo o respeito a sua memória ancestral que num passado não muito distante, ainda nos primórdios da fundação dessas religiosidades, utilizavam um linguajar muito peculiar.

Recorremos ao suporte da oralidade, na modalidade história de vida como a principal figura desse trabalho, que é Mãe Maria do Jacaúna, juntamente com as pessoas que estão mais próximas à ela, no que se refere ao terreiro, que após analisar, podemos dizer que as experiências no terreiro se dão a partir da tradição oral, mas também pela interação praticada, através do conhecimento trocado, e pelas relações construídas entre os praticantes.

Para tanto, partimos de uma perspectiva compreensiva, visando entender o significado intrínseco que os próprios atores dão as suas escolhas, como se definem e vivem essas pessoas que doam suas vidas ao seu sagrado. Conhecer essas manifestações religiosas, antes de tudo é penetrar num espaço sagrado e delimitado.

Dentro desse contexto, compreender o outro é um ato hermenêutico. A reflexão hermenêutica é importante para a Antropologia porque ajuda a entender os (re) significados da própria cultura e a cultura dos outros. Nesse sentido, o pensamento hermenêutico introduz um novo estilo de fazer etnográfico. Compreender o que alguém diz é chegar a um acordo a respeito do que se disse, e não apenas colocar-se no lugar do outro e reproduzir suas vivências.

Com este intento, nos ancoramos primariamente nos postulados de Clifford Geertz (1978), que faz parte de uma corrente da Antropologia chamada de Antropologia Simbólica. Para este, não é possível definir cultura em poucas palavras, em uma obra que seja. Cultura é algo que deve ser percebido, não definido, cultura não pode ser definida como coisa, propriedade ou algo que se possa apontar. A cultura não é plenamente localizável, mas uma grande fábrica, um grande mecanismo de produção de significados que são compartilhados publicamente.

No entendimento de Geertz (1978), cultura é uma teia de significados para o homem que está além da prática, da mutabilidade, da alteridade, orientando a existência humana, dependendo de símbolos, tradições, coletividades, funcionando a cultura como um texto no qual o homem está imerso. Sua característica principal é propositura da interpretação das culturas, defendendo uma antropologia interpretativa, tendo a descrição densa como ponto de partida. Para Geertz (1978), a etnografia não é só estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário.

Em antropologia social, o que os estudiosos fazem é etnografia. Fazer etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado cheio de elipse, de incoerências, emendas suspeitas, e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1978, p. 15).

Parte de uma concepção de cultura não codificável, mas interpretável, para dizer que o homem é um animal suspenso em teias de significados que ele mesmo tece ao longo de sua existência social e histórica. São essas teias que definem a cultura, e sua análise não se deve constituir na busca de leis gerais, mas buscar o significado, a interpretação. Dentro desse contexto, é possível entender melhor como o homem constrói o seu entorno, uma vez que não se adapta simplesmente a ele. Como a cultura é um ingrediente essencial, fornecendo o vínculo entre aquilo de que os homens são capazes de se tornar, e aquilo que cada um efetivamente se torna.

Para Antropologia Interpretativa, o que importa é compreender determinada cultura à luz daquele para quem essa cultura faz sentido, onde toda interpretação é de segunda ou terceira mão, porque a primeira é o ponto de vista do ator social. Devendo, portanto, o antropólogo saber ler e interpretar. A Antropologia é a ciência da alteridade, não podendo negar as diferenças, incorporando em suas discussões métodos e técnicas, digamos mais ousadas.

Desse modo o estudo antropológico não deve se limitar ao diálogo entre o observador e o observado, mas uma correlação entre as teorias acumuladas e o confronto com uma conjuntura que traz novos desafios para ser compreendida. O “método” não é algo instrumental, pois contém concepções acerca dos fenômenos que se quer investigar e questões relativas à tradição disciplinar. Sendo assim, a cultura é vista como um contexto, algo dentro do qual os acontecimentos, os comportamentos podem ser descritos. Sobre o método vale pontuar o ensinamento por Mariza Peirano (1995) diz que praticar artesanalmente a etnografia, com detalhes microscópicos, pode revelar as facetas da temporalidade que são observadas, e

necessitam se elucidadas. Reflete que, a pesquisa de campo fundada no confronto de conceitos, pode dar azo para uma visão alternativa, segundo esta autora, talvez mais genuína na universalidade de conceitos, vinculando de maneira própria a teoria e a pesquisa, de modo a favorecer novas descobertas. Coleta de dados, escrita, interpretação, análise e refinamento de forma clara.

É tentar entender as pessoas como seres embutidos em redes sociais de significados, da mesma maneira como elas se identificam. Sendo o texto etnográfico, o resultado da adequação da disciplina, com dados detectados em determinado contexto etnográfico. Cardoso de Oliveira (1998) ensina acerca da observação participante enquanto outro método antropológico a ser utilizado, visando chegar o mais perto possível da lógica local, criando relações para que se estabeleça o diálogo, um encontro etnográfico, para fusão de horizontes. Dessa forma, a probabilidade de haver contaminação é menor, ou interpretações errôneas dos discursos do agente, a partir do momento em que o antropólogo assume a posição de observador participante, se inserindo na comunidade, sendo, portanto, aceito e de certa forma bem quisto pelos seus interlocutores.

Iniciei as primeiras abordagens junto ao Terreiro de Mãe Maria ainda em 2018, ano em que pude ter o primeiro contato com as teorias antropológicas, por meio das disciplinas durante o curso de mestrado, quando comecei a entender, de como poderia aplicar o método da observação participante, como poderia ser conduzido e utilizado. Confesso que, não foram fáceis essas situações, em função de meus estudos em Antropologia ainda estarem em fase embrionária. Entretanto, as visitas e as conseqüentes conversas, só tiveram um efetivo e real conteúdo, a partir de março de 2019, creio que por conta da ressalva que Mãe Maria como alguns de seus filhos-de-santo tinham, e convenhamos que é perfeitamente compreensível, dada a estranheza que os mesmos sentiram em ver um pesquisador, tentando coletar informações para escrever um trabalho acadêmico a fim de contar a história daquela senhora que trabalha diuturna e diariamente com suas mudas de plantas em pontos de venda pela cidade de Manaus.

Pertine considerar que obtive autorização expressa, esclarecida e consentida de todos os interlocutores citados neste trabalho. Com a realização de fotografias, e todas as conversas transcritas, bem como a utilização do acervo pessoal de alguns colaboradores da pesquisa, para fins estritamente acadêmicos. Referidos termos de autorização de uso de imagens, figuram no final deste trabalho como anexos, devidamente assinados individualmente por cada colaborador e interlocutor.

### 3.1 A história de uma Mulher

Maria Francisca nasceu em 13 de novembro de 1958, em Porto Velho, capital de Rondônia. Por volta de 1967, Maria Francisca com aproximadamente sete anos de idade, acompanha seus pais que migraram para o estado do Amazonas, mais precisamente para uma localidade chamada Cuchuará, no município de Codajás.

Em 1971, Maria Francisca veio com seus pais para Manaus, indo residir no bairro Coroado, local este onde começou sua trajetória espiritual. A adolescente Maria Francisca, com aproximadamente 13 anos começa a sentir fortes dores de cabeça, o que segundo Maria, já era uma manifestação da sua “raiz” (herança ancestral de religiosidade, espiritualidade, mediunidade, herdada da avó materna). Mas o pai de Maria se negava em levá-la a um benzedor, não queria que a filha dele seguisse sua “missão”, o que nas palavras de Maria, seria o carma espiritual que a mesma carrega.

Com o passar do tempo, as dores foram aumentando e Maria Francisca dirige-se a casa de Dona Nair, que segundo ela, era uma afamada mãe de santo da época que morava no bairro São Francisco. Maria fez um tratamento espiritual com esta senhora, mas não permaneceu com ela, uma vez dona Nair não tinha terreiro, somente uma seara, uma tenda<sup>14</sup>. Nesse momento, Maria conhece Pai João do Sibamba. Na trajetória da formação do Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição, essa figura importante merece destaque, o Pai João.

Nos relatos de Mãe Maria é possível verificar a consideração que a mesma tem por Pai João, figura sempre presente nas festas no Terreiro de Mãe Maria, exercendo uma forte influência durante os rituais abertos, as festas públicas, onde todos os membros do terreiro sempre o tratam de forma muito respeitosa, tomam-lhe bênção, chamam-no de pai, e sempre atendem aos seus pedidos, como água, café, pegar uma cadeira para se sentar, retirar objetos de um lugar a outro, como a disposição destes que estão visíveis durante as festas.

Segundo Mãe Maria, seu terreiro foi fundado com muito sacrifício, atribuindo seus feitos em conseguir erguer e manter o espaço funcionando, a suas entidades. Percebe-se aqui a figura feminina construindo, historicamente, seu espaço social por meio da legitimação religiosa.

---

<sup>14</sup> Uma das denominações dadas ao local que se realiza os cultos das Umbanda (MAGGIE, 2001).

Figura 6 - Pai João incorporado com Sibamba



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Com aproximadamente 20 anos, Mãe Maria inicia sua trajetória no terreiro de Umbanda de Pai João, e começa a ser preparada, sendo submetida a rituais para receber as entidades.

Tenho muita admiração por Pai João. Sempre falo pros meninos daqui: Quando Pai João cuspir, vocês pisem em cima, ô homem forte, danado, tem 86 anos, mas não fica sossegado. Trabalha, vende bolsa, chapéu, roupa, tudo tem naquela mala dele. Ele vende, e ele mesmo vai cobrar de porta em porta. Adora doce, já pensou? Não é açúcar que faz diabete, porque se fosse, ah meu filho, Pai João já tinha diabete. Ô homem pra gostar de doce. Faz cocada e bolo de tudo e quanto é qualidade, é de macaxeira, de trigo, de fubá, até de batata doce ele faz bolo, é tanto açúcar nos bolos que dói o estômago. Pai João adora cozinhar, cozinha tudo, faz comida nas festas, faz questão de cozinhar. E na casa dele ninguém sai sem comer, ele é cearense, tem esse costume, de dar comida pra quem vai na casa dele, quer dia de festa, quer não, homem forte demais (Depoimento de Mãe Maria do Jacaúna, 2019).

A primeira entidade a incorporar em Maria Francisca foi o Índio Peri, tendo vindo somente duas vezes. Uma outra entidade cabocla passou a incorporar em Maria Francisca, cujo mesmo permanece até os dias atuais, o Caboclo Jacaúna. Depois de 15 anos, Maria Francisca começou a incorporar com outra entidade, o Mestre Juremeiro Zé Pilintra.

Aos 37 anos de idade, no ano de 1995, Maria Francisca recebe seus “direitos”, sendo consagrada como sacerdotisa de Umbanda. A partir desse momento passa a ser Mãe Maria do Jacaúna, entidade esta que é o dono da agora casa de Mãe Maria, o terreiro Nossa Senhora da Conceição, situado atualmente no bairro Zumbi do Palmares, em Manaus. Mas na época em que teve a autorização para atuar como “mãe de santo”, Maria residia no bairro de São José

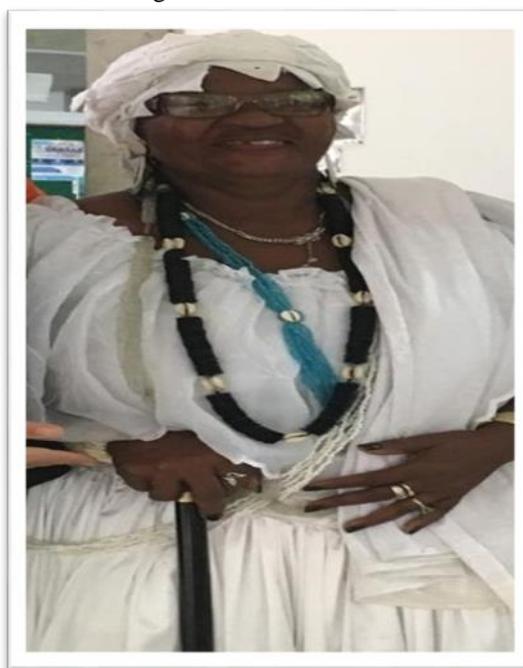
Operário, na zona leste de Manaus, atendendo em sua residência, morando com seus três filhos biológicos e outros que conviviam com ela vindo a tornar-se posteriormente filhos de “santo”. “Fazer um banho, uma garrafada, mas para ajudar, não para explorar, e aprenda a trabalhar”, Mãe Maria cita um conselho de Pai João dado a ela, que segundo a mesma, ele diz até os dias atuais. “Aprendi a trabalhar na espiritualidade com Pai João, ele me botou nisso”, Mãe Maria referindo-se ao cultivo e venda de plantas.

Figura 7 - Mãe Maria



Fonte: Acervo de Mãe Maria, s.d. .

Figura 8 - Mãe Maria



Fonte: Acervo do autor, 2019.

A vida da cozinheira Maria Francisca muda drasticamente, uma vez que a filha de santo passou a condição de sacerdotisa, assumindo responsabilidades decorrentes da vida espiritual dos que a procuravam a fim de obter ajuda e tendo que conciliar os afazeres domésticos, o cuidado com a criação dos filhos bem como a atividade laboral para prover o sustento da família. Assim se deu o início da trajetória de vida religiosa dentro da Umbanda de Mãe Maria do Jacaúna.

### 3.2 O Terreiro Nossa Senhora da Conceição

O Terreiro Nossa Senhora da Conceição está situado na Travessa Coronel Bolsinhas n.º 3, no Bairro do Zumbi dos Palmares I, localizado cerca de 20 km de distância do centro de

Manaus, na zona leste. O terreiro fica próximo ao Terminal de Integração da Av. Alameda Cosme Ferreira (conhecido como Terminal 5) e a Feira do bairro Zumbi dos Palmares I.

A finalidade aqui não é etnografar ou esmiuçar a dinâmica do bairro Zumbi dos Palmares, mas é preciso dizer que, no ano de 1988, quando aquela ocupação irregular se iniciou, chamava-se primeiramente de “Sassá Mutema”, alusão a um personagem da novela intitulada “O Salvador da Pátria”, cujo personagem principal da trama era um retirante nordestino, um “bóia-fria” (trabalhador da zona rural). Sassá Mutema representava o homem simples, de poucas letras, ingênuo, que se deixava ludibriar e enganar por falsas promessas de trabalho.

Para muito além do romantismo que a então novela queria vender àquela época, é possível que a alusão quanto à ocupação irregular que deu início ao bairro (e que recebeu o nome do protagonista de obra televisiva), se deu por conta de como as pessoas se relacionavam naquela localidade, os ideais, o crescente número de ‘ocupantes’, sem falar nos outros mecanismos que acionaram e fomentaram o crescimento de tal espaço, cujos quais não podemos sequer deduzir ou conjecturar, uma vez que não dispomos de fontes confiáveis para citar acerca do início do então bairro do Zumbi dos Palmares.

O referido bairro fica ao lado direito no sentido Bairro-Centro, vindo pela Av. Alameda Cosme Ferreira, com um centro comercial intenso, repleto de drogarias, bares, supermercados, casas de show, bancas de café da manhã, lojas de roupas, utensílios domésticos, bancas de produtos naturais e algumas estivas, lojas de eletrodomésticos, inúmeros postos de gasolina, paradas de ônibus, feiras e um trânsito muito intenso de transeuntes como também de veículos como ônibus, carros particulares, micro-ônibus, amarelinhos<sup>15</sup> com suas diversas linhas que percorrem quase toda a zona leste de Manaus, caminhões, carretas, e motocicletas, enfim, quase todos os tipos de transporte terrestre, e uma quase incontável quantidade de pequenos comércios que circundam toda a Av. Alameda Cosme Ferreira como também as ruas paralelas.

O terreiro de Mãe Maria tem um fluxo de pessoas que movimentam essa organização, com um calendário de festas em parte do ano, pessoas que vão ao terreiro a fim de se consultar com esta sacerdotisa, ou ainda adquirir mudas de plantas ou tão somente fazer uma visita.

---

<sup>15</sup> Meio de transporte que trafegam pelas principais ruas e avenidas da zona leste de Manaus muito utilizado por moradores daquelas adjacências. Comumente são microônibus de cor amarela que comportam em torno de 20 assentos e aproximadamente mais 20 pessoas em pé.

Em abril de 2019 fiz uma incursão por vias da pesquisa de campo, uma observação participante, na Associação, espaço dividido com o terreiro. Estava numa conversa agradável com Mãe Maria, numa tarde ensolarada, quente demais. Estávamos sentados ao redor de uma mesa de madeira quadrada, ladeada por dois bancos também de madeira, coberta com uma toalha de mesa de plástico tipo acrílico, impermeável, mesa esta onde Mãe Maria almoçou um “caldo de feijão” servido por Dora, uma de suas filhas de santo. Pude perceber que se tratava de feijão cozido com ossos de mocotó, e um pouco de arroz, a farinha veio num outro recipiente separado. Após sua refeição, Mãe Maria iniciou o diálogo descrevendo sobre toda a movimentação que circundava aquele espaço, ora filhos de santo, ora filhos biológicos, ora os afazeres concernentes as mudas de plantas.

Nossa conversa transcorria calmamente quando foi interrompida e Mãe Maria recebe o comunicado de uma de suas filhas de santo, Dora, informando que uma cliente estava vindo para o terreiro para que fosse realizado um atendimento espiritual. Pouco tempo depois, aproximadamente 30 minutos, chega ao terreiro uma senhora, cujo nome não foi dito, e nem me foi apresentada. A senhora dizia estar muito cansada, pois vinha de longe, do bairro Petrópolis, e tinha pego três ônibus para chegar até ali. Trazia consigo duas sacolas com gêneros alimentícios (não consegui precisar quantos quilos tinha no interior das sacolas, mas identifiquei que eram estivas, uma vez que pude perceber, ainda que rapidamente algumas marcas de produtos, como feijão, milho de galinha), e uma sacola com quiabos, itens estes que serviriam para uma “oferenda”. Mãe Maria reagiu: “Isso não é assim não, chegar e fazer a hora que quiser, tem que marcar, não dá pra fazer agora, tem que cozinhar tudo, esperar esfriar pra poder arriar”. Mãe Maria ficou aborrecida e se recusou a fazer a “oferenda” naquele momento.

Mãe Maria foi se acalmando, e com o passar do tempo iniciou um diálogo com esta referida senhora. Abriu as sacolas, verificou o que continha no interior das mesmas e disse: “É, já dá pra fazer, mas hoje não, só sexta à tarde”. A senhora narrou acerca de uma “vitória” que obteve junto a uma unidade hospitalar em Manaus tendo sido contemplada com a marcação de uma cirurgia. Nesse momento Mãe Maria abre um largo sorriso e diz: “Essa é a caboca, forte e de rocha, salve dona Mariana”. A partir desse momento fiquei mais atento a possíveis ruídos, que poderiam ser decisivos no desenrolar daquela visita, e realmente foram. Pouco tempo depois, a senhora retirou de uma bolsa de mão, três toalhas de rosto nas cores azul, branca e verde, cada uma com um pequeno bordado, diferentes, mas originais. Uma das toalhas tinha três corujas bordadas, a outra toalha tinha uma espécie de árvore, com ramos, e a terceira um pássaro que não consegui identificar.

Retirei-me por alguns instantes, pois senti que elas queriam ficar sozinhas, e me dirigi à entrada do terreiro, próximo à casa de “Seu Zé Pilintra”, e fiquei atento. Mesmo à distância pude observar que a senhora tirou de sua bolsa uma cédula no valor de R\$ 50,00 (Cinquenta Reais) e entregou a Mãe Maria, tendo esta guardado o dinheiro no bolso de sua bermuda. Por fim, a senhora virou e disse: “Esse dinheiro é pras caixinhas do Seu Zé”. Acredito que referia à festa do Seu Zé Pilintra, cuja data se aproximava. Em geral, a clientela de Mãe Maria é composta por todos aqueles que frequentam o terreiro em busca de atendimento dos guias e cultuam a Umbanda juntamente com o corpo do terreiro (MAGGIE, 2001).

Figura 9 - Mãe Maria incorporada com Zé Pilintra



Fonte: Acervo do autor, 2019.

“Remunerada ou não, a atividade terapêutica como também os atendimentos espirituais exercidos pelos pais-de-santo e outros especialistas religiosos nem sempre foram vistos com “bons olhos” pelas autoridades, principalmente as de pais-de-santo, pajés e curadores” (FERRETTI, 1988, p. 02).

Mundicarmo Ferretti (1988) explica que no passado, muitos pais-de-santo eram tidos como exploradores, acusados de charlatanismo e muitos terreiros foram invadidos pela polícia, tiveram seus objetos sagrados profanados e confiscados, exemplo disto, é o citado por esta autora, como o ocorrido, por várias vezes em São Luís e Codó, ambas cidades do Maranhão, que devido à repressão policial, muitos rituais de Terecô (religião afro brasileira) eram realizados às margens da Lagoa do Pajeleiro, em cujas águas eram jogados tudo o que não se podia carregar em caso de fuga.

Ainda no terreiro de Mãe Maria percebi que a senhora havia se despedido e ido embora. Não demorou muito para que outra senhora chegasse ao terreiro; era outra consulente. As duas senhoras às quais observei nesse dia de pesquisa junto ao terreiro de Mãe Maria se tratavam de mulheres com idades acima de 50 anos. A segunda consulente foi mais

breve em sua visita, tendo ido buscar dois banhos. Sentou, bebeu água, enquanto Mãe Maria se levantou sem dizer nada. Pouco depois, Mãe Maria retornou com duas garrafas plásticas de 350 ml cada dentro de uma sacola plástica, virando-se para ela disse: “Aí tem dois banhos, um de descarga e o outro atrativo, você já sabe como tomar”.

Imaginei que esta senhora fosse frequentadora do terreiro de Mãe Maria há algum tempo, uma vez que sabia como proceder com os banhos, não necessitando de instruções que geralmente são passadas aos que vão em busca desse tipo de auxílio em sua primeira vez. Embora muitos dos atendimentos realizados nos terreiros sejam feitos por “entidades”<sup>16</sup>, isto é, por médiuns em transe, que não necessariamente os atendimentos são realizados por estas, podendo ser realizados também pelos pais ou mães-de-santo, onde cada um deles tenha a sua forma peculiar de “trabalhar”, frequentemente introduzindo procedimentos e remédios próprios. Alguns trabalham com passes ou vibrações, outros com banhos e garrafadas. Os tratamentos criam geralmente um vínculo da pessoa com a casa, quer por gratidão, quer por necessidade de reforço (FERRETTI, 1988). Chamou-me atenção um breve diálogo entre elas: “A consulente pede para Mãe Maria ajudar seu filho a conseguir um emprego. Mãe Maria pergunta: ‘Ele é preguiçoso?’ indagou Mãe Maria. Não, ele é muito trabalhador, responde a consulente. ‘Então se ele não é preguiçoso, a gente ajuda’, finalizou Mãe Maria” (DIÁRIO DE CAMPO, 10/04/2019).

Ambas se despediram, e a consulente pegou sua sacola com os respectivos banhos e foi embora. Quando das visitas ao terreiro, sempre via Dora por lá, ora costurando, ora servindo café, ora limpando o terreiro, mas sempre muito distante, quase que inerte, alheia a tudo o que a cercava. Em um dado momento me aproximei, novamente me identifiquei enquanto pesquisador a fim de iniciar uma conversa informal com Dora, embora a mesma já me conhecesse, e a convidei para contribuir com a pesquisa. Questionei sobre o que ela achava da vida no terreiro, de como era sua vivência enquanto umbandista e filha de santo de Mãe Maria do Jacaúna. Dora respondeu:

Cheguei cedo, eu moro perto daqui (referindo-se a distância do terreiro) mas trabalhei muito hoje. Tenho muita responsabilidade, os outros filhos não tem, sabe? Dia de trabalho, eu tenho que limpar tudo, lavar os panos que as entidades usam, as roupas dos guias, fazer o café, o chá, pra quando o povo chegar tá tudo no ‘jeito’. Aí quando os outros filhos chegam já tá tudo pronto. Ser cambono (espécie de auxiliar nos trabalhos) não é fácil não, a gente aprende, mas cansa muito (Depoimento de Dora, 22/04/2019).

---

<sup>16</sup> Denominação à personificação do sobrenatural (MAGGIE, 2001).

Dora se mostrou arredia, desconfiada, e quando foi convidada novamente a participar da pesquisa enquanto interlocutora, disse que iria dar a resposta posteriormente, que iria pensar. Mas passados alguns minutos, ouvi Dora balbuciar: “Melhor ficar calada, na minha, não quero saber disso”, finalizou. E para minha surpresa desde então, a relação com Dora, a filha de santo que sentia que tinha muito a dizer, se restringiu tão somente a cumprimentos formais.

A relação entre as pessoas que participam de um terreiro é vivida no cotidiano em que cada um exerce sua função. Pude perceber que Dora é uma pessoa de confiança dentro do terreiro de Mãe Maria. É a pessoa que auxilia nas funções do terreiro, é prestativa e fiel aos guias espirituais, e à sua sacerdotisa.

### **3.3 As Festividades do Terreiro**

A Umbanda se abriga em um território de resistência agrupando espíritos indígenas, caboclos (sendo uma categoria utilizada pelos membros e adeptos para designar uma generalização, uma espécie de agrupamentos de várias entidades, como boiadeiros; baianos; vaqueiros, turcos, etc), pretos velhos, além das divindades do catolicismo, como santos, arcanjos, anjos da guarda, etc. Reúne um considerável grupo de espíritos que se seguem em Linhas (trabalho doutrinário como os casos de, Linha das Almas, Linha de Boiadeiros, Linha de Caboclos, Linha de Ciganos, Linha de Crianças, Linha de Exu, Linha de Marinheiros, Linha de Mestres, Linha do Oriente, Linha de Pombas Giras, Linha de Pretos-Velhos) comandada por Falanges (sub-grupo espiritual das Linhas comandadas por divindades com seu respectivo arquétipo como Falange de Santa Rita, Falange de Santo Expedito, Falange de São Benedito, Falange de Ogum Beira-Mar, Falange de Ogum Beira-Mar, Falange das Sereias) e o esmiuçar das falanges em Legiões (citemos o exemplo da Falange de São Cosme e Damião que reúne a Legião das Crianças e Legião das Almas bem como a Legião de Pretos-Velhos que reúne espíritos subdivididos em grupos como Povo da Costa e do Congo (Baianos), Povo de Angola e Moçambique (Aruanda) e Povo de Guiné (Aruanda).

Sintetizando as palavras de Gabriel (1985), que observou no culto umbandista a presença seres espirituais de toda sorte, como Deus, Jesus Cristo, Virgem Maria, anjos, santos católicos bem como os espíritos daqueles que morreram (entendido aqui como ancestrais) e os espíritos que trabalham na Terra como os espíritos indígenas, caboclos, espíritos de negros e de encantados das águas e da floresta. Porém, não comungamos com uma conceituação de Exus e Pombas Giras, como “maus espíritos”, pois estariam associados ao Diabo cristão.

O sincretismo é visto por muitos estudiosos como sinônimos das religiões afro brasileiras, consideradas por eles religiões sincréticas em sua essência. Ortiz (1978) em *A morte branca do feiticeiro negro* salienta os elementos sincréticos da Umbanda ao apontar o “embranquecimento da cultura negra e o ‘empretecimento’ da ideologia kardecista” (1978, p. 33). A Umbanda se constituiu em um território com fronteiras muito flutuantes em que caboclos de incorporação de negros bantos se manifestaram em adeptos kardecistas bem como a Umbanda passou a adotar práticas kardecistas em seu culto como a prática de mesas brancas, tratamento terapêutico com base na caridade, inspiração por espíritos reencarnados em evolução.

Desta feita, compreende-se que as práticas do terreiro, podem e devem ser estudadas dentro dessa perspectiva, pois seguem uma ordem religiosa, moral, cultural, uma espécie de transição, que vai desde a iniciação, do ingresso do novo filho-de-santo, até a sua aceitação pelo grupo religioso como um todo, que culmina sempre com uma festa pública, aberta aos que desejarem participar, uma espécie de apresentação à sociedade religiosa. A propósito, o sentimento de pertença a um grupo religioso ou família-de-santo é descrito como àquele constituído por laços de consanguinidade reais e/ou fictícios.

E na grande maioria das vezes, essas práticas sem processam nas dependências do terreiro, com exceções de alguns outros que são realizados em cachoeiras, matas, praias e nas tão faladas encruzilhadas, uma vez que, são nestes locais de culto que os adeptos se reúnem para conectar-se com sua fé, com seus banhos ritualísticos, suas velas, suas defumações, suas oferendas e suas festas.

O terreiro, de acordo com pesquisas realizadas por Gabriel (1985) em Manaus, é a definição do local onde se processam os rituais. “Todos esses termos - seara, tenda, centro, recinto e terreiro - parecem, na prática, designar o lugar em que se desenrolam as cerimônias religiosas, no mesmo sentido em que se usa templo ou santuário” (GABRIEL, 1985, p. 87).

Encontram-se nesses locais as imagens e utensílios utilizados pelos umbandistas nos rituais como as guias, as velas e demais objetos. O terreiro é o lugar sagrado de invocação das entidades, das divindades, e será ambiente do transe mediúnico e das festas, espaços que dependendo de fatores externos, pode ser uma sala, um barracão ou uma casa inteira.

E uma característica marcante desses rituais é o “batuque”, com sons emitidos por tambores que alegram as festas, que tem a finalidade de cultuar, invocar os ancestrais, entidades, divindades, espíritos encantados. É uma das várias possibilidades de abrangência da cultura afro-brasileira, que nesse contexto é a religiosidade. Para Renata Felinto (2012), as músicas ou cânticos por assim dizer, com danças e rituais, remetem à história e memória do

povo-de-santo. Essas manifestações acontecem em espaços destinados para tal realizações, e que, por consequência são tidos pelos adeptos dessas religiosidades como territórios e espaços sagrados. Ferretti (1994), diz que essas práticas se intensificaram, após a independência do Brasil, quando surgiram na Bahia, os Candomblés de Caboclo, impulsionados pelo indigenismo dominante na época.

### **3.4 A Festa da Pomba Gira**

Para Marcos Alexandre de Souza Queiroz (2009), a literatura que trata da Umbanda aponta uma perspectiva na qual o mundo está partido em dois polos, a direita e a esquerda. A direita geralmente reporta-se àquilo que é socialmente aceito e permitido. A esquerda teria relação com uma imagem mais rejeitada e marginalizada. Uma grande parte dos umbandistas, entende que os Exus e as Pombas Gira são designados como espíritos da esquerda, indicando que estes, têm acesso a um tipo de poder diferente, mas complementar.

Dentre algumas categorias espirituais, a pomba gira foi destacada pela literatura acadêmica em se tratando de manifestações religiosas. Desde a década de 1980, trabalhos já consagrados trazem uma leitura semelhante como Marlyse Meyer (1993) e Augras (1989), quando afirmam que as pombas giras representam estereótipos de mulheres perdidas, uma idealização de prostituta. Márcia Contins (1983) diz que são entidades vistas como perigosas e podem fazer o mal e o bem para aqueles que pedem, o realce recai sobre a imagem de mulher poderosa, capaz de atravessar as normas morais para alcançar os desejos mais condenáveis.

Já Marilu Márcia Campelo (2003) identifica outra peculiaridade nessa categoria, quando cita a corporificação machista, quando uma mulher é livre para o sexo desvinculado da reprodução, o envolvimento descompromissado. Da mesma forma Laila Andressa Cavalcante Rosa (2009) visualiza nas narrativas, histórias de mulheres que tentaram não sucumbir diante das circunstâncias adversas à vida social. A noção de feminino é expressa com toda a ideia de honra perdida, da mácula perpetrada por um homem. Augras (1989) destaca esse aspecto quando aponta que o poder feminino da pomba gira vai de encontro ao poder masculino, pois o fato dessa mulher se encontrar nessa categoria espiritual, pressupõe a contraposição à imagem de mulher submissa preconizada por uma retidão de tradição cristã, o ideal de mulher na sociedade.

Tal leitura é possível, quando observarmos em algumas incorporações com estas entidades, a preferências por jargões e cânticos citando homens casados, e a notória rivalidade

entre as mulheres. Literalmente são chamadas de mulheres da rua, pois sendo a casa o local do domínio masculino, espaço impraticável para a liberdade do feminino representado pela pomba gira. Queiroz (2009) nos apresenta outra face dessa categoria espiritual, contrária ao senso comum de libertina, prostitua e mulher da rua. Segundo este autor, em alguns casos elas também compreendem o modelo das senhoras idosas e sérias, preferindo expor os dotes de poderosa curandeira e feiticeira sem carregar a alcunha de alcoviteiras e mulheres da vida.

Sempre no mês de agosto, o terreiro de Mãe Maria realiza a festa anual de Dona Cigana, porque segundo a mesma, foi em 24 de agosto que ela (Dona Cigana) teve sua primeira incorporação, aproximadamente vinte e dois anos atrás. Se porventura essa data cair no meio da semana, a festa se realizará no sábado seguinte. Essa festa é realizada em agradecimento pela ajuda que foi e é dada até hoje, mas Mãe Maria não se sentiu à vontade para falar que tipo de ajuda Dona Cigana dá a ela. Nas palavras de Mãe Maria, Dona Cigana é uma entidade que abre portas para dinheiro, para amor.

Figura 10 - Festa da Pomba Gira Cigana



Fonte: Acervo do autor, 2019.

“É como você se identifica com ela, uns se identificam com ela pro bem, outros pro mal, eu me identifico com ela pro bem. Ela é tudo de bom em termos de beleza, de vestimenta e de cuidado com os clientes” (Depoimento de Mãe Maria, janeiro, 2020).

Dona Cigana faz atendimentos agendados para os consulentes de Mãe Maria, pois segundo a mesma, é muito procurada, principalmente por mulheres. Mãe Maria diz que Dona

Cigana é a entidade mais nova do terreiro, aproximadamente vinte e dois anos de incorporação, conforme supracitado.

Não gostava muito de Dona Cigana, porque as pessoas diziam que ela era mal, fazia as mulheres virarem galinha, puta (sic), mas quando eu conheci ela, vi que não era nada daquilo. Daí eu passei a aceitar ela, por isso ela demorou a vim, eu sempre tive ela, mas não queria ela não. Eu gosto da verdade, quando vem uma pessoa pedindo um trabalho, eu ouço a história da pessoa. Aí depois eu falo, que não é assim que as coisas funcionam, primeiro tem que saber a verdade, pra depois eu entrar pra fazer o que tem que ser feito (Depoimento de Mãe Maria, janeiro, 2020).

Figura 11 - Pomba Gira Cigana



Fonte: Acervo de Mãe Maria, 2019.

### 3.5 A Festa de Cosme E Damião

Segundo Luis da Câmara Cascudo (1967), “Ibejis” significa gêmeos, sendo o único orixá permanentemente duplo, são orixás jeje nagôs cultuados em homenagem a fecundidade, representados sincreticamente pelos santos católicos gêmeos Cosme e Damião. “Formam-se a partir de duas entidades que coexistem, mas são opostos que caminham juntos, a dualidade de todo o ser humano” (TRINDADE, 2008, p. 115).

Diamantino Fernandes Trindade (2008), diz que Cosme e Damião eram gêmeos que viveram da época do imperador Diocleciano, mas com incertezas acerca de seu nascimento, diz que se deu aproximadamente no século III. Após se converterem ao Cristianismo, foi atribuído a eles, curas por meio de suas orações, e pelo fato de terem estudado medicina na Síria, Cosme e Damião viveram como médicos e missionários na Ásia Menor, no entanto essa atividade chamava a atenção das autoridades, que culminou na prisão dos médicos, indiciados como inimigos dos deuses pagãos e praticantes de feitiçaria, tendo vindo a serem condenados a decapitação por tais crimes. Os corpos foram transportados para Cira, na Síria, e depositados mais tarde em uma igreja que recebeu o nome dos Santos Gêmeos.

No Brasil, o culto aos Santos Gêmeos é muito difundido; no ano de 1530, a Igreja de Igarassu, em Pernambuco, teve Cosme e Damião como padroeiros. São comumente representados com aparência jovem, vestidos de maneira da época, usam túnica de comprimento até o meio das pernas, cinto, sandálias e uma capa vermelha aberta. Cada um tem na mão esquerda a palma do martírio, e na direita um recipiente contendo instrumentos da arte médica (TRINDADE, 2008).

Ao ver uma imagem de São Cosme e São Damião, pelos trajes e pela própria forma de representação, o negro escravizado, lembrava de duas crianças, o orixá gêmeo, Ibeji, que ali estava identificado com os santos católicos, e a religiosidade e o sincretismo, consolidaram a crença de que Cosme e Damião eram crianças, embora a história destes diga que foram médicos e, conseqüentemente, adultos. Desta feita muitos pedidos de cura são feitos por umbandistas a Cosme e Damião, acredita-se que pelo fato de terem sido médicos em vida.

Em quase todo o Brasil, a data que os afros religiosos realizam festividades em louvor a Ibeji, que coincide com o calendário católico aos santos Cosme e Damião. Na realidade, a Igreja Católica homenageia São Cosme e São Damião em 26 de setembro, mas popularmente a data mais festejada é 27 de setembro. Isso se deve ao fato de a basílica construída em honra aos santos mártires Cosme e Damião ter sido inaugurada em 27 de setembro pelo papa Félix IV (TRINDADE, 2008).

Uma outra festa anualmente realizada no terreiro de Mãe Maria em 27 de setembro, é a festa de Cosme e Damião. Festa essa que teve início desde a inauguração do Terreiro em 1995, que nas palavras Mãe Maria, Cosme e Damião são guias<sup>17</sup> que trabalham para o bem, o dia deles é o dia das crianças, são santos meninos, são crianças.

---

<sup>17</sup> Denominação à personificação do sobrenatural (MAGGIE, 2001).

Figura 12 - Mesa para Ibeji



Fonte: Acervo de Mãe Maria, s.d.

“Pra mim a alegria é poder estar em contato com as crianças, aquele momento é um momento de alegria das crianças” (Depoimento de Mãe Maria, janeiro, 2020). No terreiro é realizado um toque de tambores no dia 27 de setembro em louvor a Cosme e Damião, mas o auge da festa é a entrega de bombons, doces, brinquedos, bolos e refrigerantes às crianças.

Figura 13 - Festa de São Cosme e Damião



Várias fotos que seguem dessa forma, uma espécie de montagem, recurso utilizado pelos filhos de santo do terreiro, afim de unificar várias imagens.

Fonte: Acervo de Mãe Maria, s.d.

De acordo com Mãe Maria, a distribuição dos brinquedos e doces as crianças é realizada no município de Careiro Castanho, localizado após o “Encontro das Águas” cujo deslocamento se dá através de uma balsa que atravessa o rio para a outra margem do mesmo. Em outros anos, a distribuição é realizada no ramal do Brasileirinho, no bairro Puraquequara.

Figura 14 - Festa de São Cosme e Damião no Brasileirinho



Várias fotos que seguem dessa forma, uma espécie de montagem, recurso utilizado pelos filhos de santo do terreiro, afim de unificar várias imagens.

Fonte: Acervo de Mãe Maria, s.d.

Figura 15 - Bolas para distribuição às crianças



Fonte: Acervo de Mãe Maria, s.d.

Figura 16 - Bonecas para distribuição às crianças



Fonte: Acervo de Mãe Maria, s.d.

Figura 17 - Doces para distribuição



Fonte: Acervo de Mãe Maria, s.d.

Segundo Mãe Maria, o fato dessas distribuições serem realizadas em localidades fora de Manaus, se deve ao fato de já ter muitas outras pessoas e terreiros fazendo a distribuição de brinquedos e doces para as crianças nesse mesmo dia. Mas após uma conversa mais apurada com Mãe Maria, pude entender o real significado dessa distribuição ser feita em outras localidades.

Mãe Maria diz que as localidades mencionadas para a distribuição são cuidadosamente escolhidas pelo fato de serem comunidades carentes, onde as crianças raramente recebem doação de algo, e aproveitando o ensejo da data em que é comemorado o dia de Cosme e Damião, o terreiro se mobiliza como um todo fazendo um esforço muito grande para ir doar os brinquedos e doces para crianças de dessas comunidades mais afastadas da região metropolitana de Manaus.

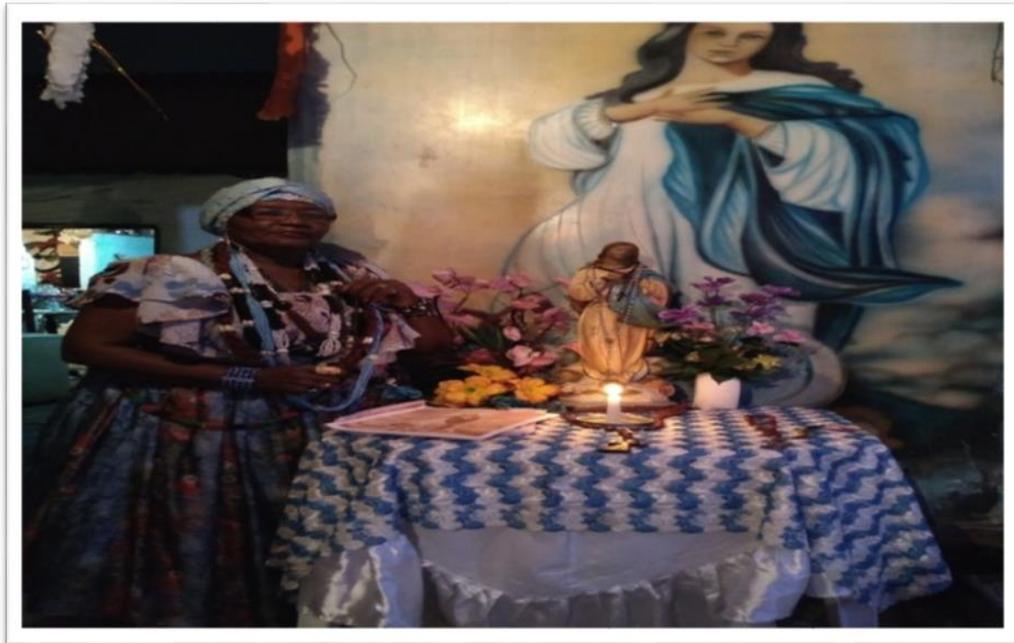
### **3.5 Festa de Nossa Senhora da Conceição**

Conforme exposto por Mãe Maria, é um costume do terreiro, realizar anualmente a novena em honra a Nossa Senhora da Conceição. Este fato não nos causou nenhuma estranheza, uma vez que já foi dito supra, que o sincretismo religioso, com diversos elementos de outras religiões, incluindo-se o catolicismo, é tão presente em solo brasileiro, e caso de Manaus, segue o mesmo costume.

Segundo relatos de Mãe Maria, a devoção e esta santa católica se deu por meio de uma promessa, que foi feita a fim de obter a intercessão desta, para a cura de uma doença. Entendemos a importância das festividades e da crença em santos católicos em se tratando de culturas populares, mas não é a finalidade deste trabalho, discorrer acerca de tais práticas. No entanto, descreve-se aqui, a adesão dos adeptos e frequentadores do terreiro de Mãe Maria, a esta forma de culto, pois faz parte do calendário de festas do terreiro, e frise-se que Mãe Maria dá um valor muito especial a esta movimentação que se dá no terreiro.

Os dias que antecedem a novena são muito intensos, Mãe Maria mobiliza quase todos os filhos de santos, com exceção dos que por algum motivo, estão impossibilitados de participar do festejo. Organizam o terreiro, distribuem tarefas que devem ser cumpridas, como fazer bandeirinhas de papel para decorar o ambiente, fazer a limpeza do terreiro, lista dos filhos que vão contribuir com itens para a 'merenda' após as novenas, como café, bolos, biscoitos e refrigerantes.

Figura 18 - Devoção à N. Sra. da Conceição



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Essa prática popular se dá por crença coletiva, especialmente em épocas de festas nos terreiros. Os fiéis se curvam diante de um altar improvisado e realizam suas orações e preces. Vozes que se unem pedindo vitórias, sucesso e realizações. Isso tudo pode resultar em pagamento de promessa e na continuidade do ato por toda uma vida, como é o caso de Mãe Maria do Jacaúna.

Figura 19 - Novena realizada por membros do terreiro



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 20 - Filhos de santo e demais frequentadores do terreiro



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Pertinente explicar, o motivo pelo qual o terreiro de mãe Maria leva o nome de Nossa Senhora da Conceição:

A minha devoção é porque eu era muito doente, as dores de cabeça. Eu fui no terreiro do Carlito de Jatapéquara, pra mais de quarenta anos, aí já festejavam essa santa, e eu fiz uma promessa pra ela, que se a dor de cabeça passasse, eu dedicava a minha missão, a missão dos meus guias, e ia dedicar o nome do terreiro a essa santa. Depois que terminei de fazer a promessa, o Seu Jacaúna se manifestou pela primeira vez. Ele disse que estava cumprindo a missão dele naquele momento. E desde então o terreiro passou a se chamar Nossa Senhora da Conceição, e a festa de Seu Jacaúna, ficou sendo nesse mesmo dia, por conta da primeira incorporação e por causa da promessa que fiz pra essa santa (Depoimento de Mãe Maria, dezembro, 2019).

### 3.6 Festa de Iemanjá

Pierre Fatumbi Verger (2002) diz que Iemanjá, cuja ortografia e nome vem de Yéyé Omo Ejá (Mãe cujos filhos são peixes), seria filha de Olokun (Deus em Benim) ou deusa (em Ifé) do mar. Prossegue afirmando que, de acordo com suas fontes da época, ela foi casada pela primeira vez com Orunmilá, senhor das adivinhações, depois com Olofin, rei de Ifé, com o qual teve dez filhos, cujos nomes parecem corresponder a tantos outros orixás, talvez por isso, acreditem ser Iemanjá, a mãe de quase todos os orixás cultuados no Brasil.

Segundo Trindade (2008), o negro escravizado, era obrigatoriamente batizado com um nome cristão e, a princípio o nome do lugar de origem, como os José de Angola, as Maria de Mina, com o passar do tempo e a força opressora da colonização, começaram a surgir as Maria do Sacramento, os José do Divino Espírito Santo e etc. Além do batismo, eram

obrigados a aceitar e professar a fé que lhes era imposta, por isso é fácil compreender como dada a proibição de cultuar a divindade mãe de quase todos os deuses africanos, associaram e cultuavam Maria, a Mãe de Deus, como lhes apregoava o branco colonizador.

Trindade (2008) nos lembra que os principais colonizadores do Brasil foram os portugueses e os espanhóis, onde o sincretismo processou-se variavelmente de formas distintas, onde para o negro africano escravizado, a Iemanjá africana passou a confundir-se com Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Glória, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias, e alguns outros títulos atribuídos a Maria.

Por ser o orixá feminino mais cultuado na Umbanda e no Candomblé, as datas comemorativas variam de região para região, e às vezes variando de uma forma de culto para outra. Mas no caso do nosso estudo, o Terreiro Nossa Senhora da Conceição, de acordo com a crença da grande maioria dos adeptos dessas religiosidades, elegeu o 31 de dezembro para render suas homenagens a Iemanjá.

Segundo Mãe Maria, há mais de quarenta anos, a mesma realiza uma homenagem anual a Iemanjá, na Praia da Ponta Negra em Manaus no Amazonas. Ainda segundo Mãe Maria, é uma tradição do Terreiro dela, que é feita na virada do ano.

Conhecida também como “Complexo Turístico da Ponta Negra”, sendo atualmente uma das principais atrações de Manaus. Com 5 km de calçada feita com pedra portuguesa, com um traçado em preto e branco que lembra o encontro das águas dos rios Negro e Solimões, sendo esse desenho o mesmo da praça de São Sebastião, no Centro de Manaus.

Ao longo do calçadão encontram-se várias quadras esportivas para a prática de vôlei, futebol, skate e outros esportes, como também as lanchonetes e bares que oferecem uma variedade de comidas e bebidas. À noite, funciona uma pequena feira de artesanato. Contando ainda com vários mirantes, de onde é possível ver deslumbrantes pores do sol. O ponto também oferece uma bela visão da Ponte Phelippe Daou, conhecida como ponte Rio Negro, outra atração daquela localidade.

No Complexo Turístico da Ponta Negra é realizado o tradicional *Réveillon* da Cidade, que sempre tem shows diversos e queima de fogos. No anfiteatro também são realizados outros grandes eventos, como o Festival Folclórico do Amazonas, e shows diversos, e juntamente com toda essa movimentação, acontece o “Festival Anual de Iemanjá”, cujo mesmo abriga diversas manifestações culturais e religiosas de devoção a “Senhora das Águas”, e por obviedade, o Terreiro Nossa Senhora da Conceição, na pessoa de Mãe Maria do Jacaúna, juntamente com seu grupo, se faz presente, em uma das maiores festividades do Terreiro.

“A gente pede força, esclarecimento, ajuda para o ano que vai entrar, que venha com bonança. A gente também agradece as coisas agradáveis e as desagradáveis, porque tudo tem que se agradecer” (Depoimento de Mãe Maria, dezembro, 2019).

Figura 21 - Praia da Ponta Negra



Fonte: Acervo de Mãe Maria, 2019.

“Quando eu fui a primeira vez, enquanto mãe de santo, era quase quarenta e cinco pessoas. Hoje em dia vão menos pessoas porque muitos querem ir pra festa ou ficar em casa. Além dos filhos que vão pra homenagem, vão os parentes, amigos” (Depoimento de Mãe Maria, dezembro, 2019).

Figura 22 - Praia da Ponta Negra



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Segundo Mãe Maria há aproximadamente dez anos, o terreiro está fazendo uma movimentação em ir render homenagem a Iemanjá durante três dias e três noites acampada na Praia da Ponta Negra. As atividades no terreiro começam sempre no dia 28 de dezembro, pois os filhos de santo tomam banho de cheiro para então iniciarem a homenagem. Do terreiro

saem para a Ponta Negra por volta das 16h e ficam até às 8h do dia primeiro de janeiro. “Não tem como ir (para Ponta Negra), e como voltar no mesmo dia. Antes a gente só ia na virada (do ano), amanhecia o dia a gente voltava” (Depoimento de Mãe Maria, dezembro, 2019).

Figura 23 - Oferenda a Iemanjá na Praia da Ponta Negra



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 24 - Oferenda a Iemanjá na Praia da Ponta Negra



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Mãe Maria foi indagada sobre o significado, o motivo daqueles itens serem oferecidos a Iemanjá. A mesma respondeu:

Damos tudo o que uma mulher gosta: colar, anel, brinco, pulseira, pente, batom, esmalte. Pedimos pra trazer prosperidade, agradecer as coisas que a gente conseguiu durante o ano, em troca a gente leva os agrados pra ela, a deusa das águas. A barca, champagne, vinho espelho, perfume, rosas, velas coloridas, flores, plantas, moedas, conchas, frutas como melão, uva, lentilha, e algumas bonecas que são feitas no terreiro, que são vestidas com as cores de Iemanjá, Oxum e marinheiro (Depoimento de Mãe Maria, dezembro, 2019).

Figura 25 - Adeptos e simpatizantes no toque de tambores na Praia da Ponta Negra



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Nessa perspectiva, entende-se que assim como a rua, a praça, a praia da Ponta Negra, com uma faixa de areia dentro do limites da cidade de Manaus, pode ser um local onde se realizam eventos religiosos e populares, para além de seus aspectos físicos e funcionais, servem também para a expressão de movimentos culturais. Como o Festival Anual de Iemanjá é uma manifestação cultural popular, ainda que transitoriamente, onde os próprios atores desse cenário se encontram, num processo social de inclusão e aceitação, que para estes tem muita importância.

Ao falar de práticas culturais abertas ao público, mas que tem neste caso tem o condão de afirmar uma religiosidade, valorados pelo sentimento de poder expressar suas crenças, sem a preocupação com interditos, preconceitos e discriminações, pois constitui uma das estratégias de narrativas, um lugar público de reconhecimento, é a afirmação da própria condição de grupos sociais e indivíduos, com suas memórias e identidades coletivas.

O preconceito e a intolerância religiosa ainda são muito presentes na realidade dessas pessoas, mas a cada dia os adeptos dessas religiosidades lutam pelo respeito e aceitação às suas práticas. “Cada um tem que respeitar a religião do outro” assevera Mãe Maria. Para ela, agindo assim todas as religiões “poderão viver em paz”. Sintetizando os entendimentos de Cynthia Carvalho Martins (2012), quando esta diz que as afro religiões devem ser consideradas religiões políticas, pois desde quando os negros foram desenraizados, via diáspora forçada, estes produzem e recriam suas ritualísticas, estruturadas em sistemas, que

são marcados pelo preconceito, bem como pelas tentativas de desmobilização das práticas e representações religiosas afro-brasileiras.

A diversidade desconexa misturando novo e velho, formando um cenário cultural sincrético, que nas palavras de Barth são “características desconfortáveis com as quais o antropólogo irá se defrontar em quase todo lugar” (BARTH, 2000, p. 109). Eis um dos grandes desafios da Antropologia, os cenários culturais sincréticos, mas não desconfortáveis, ao contrário, é o verdadeiro exercício da aceitação e entendimento do “diferente”. Fredrick Barth (2000) diz que, para uma análise de alguma cultura, deve-se valer das interpretações e esquemas de significados, que só podem ser compreendidos e entendidos, quando relacionados ao contexto, relacionada à conjuntura, acoplada a sua intenção de comunicação e identidade.

Stuart Hall (2003) diz que as recuperações dos signos, simbologias e significados “afros” são traduzidos em movimentos e articulações socioculturais, religiosas e políticas, característicos de linguagens e comportamento como meios de registro material da ideologia, como objetivação da subjetividade. Interpreta Hall (2003) que idiosincrasias conectadas com uma rede complexa de saberes, experiências de vida e que se desnudam em manifestações individuais e coletivas.

A aproximação compreensiva, fundamentada na hermenêutica, permite lidar com os diversos significados do enunciado mítico. A hermenêutica requer a adesão deste mundo mistificado, a penetração nos seus valores, a vivência do sagrado. Esta disciplina é constantemente reavaliada, pois se fundamenta na transformação, e por conseguinte, a percepção do objeto de estudo que se transforma concomitantemente em um processo dialético que progride junto com o conhecimento (AUGRAS, 1983).

#### 4. CAPÍTULO IV: A HERMENÊUTICA

“Sabedoria, conhecimento, antepassado e caridade”.

Um das maiores contribuições de estudos sobre as origens da hermenêutica, podem ser encontradas em Hans-Georg Gadamer (1997), pois segundo este, o verbo grego *hermeneuin*, é traduzido como interpretar, assim como o substantivo *hermeneia*, indica interpretação, remetendo à mitologia antiga, e as peculiaridades do Deus alado Hermes, onde a palavra grega *hermeios*, remetia ao sacerdote do oráculo de Delfos. Gadamer (1997) diz que interpretação deriva do latim, *interpretare* (inter-penetrare), penetrar intrinsecamente. Alusão às práticas de feiticeiros e adivinhos da antiguidade, acreditando que com a introdução de suas mãos nas entranhas de animais mortos, poderiam dizer o destino das pessoas.

De acordo com Ricardo Mauricio Freire Soares (2010), esta figura mítica tinha a responsabilidade de mediar a comunicação entre os Deuses e os homens, a quem atribuíam à descoberta da escrita, atuando como um mensageiro, ligando a civilização humana e o divino, sendo, portanto, o mensageiro do destino. *Hermeneuin* seria descobrir o que esta mensagem está trazendo. E levada à sua raiz grega mais antiga, a origem do que se entende atualmente por hermenêutica, seria o processo de tornar compreensível uma linguagem.

A hermenêutica inseriu-se historicamente de forma paulatina, nos estudos em ciências humanas e filosóficas, ampliando significados. Cada enunciado representa na sua essencialidade, um olhar a partir do qual a hermenêutica esclarece vertentes diferenciadas, mas que legitimam principalmente a interpretação de textos, ampliando a compreensão destes (GADAMER, 1997).

Para Richard Palmer (1999), o próprio conteúdo da hermenêutica tende a ser remodelado com mudanças de perspectivas, e é inegável a compatibilidade metafórica com Hermes, sendo a especulação interpretativa, o objeto preferido esta ciência, onde tudo o que é apreendido e representado pelo sujeito, dependendo de práticas interpretativas.

Palmer (1999), nos dá mais subsídios para compreender de como a evolução da hermenêutica se deu, pois segundo este, foi com o surgimento das antigas escolas de hermenêutica bíblica em Alexandria e Antioquia, passando pela Idade Média pelas interpretações Agostiniana e Tomista das sagradas escrituras que o campo da hermenêutica se tornou mais difundido. Não é demasiado citar a cronologia asseverada por Palmer (1999, p. 43-44), no que se refere a evolução da hermenêutica como: 1) uma teoria de exegese bíblica; 2) uma metodologia filológica geral; 3) uma ciência de toda a compreensão linguística; 4)

uma base metodológica geisteswissenschaftlichen; 5) uma fenomenologia da existência e da compreensão existencial; 6) sistemas de interpretação, simultaneamente recolectivos e inconoclasticos utilizados pelo homem para alcançar o significado subjacente dos símbolos e mitos.

A hermenêutica filosófica nas palavras de Wilhelm Dilthey (1989), apregoada na experiência concreta, histórica e viva, é entendida como o início e a finalidade do conhecimento humano. Dilthey (1989), sugere formas alternativas, mais historicizadas, mapeando as referências teóricas do delineamento do saber hermenêutico. A contribuição deste, foi ampliar o horizonte da hermenêutica, colocando-a no contexto da interpretação dos estudos humanísticos, uma interpretação centrada na experiência vivida. Nessa perspectiva, as análises textuais da hermenêutica, seriam integrantes da realidade humana no seu desenvolvimento histórico.

Em se tratando de Direito, a hermenêutica jurídica, é um procedimento laboral de interpretação das normas legais, onde o jurista, procura elementos textuais e extratextuais, tendo este último um caráter axiológico, para chegar a uma compreensão. Embasada primariamente na argumentação, a hermenêutica é um procedimento mais humanizado, cuja função é buscar o sentido, o significado, o que a norma quer passar, e o alcance, pretendendo identificar os destinatários para os quais a norma foi estatuída.

Essa linha hermenêutica permite ao jurista, que ao se deparar com um conflito, adotar a solução que mais favoreça valores e sentimentos humanos. Deste modo é possível afirmar que essa reflexão, dá alternativas para o problema da interpretação, onde a abertura de valores e a dialogicidade estão intimamente ligados à hermenêutica jurídica e ao exercício da interpretação do direito que se intenta aplicar.

Boaventura de Sousa Santos (2008a) critica a cultura jurídica, como sendo o resultado da prática educacional nas academias de direito, e concordamos como sendo um dos grandes entraves, que ocasiona a ausência de sensibilidade da maioria dos juristas.

Em regra, o ensino jurídico até hoje (180 anos depois da implantação dos primeiros cursos em São Paulo e Olinda) parte do pressuposto de que o conhecimento do sistema jurídico é suficiente para a obtenção de êxito no processo ensino-aprendizagem. A necessária leitura cruzada com o ordenamento jurídico e as práticas e problemas sociais é ignorada, encerrando-se o conhecimento jurídico e, conseqüentemente, o aluno, no mundo das leis e dos códigos. As pesquisas no direito ainda estão muito centradas nos institutos, sem a devida contextualização social. Daí uma necessidade de uma pesquisa-ação, onde a definição e execução participativa de projetos envolva a comunidade e esta possa beneficiar-se dos resultados dos estudos (SANTOS, 2008a, p. 73).

Conforme Soares (2010), o texto enquanto objeto hermenêutico, figura como a própria realidade humana e sua historicidade. Espera-se que a prática interpretativa remeta a intenção que guiou o jurista no momento de tomar a decisão, permitindo alcançar o significado da conduta humana. A riqueza da experiência humana possibilita ao hermeneuta internalizar, por uma espécie de transposição, uma experiência análoga exterior e, portanto, compreendê-la.

A tarefa de interpretar que afeta ao jurista não se esgota com o voltar a conhecer uma manifestação do pensamento, mas busca também integrar a realidade social em relação com a ordem e a composição preventiva dos conflitos de interesses previsíveis. Sendo assim, a interpretação que interessa ao direito, é uma atividade dirigida a reconhecer e a reconstruir o significado que há de atribuir a forma representativa do jurídico, com base numa estrutura de valores (SOARES, 2010, p. 15).

Para Gadamer (1997, p. 10), a análise do hermeneuta, está inserida no leque aberto pela obra, o que ele denomina “círculo hermenêutico”. A explanação é sobretudo, um comentário da semelhança que o hermeneuta situa com a tradição de que provém, pois na cuidadosa interpretação de textos literários, o significado não espera ser desvendado pelo intérprete, mas é fruto do diálogo existente entre o hermeneuta e a obra.

Ilustrativa é a contribuição de Emílio Betti (1956), para quem a interpretação é um reconstruir, um espírito que, através da forma de representação, fala ao espírito do intérprete, como fenômeno inverso do processo criativo. “Na interpretação jurídica, dá-se um passo à frente, pois a norma não se esgota em sua primeira formulação, tem vigor atual em relação com o ordenamento de que forma parte integrante, e está destinada a permanecer e a transformar a vida social” (BETTI, 1956, p. 44).

Destaca-se a importância da hermenêutica jurídica para esta pesquisa, pois a compreensão neste sentido, pode ser aplicada no trabalho de campo, via observação participante, que resulta na etnografia. Pois o intérprete tem que ter a acuidade de perceber, que, o que ele está entendendo, reporta-se diretamente ao que os outros entendem. Compreender o que alguém diz é chegar a um acordo a respeito do que se disse, e não apenas colocar-se no lugar do outro e reproduzir suas vivências.

#### **4.1 Das estratégias de sustentabilidade do terreiro de Mãe Maria**

Não é a finalidade deste trabalho abordar a questão de etnodesenvolvimento aplicado a comunidades étnicas isoladas, ou grupos étnicos, como vem sendo construída a questão da

discussão acerca da propositura conceitual dos elementos, como também as críticas e discordâncias sobre a real efetividade e implementação de tal ideia.

Entretanto, se faz necessária a contribuição de Gilberto Azanha (2002) neste trabalho, quando diz que, durante um bom tempo a noção de desenvolvimento foi ditada pela industrialização, avanço tecnológico, conotado e definido por transformações em ambientes naturais, com a finalidade de gerar riquezas materiais (produtos), impondo as sociedades “necessidades”, como renda per capita, padrão alimentar baseado no consumo de proteína, nível de escolarização e sobretudo, elevado padrão de consumo.

Azanha (2002) assevera que estudiosos das áreas de sociologia e da economia nas décadas de 1970 e 1980 do século XX, não só criticaram, mas iniciaram a desconstrução dessa noção de desenvolvimento, qualificando o termo, onde conceitos de “desenvolvimento dependente” e “desenvolvimento sustentável” nasceram desse esforço.

Marcionila Fernandes (2003), fala sobre o desenvolvimento dependente, como sendo uma ideia de desenvolvimento em se tratando das comunidades periféricas, que a dependência de capital externo, obstaculariza o processo de industrialização e de mudança social. Já o desenvolvimento sustentável, um recorte epistemológico mais recente, impondo limites à escala de processos de industrialização, e conceituando “sustentáveis”, os processos industriais e tecnológicos que reinvestem parte da riqueza na reposição e conservação dos recursos naturais.

A Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento<sup>18</sup> (CMMAD) da ONU, por meio do Relatório Brundtland (1991)<sup>19</sup>, entendeu que desenvolvimento sustentável é aquele que, “satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações de satisfazerem as suas próprias necessidades”. O Relatório Brundtland consolidou o desenvolvimento sustentável como o mais adequado socialmente falando. Transtornos ambientais causados pela industrialização poderiam ser corrigidos por meio de “taxações específicas”, com o conseqüente fruto de defeitos na alocação de recursos naturais.

Mas esse conceito assim idealizado, acaba reduzindo uma série de questões que devem ser levadas em consideração quanto a efetiva prática de desenvolvimento. Para Fernandes

---

<sup>18</sup> Foi instituída em 1983, composta por representantes de 21 países e presidida por Gro Harlem Brundtland, na época, primeira-ministra da Noruega. A comissão foi formada por representantes de: Noruega, Sudão, Arábia Saudita, Zimbábue, Costa do Marfim, República Federal da Alemanha, Hungria, República Popular da China, Colômbia, Índia, Brasil (Paulo Nogueira Neto), Japão, Guiana, Estados Unidos, Argélia, Indonésia, Nigéria, União Soviética, Iugoslávia e Canadá. Esses representariam os grupos de países liberais e socialistas, industrializados e em desenvolvimento.

<sup>19</sup> O relatório foi resultado extraído da convenção da ONU ocorrida em 1987, publicado sob o título *Nosso Futuro Comum*. Ver CMMAD (1991).

(2003), o conceito de desenvolvimento sustentável, como foi e ainda é apresentado a sociedade, acaba por obscurecer aquele que deveria ser o verdadeiro foco do debate atual em todos os aspectos e não apenas no ambiental, a saber, as diferenças, entre grupos sociais e nações, causadas pela atual forma de organização social de produção, que visa o atual sistema econômico de mercado.

Gustavo da Costa Lima (2003) contribui com tal visão ao dizer que inexistem a possibilidade de sustentabilidade, sem a inclusão das diferenças sociais e políticas, com a valoração ética do respeito à vida e às diferenças culturais. Dessa forma faz-se necessário refletir sobre a possibilidade futura de atendimento das necessidades da sociedade e de comunidades, mas com um tratamento igualitário por parte do Estado.

E para tanto seria necessário mudar a estrutura da teorização cultural, que dá sustentação ao desenvolvimento industrial, devido à “dominação da natureza”. Dentro dessa conjuntura, que especificamente algumas sociedades indígenas “isoladas”, assumiram novos modos, tentando resistir ao desenvolvimento capitalista, mencionando fontes e considerações para uma nova sociedade alternativa. Segundo Azanha (2002 *apud* FERRAZ, 1997, p.31) que definiu a questão do etnodesenvolvimento no contexto das sociedades indígenas brasileiras, como “o desafio permanente e consistente de se reproduzirem como sociedades etnicamente diferenciadas e lidar, ao mesmo tempo, com condições materiais de existência cada vez mais adversas e multifacetadas”.

Para Azanha (2002 *apud* STAVENHAGEN, 1984, p. 57), etnodesenvolvimento seria o que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. Ainda nas palavras de Stavenhagen (1984, p. 43), o “etnodesenvolvimento significa que uma etnia tribal, autóctone, ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses”.

Bem, esse foi o ponto de partida para o recorte a essa ideia aplicada à pesquisa do grupo estudado. Postular pela extensão da aceção de povos tradicionais as comunidades de religião de matriz africana, aqui nesse contexto o Terreiro de Umbanda e o grupo de Mãe Maria, observando suas especificidades na atual conjuntura, seus saberes, pertencimento, identidades, suscitando reflexões a respeito aos direitos e garantias fundamentais desses povos, cujo Estado é incumbido de fazê-lo, salvaguardando a preservação da sua autonomia religiosa, oriunda de uma herança ancestral.

Ainda sobre o entendimento de etnodesenvolvimento vale pontuar o que foi idealizado como princípios básicos para essa proposta e utilizado como analogia para a pesquisa,

objetivando a satisfação de necessidades do grupo, em vez de priorizar o crescimento econômico; dando resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizando e utilizando o conhecimento e a tradição, mas sempre com a preocupação do equilíbrio com o meio-ambiente.

Esses são alguns elementos identificados que servem de base para as conjecturas de estratégias de sustentabilidade: a obtenção de renda, por meio da comercialização das mudas de plantas e ervas medicinais, a sua relação com a natureza, a valorização da tradicionalidade no uso de ervas e plantas, e a ideia do reaproveitamento da terra utilizada, mantendo dessa forma a preservação do espaço onde cultivam as mudas.

#### **4.2 Natureza e Cultura: o sentido religioso e estético das plantas**

O trabalho de Philippe Descola (2014) que resulta em *La Nature Domestique*, fornece novas perspectivas às discussões ecológicas, centrado em um sistema de objetivação dos outros, onde os não humanos como plantas e animais, ultrapassam um determinismo técnico ou de ambiente, implicando no entendimento de outras condições objetivas de produção do laço social. Os não humanos não são somente um cenário que condicionam formas sociais, são constituintes dessa relação.

Trata-se de uma tentativa de não separar as modalidades de uso do meio de outras formas de representação, de modo a mostrar como a prática social da natureza se articula de diversas formas à ideia que uma sociedade faz dela mesma, sobre a ideia que ela faz de seu ambiente e sobre a ideia que ela faz de sua intervenção nesse ambiente (DESCOLA, 2014, p. 80-81).

Para Descola (1996), essa analogia linear, permanente, e de intercâmbio entre os humanos e os não humanos através de todo tipo de dispositivos (como os encantamentos, o discurso da alma que os humanos dirigem às almas das plantas e dos animais; ou os sonhos que mostravam como os não humanizados, adquirem forma humana, se dirigirem aos humanos para lhes comunicar mensagens). Assim, o “mundo natural” não é uma externalidade ou cenário, e os não humanos não são coadjuvantes que condicionam formas sociais, eles são um continuum e parte da relação.

Decola (2005), entende que no naturalismo, natureza e cultura não estão em pólos antagônicos, ou seja, homem e natureza não disputam nada, mas faz com que a interioridade do homem seja percebida como uma descontinuidade entre ele e o resto da natureza (que inclui seu próprio corpo). Trata-se de um pensamento que movimenta a universalidade da

natureza como corolário de uma pluralidade de culturas. Sendo o naturismo sustentado não por uma simples separação da natureza e da cultura, mas como um acordo de grande importância e consequências intelectuais e sociais, unificando-se diversos fenômenos sob o controle de natureza, tendo aí um processo que produz resultados verificáveis na vida prática.

Descola (1992) demonstra as possibilidades de se trabalhar a natureza e as formas de representação simbólica da prática, quando diz que a natureza é um sujeito passível de socialização, e não somente um simples instrumento metafísico, onde natureza e cultura constituem um *continuum* de informações, que se prolongam e se enriquecem.

Para Descola (1996), a identificação é o esquema que organiza as diferenças e semelhanças estabelecidas entre os seres e tem como aparato instrumental um par de conceitos essenciais para a lógica classificatória de a interioridade e a fisicalidade. Nesse entendimento, Descola (1996) diz que este par se mostra mais potente que a tradicional oposição natureza e cultura, enquanto permite abranger não só o que chamamos de “matéria e espírito”, mas também outras características como, no caso da interioridade: a subjetividade, a consciência, os perceptos, a intencionalidade, e no caso da fisicalidade: a forma exterior, a substância, os processos fisiológicos e perceptivos e as expressões tangíveis próprias de um ser.

Pois a relação é o esquema que articula os modos pelos quais as interações são moldadas nas diferentes matrizes de identificação. É ela que dá o aspecto de homogeneidade aparente a um coletivo, pois ela delimita os comportamentos distintivos de um grupo, externalizando as fronteiras com outros coletivos. Como afirma Descola (1992), suas hipóteses “de natureza heurística, que têm unicamente por ambição oferecer um esboço daquilo que poderia ser uma maneira diferente de tratar os fatos sociais” (DESCOLA, 1992, p. 549).

A associação sediada no mesmo endereço do terreiro de Umbanda, administrado por Mãe Maria, desenvolve um trabalho de cultivo, plantio e comercialização de mudas de plantas e ervas ornamentais e medicinais, sendo o terreiro, o ponto de apoio e distribuição quando essas mudas vêm do sítio situado no ramal do brasileiro. De certo que observar onde tudo começa e se processa é fundamental para entender os motivos que ensejam nossas conjecturas, no tocante a relação com a natureza, como também para dar suporte jurídico a hermenêutica, quando fala-se em direitos socioculturais. Para tanto, é oportuno mostrar o terreno no ramal do Brasileiro, na zona leste da cidade de Manaus, pois é lá onde se processa o plantio e o cultivo das mudas das plantas e ervas medicinais.

Figura 26 - Mudanças de plantas prontas para o transporte, Ramal do Brasileirinho



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 27 - Mãe Maria e filhas de santo durante cultivo de plantas, Ramal do Brasileirinho



Fonte: Acervo do autor, 2019

Figura 28 - Mãe Maria preparando as mudas de plantas, Ramal do Brasileirinho



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Tomando como aporte o postulado, de trazer a hermenêutica à baila, entendemos que, a relação natureza e cultura, por vias das plantas e ervas medicinais, que são manipuladas, cultivadas e comercializadas pelo Terreiro Nossa Senhora da Conceição, na pessoa de Mãe

Maria do Jacaúna, juntamente com seu grupo de pessoas que a acompanham (sejam nas feiras na cidade de Manaus, como também seus filhos espirituais do terreiro de Umbanda), fazem parte do recorte deste trabalho, no que diz respeito a sua relação com as plantas.

Após interpretação, pudemos identificar com base em Descola (1996), que o “povo do terreiro” de mãe Maria, demonstra algumas características elencadas por este autor, quando fala da intencionalidade ao cultivar as ervas e plantas para comercialização e obtenção de renda; subjetivamente tem um valor simbólico, uma vez tratar-se de ervas que servem para fins litúrgicos; a consciência que são tangíveis e palpáveis, pois algumas espécies de mudas de plantas que são comercializadas com finalidade religiosa e feitura de remédios, o que caracteriza um desdobramento da fisicalidade; e tem a percepção do quão essas ervas e plantas são importantes, quer para obter uma fonte de renda, quanto para sua religiosidade.

Merleau-Ponty (1980) nos dá mais elementos conjunturais, quando após analisar os avanços das ciências sociais, ampliando os postulados sociológicos, diz que:

O antropólogo deve saber pesquisar, mediante um trabalho que não é somente mental, mas uma junção da análise objetiva à vivência, talvez sendo essa a tarefa mais peculiar da antropologia, pois a experiência vivida, a inserção de sujeitos sociais num todo em que já está efetuada, é a síntese que a nossa inteligência procura laboriosamente, porquanto vivemos na unidade de uma única vida, todos os sistemas que compõe nossa cultura, podendo-se tirar algum conhecimento dessa síntese que somos (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 129).

Se a antropologia interpretativa observa dentre outros elementos, os fatos sociais de seus respectivos agentes, baseados em experiências vivenciadas *in loco*, logo podemos assertivamente dizer que, o trabalho com as plantas que é desenvolvido no âmbito do terreiro de Mãe Maria, é sem sombra de dúvidas, um elemento da memória e identidade ancestral, oriunda primariamente da oralidade, como um dos desdobramentos da religiosidade professada pelas aquelas pessoas, uma vez que o manuseio e a utilização de ervas e plantas medicinais, faz parte do passado, presente e certamente também estará no futuro desse coletivo, configurando-se desta forma uma prática cultural religiosa. Como afirma Merleau-Ponty (1980, p. 133): “A antropologia reexamina um importante conjunto de fatos de cultura, nesse caso trata-se justamente de formas de cultura que tornaram possíveis o saber científico e uma vida social cumulativa e progressiva”.

### 4.3 As dádivas nas relações do terreiro e das feiras: os múltiplos significados das trocas

Tomando por base Marcel Mauss (1974), que investiga a “regra de direito e de interesse”, que impõe a retribuição nas relações fundadas em presentes, especialmente em sociedades sem o uso da moeda e mercado impessoalizado, prestando-se a interpretações discrepantes, múltiplas e divergentes, achamos pertinente analisar por esse prisma, a relação das trocas que circundam o terreiro e as feiras. Mauss (1974) nos dá subsídios para o entendimento de uma antropologia voltada para a economia moral das trocas, dizendo que essas trocas constituem fatos sociais totais, pois envolvem aspectos de um sistema social.

Sobre a atividade de plantio, cultivo e comercialização das mudas de plantas, uma figura não poderia passar despercebida, Zé Maria, braço direito de Mãe Maria, uma espécie de filho de santo, ajudante, vendedor, são as múltiplas funções de Zé Maria. Fato é que ele é muito presente em se tratando da atividade relacionada com as plantas. Zé Maria preferiu não dizer como conheceu Mãe Maria, nem como chegou ao terreiro, reservadas as desconfianças que o mesmo tem, em se tratando de narrar fatos acerca de sua vida pessoal.

Durante pesquisas de campo na feira livre da AGROUFAM, composta por residentes agrários, que visa à sustentabilidade econômica em comunidades rurais do Amazonas. Feira esta que permite a aproximação entre os agricultores familiares e a academia produzindo uma espécie de “trocas de saberes”, que resultam no desenvolvimento de tecnologias sociais que se adaptam às demandas das populações humanas. Pesquisas também realizadas na feira semanal que acontece todas as terças feiras no bairro de Aparecida, região central da cidade de Manaus, é sempre Zé Maria que está à frente da barraca onde são comercializadas as mudas de plantas. Zé Maria é o “relações públicas da banca”, atende os clientes, oferece as mudas aos frequentadores dos locais, conversa com os vizinhos de outras bancas, recebe e faz pagamentos, e vai além, diz que é ele quem trabalha no ramal, reivindica para si, o bom andamento do plantio, do cultivo e da colheita das plantas.

“Não aprendo mais porque falo muito. Muita gente diz para dona Maria deixa esse Zé Maria, manda ele embora’. E dona Maria diz: Ele faz o que ninguém faz. É com sol, é com chuva, é com dinheiro, é sem dinheiro” (Depoimento de Zé Maria, abril, 2019).

Figura 29 - Fachada da Associação, que é também a entrada do terreiro



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 30 - Zé Maria presente na AGROUFAM



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 31- Associação presente na Feira do Bairro Aparecida



Fonte: Acervo do autor, 2019.

As plantas medicinais tem reconhecida importância na qualidade de vida de grande parte da população que as procuram, além de remédios para diversas enfermidades, as plantas e seus compostos têm sido utilizadas há muito tempo pelas populações tradicionais, como de grande importância em rituais e práticas medicinais e religiosas. Que num passado não muito distante alguns afro religiosos, tenham sido acusados de curandeirismo, charlatanismo e alguns outros delitos, oriundos de promessas de curas milagrosas.

A utilização de ervas e plantas que visa obtenção de curas e alívio, é prática antiga, constante e recorrente por muitas pessoas, que necessariamente não são afro religiosas. Sendo, portanto, um costume dentro desse contexto, uma prática vinculada à própria de vida dessas pessoas. Os métodos mais comuns de uso das plantas são chás feitos por meio de fervura e infusão de folhas, mas também se utiliza cascas e sementes, a planta crua ou o sumo destas. É o reconhecimento e valorização desses saberes e fazeres tradicionais.

Mãe Maria do Jacaúna, cultiva e comercializa uma variedade de plantas e ervas para fins medicinais e litúrgicos. Mas entendemos elencar as mais procuradas pelos clientes de Mãe Maria. Onde a sabedoria popular faz parte da realidade dessas pessoas, que para este estudo de caso, tem por finalidade alcançar efeitos curativos, seja no corpo físico ou na esfera espiritual. Pois nem todas as pessoas que adquirem essas ervas e plantas, tem o intuito de utilizá-las para fins religiosos, mas sim por se tratar de um conhecimento popular, como a feitura de chás, pomadas e unguentos, afim de obter algum tratamento a alguma espécie de dor ou moléstia.

ARRUDA, nome científico *Ruta graveolens*, utilizada para afastar espíritos obsessores de vários ambientes, espaços como imóveis comerciais, casas e pessoas. Podendo ser utilizada no tratamento de varizes, no alívio das dores menstruais, além de ter propriedades cicatrizantes, e analgésica.

CAPIM SANTO, nome científico *Cymbopogon citratus*, também conhecido como capim limão ou citronela de Java. Trata dores de artrite e em banhos para aliviar músculos doloridos, Mãe Maria pontua ainda ser utilizada no tratamento de pressão alta, banhos pra “cabeça”, atrativos.

CATINGA DE MULATA, nome científico *Tanacetum vulgare*, conhecida também como erva-de-são-marcos, erva-dos-vermes, erva-lombrigueira. Segundo Mãe Maria, serve para o tratamento de derrame, dor no estômago, e banhos de cheiro. Pode ser utilizada também para combater para piolhos e vermes.

SALVA DE MARAJÓ, nome científico *Salvia officinalis*, conhecida como salva, erva-santa, sálvia-comum. Utilizada em chás para combater dores no fígado, baço e estômago.

Mãe Maria, diz que apesar de ser uma erva muito “boa”, é ainda desconhecida por algumas pessoas, as propriedades curativas desta erva, seja na feira do bairro Aparecida, e na AGROUFAM.

MANJERICÃO, nome científico *Ocimum basilicum*, uma das espécies mais procuradas na barraca de Mãe Maria, para fins religiosos utilizada principalmente para banhos, que tem por finalidade acalmar, trazer paz e sossego. Manjeriçãode-folha-larga, alfavaca, alfavaca-cheirosa ou basilicão, é uma variedade muito conhecida no norte e nordeste do Brasil, também muito utilizada na feitura de banhos.

VIQUE, nome científico *Mentha arvensis*, também conhecida como hortelã – japonesa. Muito utilizada para combater ameba, gripe, no tratamento de gases estomacais, dores de estômago e contra náuseas ou vômitos.

Deve-se pontuar que existe uma diversidade de ervas muito utilizadas, através dos saberes tradicionais, que visam tratar e amenizar problemas e sintomas variados, como alguns na gestação, parto e pós-parto, como inflamação no útero, hemorragia, infecções, hepatite, e dores em geral, conforme o supra citado. Ervas como: mucuracaá, amor crescido, pracanaúba, carrapateira, sena, jambu, malvarisco, pataqueira, mutuquinha, dentre tantas outras.

Mãe Maria nos conta que nem todas essas ervas estão sempre disponíveis, mas quando “alguém pede, alguém procura, faz encomenda, a gente tenta arrumar pra pessoa, pra ajudar né?”

Dar, receber e retribuir são necessidades culturais, não somente utilitárias ou econômicas. As trocas, sejam elas quais forem, dizem respeito à sociedade no seu conjunto e denotam um compromisso de retribuição. Um dos maiores aportes de Mauss (1974), é mostrar que fatos das mais variadas civilizações - incluindo-se aqui tanto a prática da troca como a reflexão sobre ela - nos revelam que a permuta mistura almas, permitindo a comunicação entre os homens, a inter-subjetividade, a sociabilidade. Em Soares (2010), encontramos a assertiva de que, as atividades interpretativas devem visar aquilo que é compreensível, isto é, inteligível em sentido concreto, onde as significações se comprovam nessa concretude.

Zé Maria diz que hoje sabe dizer o que é Umbanda, qualquer pessoa que chegar na frente da barraca (de plantas) ele sabe dizer qual é o sentido, o que significa a Umbanda, que em suas palavras “É sabedoria, conhecimento, é o antepassado, é a caridade”. Prosseguimos

com o depoimento de Zé Maria: “Dona Maria me ajudou muito, me deu um pedaço de chão<sup>20</sup>. Eu vou poder cultivar minhas plantinhas, trazer pra vender e também cuidar do terreno dela, tô construindo lá um quartinho 3x4m” (Depoimento de Zé Maria, abril, 2019).

“As ordens sociais, inclusive a jurídica, são objetos da cultura humana, constituindo realidades significativas que devem ser corretamente interpretadas” (SOARES, 2010, p. 17). Na atividade de compreender, torna-se imprescindível a existência de uma contribuição positiva do sujeito, o qual realizará as conexões necessárias, executando uma tarefa indubitavelmente valorativa e finalística.

Foi observado durante as conversas com Zé Maria, que dificilmente o mesmo se referia a Mãe Maria, como “mãe”, enquanto dirigente espiritual do terreiro, mas geralmente como “dona Maria”, fala esta que nos levou a pensar qual seria a real relação de Zé Maria, com Mãe Maria. Por este motivo houve a menção supra, de qual seria o papel de Zé Maria nessa atividade, filho de santo, ajudante, ou um trabalhador avulso? Infelizmente nem Mãe Maria, nem o próprio Zé Maria, quiseram entrar em detalhes acerca de tal relacionamento, por isso, afirmamos categoricamente como indizível tal propositura, uma vez que, seria impensável fazer essas indagações a outros membros do grupo, a fim de obter tais informações, por uma questão de respeito para com eles, como também a ética em não utilizar de subterfúgios para obter tais informações.

A conversa segue desprovida de formalidades, e continuei a observar. Num dado momento Zé Maria virou-se e disse:

Já sofri muito preconceito, o povo chega na frente da banca com uma Bíblia e diz que eu sou do diabo, que eu tô no inferno porque eu ando com as minhas guias e ando com roupa branca. Tem dia que me apronto mais, tem dia que venho mais relaxado. E eu digo que sou de uma religião de caridade, que faz remédio, que ajuda as pessoas (Depoimento de Zé Maria, abril, 2019).

A própria evolução do saber hermenêutico vem tornando patente a diversidade dos estilos de conhecimentos dos objetos, dentre os quais, o cultural. Segundo Soares (2010), no tocante aos objetos culturais, compreende-se num conhecimento mais íntimo, porque é possível ter a vivência de revivê-los, compreender um fenômeno, significa envolvê-lo na totalidade de seus fins, em suas conexões de sentido.

Para Machado Neto (1975), os significados do objeto jurídico, assim como o de todo o objeto cultural, revelam-se num processo dialético entre seu substrato e a sua vivência

---

<sup>20</sup> Zé Maria está se referindo à uma doação de parte do terreno no ramal do Brasileirinho, que segundo o mesmo, corresponde a 10x25m aproximadamente.

espiritual, por vezes confrontando o texto normativo e a realidade, mas com processos abertos a novos significados.

#### **4.4 Dimensões de Território: entre o sagrado e o profano**

Partindo da compreensão, de que as movimentações das afros religiosidades estão cada vez mais abertas ao público, é importante entendermos como os espaços religiosos afro-brasileiros se comportam nas cidades. Como essas religiões, de certa forma contribuem para tornar a cidade, analogamente, a uma obra aberta, podendo conter pontos de construção de significados e abertura para outras possibilidades de enunciado do sagrado.

Desta feita esses espaços construídos na malha urbana das cidades, vão se moldando as religiosidades afro brasileiras, como é o caso desse recorte feito na cidade de Manaus/AM, no bairro do Zumbi do Palmares I, na zona leste desta cidade, onde localiza-se o terreiro e o Instituto Nossa Senhora da Conceição.

Gabriel (1985, p. 87) definiu terreiro como “o lugar em que se desenrolam as cerimônias religiosas, no mesmo sentido em que usamos templo ou santuário”. Neste caso se evidencia o estabelecimento dos espaços conhecidos na Umbanda, como tendas, tendas espíritas, congás<sup>21</sup>, e Ilês Axés onde se praticam os Candomblés.

É no terreiro de Mãe Maria onde se desenvolvem as cerimônias religiosas, no bairro Zumbi dos Palmares I, zona leste da cidade de Manaus. Mãe Maria diz que já reside naquela localidade há quase trinta anos, onde durante todo esse tempo, a mesma afirma que, sempre teve uma relação harmoniosa e civilizada com seus vizinhos, não mencionando nenhum fato que venha a demonstrar insatisfação ou qualquer aborrecimento, ao contrário.

Pensar em modos de vida em centros urbanos, pode nos remeter a um imediatismo quase infundável de experiências, mas pertine a Antropologia também investigar o homem enquanto ator social dentro de uma conjuntura acerca de sua localidade específica de habitação, cuja observação pode ser mais aberta, tendo em vista a variedade de formas de vida, podendo ser sutil e complicada, ou também mais indiscreta e desprendida de certas normas de conduta por parte de seus moradores.

Robert Park (1967) diz que a cidade está radicada nos usos e atitudes das pessoas que a habitam, conseqüentemente possui uma disposição moral, bem como uma disposição física.

---

<sup>21</sup> A palavra “congá”, de origem banto, é utilizada no ritual de Umbanda para denominar o “altar sagrado” do terreiro. Esse altar é composto de imagens de santos católicos, caboclos, preto-velhos e outros.

Aqui entra o que Park (1967) chama de unidade monetária, pois toda cidade necessita de elementos econômicos baseados no trabalho. Mas o próprio Park (1967) também postula por uma geografia dentro dos limites da comunidade urbana, o que chama de Ecologia Humana, forças que tendem a ocasionar agrupamentos típicos e ordenados para as populações.

Nos chamou muita atenção, o fato de Mãe Maria afirmar que tem muitos vizinhos evangélicos, que convivem bem com a presença do terreiro, onde sabe-se que é notório haver desavenças por conta da divergência de credos existentes entre essas duas religiosidades, a evangélica e os afro-religiosos. “Sou muito feliz com meus vizinhos, são quase todos crentes, quando eles vão fazer culto, eles me chamam, me convidam sabe? Eu só agradeço, mas não vou não” (Depoimento de Mãe Maria, outubro, 2019).

Segundo Park (1967), cidade não é somente um organismo físico e uma edificação artificial, são ações de pessoas que a constituem, sendo um elemento particular da natureza humana, caracterizada pela sua peculiaridade. Para além do desenho geométrico que a cidade tem, ensejando uma construção puramente artificial, Park (1967) diz que a cidade está enraizada nos hábitos e costumes das pessoas que a habitam. Existem cenários que somente nas cidades são possíveis de serem vividos, com valores, padrões de conduta, rotinas e formas de comportamentos que tem os moradores urbanos.

Vagner Silva (1994), diz que a expansão dos cultos afro religiosos para além dos territórios de origem, provocou uma dinâmica de incorporação de elementos e significações que não eram comuns nas versões mais tradicionais. As adaptações ritualísticas em virtude da disponibilidade ou ausência de elementos da cultura material dos cultos, o cosmopolitismo dos grandes centros urbanos, possibilitou um contato mais frequente ao culto dos orixás, mas com a disputa pelo acesso aos espaços naturais, como ruas, matas, rios, mares.

Mãe Maria, quando perguntada sobre as festas realizadas no terreiro, sobre um eventual descontentamento de seus vizinhos por conta do barulho, respondeu:

Eles não se incomodam, vivemos bem, quando eu faço minhas festas eles não dizem nada, não reclamam, nem nada, e eu fico feliz, somos todos irmãos. Quando meus vizinhos vão fazer aniversário, eles avisam e até perguntam se vão me incomodar, eu digo que não, que não vão incomodar, que podem ficar à vontade (Depoimento de Mãe Maria, outubro, 2019).

Rogério Proença Leite (2009) nos chama atenção para o que chamou de “comunidades destrutivas”, ao estudar as restrições que a modernidade arquitetônica imporia aos lugares públicos. Nesse recorte do bairro Zumbi do Palmares, não se pode falar em modernidade arquitetônica, mas é inegável que de fato houve uma brusca mudança, inclusive na flora

daquela parte da cidade, onde podemos afirmar que, se trata de um dos desdobramentos da modernidade, a migração para centros urbanos, que neste caso, seria uma parte da cidade de Manaus, aquela época muito afastada dos centros comerciais e de difícil acesso, com uma ampla área verde que foi completamente devastada a fim de abrir espaço para as edificações, quando teve início o processo de ocupação daquela área que, hoje é o bairro Zumbi dos Palmares.

Segundo Georg Simmel (1967), a particularidade mais expressiva da metrópole é a expansão da sua funcionalidade para além de suas fronteiras físicas, pois a metrópole apresenta condições individuais, que são reveladas como oportunidades que fomentam o desenvolvimento atribuindo significado as pessoas. Praticantes da cidade escrevem sua história, apropriam-se dos espaços, na medida em que as pessoas tem interesses individuais, muitas vezes abstraindo-se da ideia de espaço público, coletivo, onde a vida se desenvolve e se desenrola em diversas configurações.

Cabe aqui, a menção ao trajeto percorrido para se chegar ao sítio no ramal do Brasileirinho onde as mudas são cultivadas, um terreno que segundo Mãe Maria, possui 250 metros de frente, com aproximadamente 1000 metros de fundo. Em sede de pesquisa de campo, constatou-se que para chegar ao sítio de Mãe Maria, gasta-se aproximadamente quarenta minutos indo de carro, e aproximadamente duas horas de ônibus, sendo esse trajeto realizado da sede do terreiro no bairro do Zumbi dos Palmares I, na zona leste de Manaus, até o sítio, que fica no ramal do Brasileirinho, também na zona leste desta cidade.

Saindo do terreiro na Travessa Coronel Bolsinhas, segue-se pela Alameda Cosme Ferreira, sentido Avenida Grande Circular, passa-se pela rotatória da Feira do Produtor, prosseguindo pela Avenida Itaúba no bairro Jorge Teixeira, seguindo pela esquerda na Avenida Mirra no mesmo bairro, para então adentrar numa estrada de chão, e seguir rumo ao sítio. Trajeto este que tem aproximadamente quinze quilômetros. Após todo esse percurso, ainda se tem mais dez quilômetros sentido estrada do ramal do Brasileirinho, até chegar ao sítio.

Segundo Mãe Maria, há mais de quinze anos que a mesma possui esse terreno, onde sempre cultivou ervas e plantas, mas que não visavam a comercialização, e sim para fins religiosos dela e do povo do terreiro, uma vez que o espaço que o terreiro possui na cidade, em Manaus, não permitia o plantio de tantas variedades.

Simmel (1967) ensina que a cidade grande sempre foi dominada pelo dinheiro, e conseqüentemente almejado por todos, onde imperam tipos muito originais de pessoas, caracterizados em sua grande maioria pela irracionalidade, que são latentes nas grandes

idades. Park (1967) diz que os inevitáveis processos da natureza humana continuam a dar a essas regiões um caráter menos fácil de controlar. Gostos e conveniências pessoais, interesses econômicos tendem a segregar e por conseguinte classificar as populações das grandes cidades, não se podendo projetar, nem controlar os contornos e mudanças existentes na cidade.

Mãe Maria nos contou que antes de iniciar o trabalho com as plantas, criava suínos para vender nas festas de fim de ano. Afirma ter tido sérios problemas com alguns vizinhos, por causa do mau cheiro, que segundo a mesma eram muitos animais por se tratar de uma quantidade considerável de suínos, mas não soube dizer aproximadamente quantos eram. Nos narrou o fato que deu fim à sua criação, com um prejuízo que segundo Mãe Maria, chegou a aproximadamente vinte mil reais à época. Por volta do ano de 2014, alguns vizinhos do sítio de Mãe Maria, tinham em suas propriedades espaços destinados ao lazer, com churrasqueiras, piscinas plásticas e tendas armadas a fim de se abrigarem para passar os finais de semana, como também os feriados. Ocorre que esses vizinhos se sentiam incomodados com o odor que exalava, que ensejou algumas desavenças entre Mãe Maria e seus vizinhos.

Mãe Maria lamenta ter sofrido pressões para acabar com a sua criação, mas o ápice dessa peleja, se deu quando ela recebeu uma visita de alguns “fiscais” da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), também no ano de 2014, que a notificaram com um prazo de vinte e quatro horas para que retirasse todos os animais daquele espaço, uma vez que se tratava de uma criação clandestina, sem registro, nem inspeção já que se tratava de produtos, um gênero alimentício de origem animal, que destinava-se ao consumo humano.

Mãe Maria afirma que o prazo que lhe “deram” de vinte e quatro horas para que retirasse todos os animais foi muito curto e que segundo a mesma foi insuficiente para tal mobilização. Mas conseguiu um caminhão para transportar os animais para o sítio do seu genro, entretanto teve quase toda sua criação perdida.

Porco pronto pro corte, quase no ponto pra vender pra comer no Natal. Mas eu perdi quase tudo, aquele monte de porco ajuntado naquele caminhão pequeno, com um sol quente danado. Eu não sabia que a gente não podia molhar o porco quando ele tava quente, debaixo do sol sabe? Aí quando a gente chegou no sítio do meu genro, eu estiquei uma mangueira, e fui molhando, eu pensava que ia refrescar eles. Ah meu filho, foi um desespero só, era porco se debatendo, caindo pra todo lado, os ‘porco’ que não morria em cima do caminhão mesmo, quando descia já era morrendo, uma tristeza só (Depoimento de Mãe Maria, outubro, 2019).

A partir desse episódio, Mãe Maria disse que ficou desgostosa e que praticamente abandonou o sítio aquela época (2014), com isso afirma ter perdido vários outros bichos que

também eram criados naquela propriedade, como: galinhas, gansos, codornas, paisandús, mas não soube dizer com precisão, nem estimativa, o quantitativo em termos de perdas.

Mas a gente não é sozinho, sabe? Eles [vizinhos] se mudaram de lá do ramal, que não foram nem se despedir, abandonaram mesmo. Mas me senti sem vontade, se você tá na cidade, você não pode trabalhar, se você tá no mato, no sítio você não pode trabalhar. E aí, como você vai viver? (Depoimento de Mãe Maria, outubro, 2019).

Segundo relatos da própria Mãe Maria, esse episódio, como também outros que se sucederam, talvez a necessidade, foram fomentadores para a expansão do cultivo de plantas e ervas, mas agora com um caráter que visava a comercialização, como já mencionado, uma vez que a atividade com as plantas era tão somente para fins religiosos.

Leite (2009) identifica uma tendência à formação excessiva de comunidades urbanas com forte recusa não somente ao estranho, mas também ao civilizado, excessivamente dispersos, os interesses pessoais e identitários tornam-se dissonantes e às vezes irreconciliáveis, inviabilizando a coexistência de diferentes na vida pública cotidiana.

Para Simmel (2006), a sociedade é algo que os indivíduos fazem e sofrem. São os laços de associação feitos, desfeitos e refeitos de maneira fluídica que compõem a sociação. Assim sendo:

a sociação é a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teologicamente determinados –, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam (SIMMEL, 2006, p. 60).

É nesse espaço em que as ambições humanas podem manifestar-se, em termos de cultura subjetiva, assumindo aspectos criativos, uma espécie de encenação da existência, permitindo que as pessoas utilizem de subterfúgios, afim de escapar do senso comum e de certa forma, alcançar o que desejam. Simmel (2006), diz que esses movimentos dinâmicos e culturais, são parte integrante do espaço na cidade, são elementos que formam as atitudes de sujeitos na vida urbana.

É o que Leite (2009) entende como o descentramento do sujeito, um reposicionamento destes em face aos processos formadores de identidades, que podem ser observados de diferentes maneiras na vida pública cotidiana, o que ainda nessa conjuntura, Leite (2009), define como “territórios de subjetivação”, que compõem a formação de identidades diversas, a exemplo das culturas suburbanas e seus lugares, formando comunidades paralelas. As

diferentes escalas de hierarquização não podem ser ignoradas, e os níveis de ressonância cultural e escolar presentes, atingem profundamente as grandes cidades.

De certa forma, esses espaços trazem consigo a marca das grandes cidades contemporâneas, com dissonâncias, desordenamento e conflitos. O que permite uma especial importância a perspectiva que faz da cidade um campo fértil de investigação do comportamento humano e dos processos sociais existentes, podendo ser conveniente e proveitosamente estudados, pois são nesses espaços que a vida cotidiana se desenvolve, e ainda persiste a possibilidade de desdobramentos em outras experiências.

#### **4.5 A desconstrução de uma “sociologia das Ausências” sobre o povo de terreiro**

A teorização de Boaventura de Sousa Santos (2002, 2008b), permite reflexões sobre o que este autor entende por sociologia das ausências, que objetivam “transformar objetos impossíveis em possíveis, e com base neles transformar as ausências em presenças” (SANTOS, 2008b, p. 102). Essas experiências produzidas e tidas como ausentes, podem tornar-se presentes e alternativas (inclusive epistemológicas) às experiências hegemônicas. Para Santos (2008b), uma das formas de operacionalizar essa sociologia das ausências, é por via da substituição das lógicas fomentadoras da inexistência (ou monoculturas) por ecologias dos saberes, que no entendimento deste autor, é a extensão ao contrário: não é levar o conhecimento da universidade para fora, mas prezando por identificações e valorizações, de conhecimentos que já circulam fora dos limites acadêmicos.

De acordo com Santos (2008b), a ecologia dos saberes é uma das formas de atuar frente a sociologia das ausências, no sentido de substituir à ideia universalista da não existência. Seu ponto de partida é um processo histórico pelo qual o conhecimento modernista e ocidentalizado, subjugou e desconsiderou todos os demais conhecimentos, convertendo-se em universal e única fonte de progresso. A ecologia dos saberes advoga pela coexistência de saberes não científicos que sobreviveram ao colonialismo ou que emergiram das lutas sociais contra a desigualdade e a discriminação.

Para Santos (2008) a iniquidade social está edificada numa ordem cognitiva. Sendo assim, para se ter justiça social é preciso alcançar a valorização de práticas científicas alternativas, através da conjunção entre saberes científicos e não científicos. A racionalização precária e reducionista, é operacionalizada pelas formas de conhecimento oriundas do colonialismo, em contrapartida, justifica-se em trazer à baila, a discussão de saberes e epistemologias rotativas, que visem a reinvenção e visibilidade por vias da produção de

conhecimento, protagonizadas por negros, mulheres, indígenas e demais grupos historicamente marginalizados.

A história do Brasil é fortemente marcada pela dominação e escravização dos povos pelos colonizadores europeus, como as culturas indígenas, que são primeiros povos que aqui viviam e foram totalmente subjugados, assim como os quilombolas, com seus movimentos insurrecionais, que fundaram verdadeiras organizações sociais, que também detinham o direito à vida, mas que confrontava com o entendimento dos que ditavam o direito à época. Nesse contexto Robert Shirley (1987) disserta acerca da situação colonial vivida no Brasil:

Portugal não tencionava trazer justiça ao povo ou mesmo prestar serviços mais elementares a sua colônia. Essa desvinculação entre o Estado e a população é um tema constante na história brasileira. Direito que aqui existia era o dos coronéis, as leis da elite agrária, que embora basicamente uma forma do direito consuetudinário português do século XVI. (...) A estrutura do Estado era fundamentalmente neo feudal e patrimonial, com o poder de fato nas mãos das grandes famílias de fazendeiros. A maior parte da população não tinha voz no governo nem direitos pessoais (...). Entretanto o que realmente ocorreu foi uma constante fuga de escravos das fazendas para o interior, onde criaram pequenas comunidades africanas – os quilombos, ou se misturaram aos indígenas, ou mesmo aos mulatos, descendentes de portugueses e escravos africanos. Ao longo dos séculos, grandes áreas do Brasil central foram povoadas com estas pequenas comunidades rurais, em grande parte excluída das leis das cidades e da economia nacional e internacional (...) Esta camada social, denominada caipira ou cabocla nas várias regiões do Brasil, também possuía uma elaborada cultura legal, baseada no direito consuetudinário português (SHIRLEY, 1987, p. 80-81).

Para Foucault (2008) a governamentalidade transforma a vida em objeto de poder, essa apreciação está em conformidade com este trabalho, uma vez que tratamos de movimentos de pessoas. Conceito que este autor já havia utilizado nos seguintes termos: “[...] o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características fundamentais, podendo entrar numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 3).

Foucault (2008) explica que na sua visão, a soberania é exercida em um território, onde disciplinar e policiar os indivíduos é o objetivo, sendo a segurança, por sua vez exercida sobre a população. As leis da “cidade”, exemplificam de como e o que, poderia ou transitar no seu interior, através dos ‘controles reguladores’ que possibilitassem a vida (com dignidade), como o citado por Shirley (1987), relacionado as pequenas comunidades africanas.

O conceito de governamentalidade é uma forma de poder que tem como instrumento a economia política, lançando mão de dispositivos de segurança. Este não é a mesma coisa que “reinar”, “comandar” ou “fazer a lei”, está ligado a governar, onde “[...] a soberania se

perpetua no âmbito do território, a disciplina se dá sobre o corpo dos indivíduos e, por fim, a segurança se cumpre sobre o conjunto de uma população” (FOCAULT, 2008, p. 15-16).

Para Foucault (2008), o ato de policiar é um dos desdobramentos da governamentalidade, sendo necessário ordenar a população, que deve se moldar às regras ditadas pela justiça, sendo estas estatais. Ao mesmo tempo, a relação de poder se converte em mandamento, e a população passa a ser vista como um conjunto de fenômenos que devem ser controlados para possibilitar o crescimento do Estado, impedindo as desordens, e regulando os modos de vida.

Partindo desse pensamento foucaultiano, entendemos como o Estado brasileiro trata a governamentalidade em policiar as populações como um todo, não somente na atualidade, mas desde a colonização, quando a vida social e as leis da cidade, que também são integrantes do Estado, excluía grupos de pessoas, sem direitos e garantias, sendo que os mesmos também eram, e são detentores de respeito e amparo estatal, pelo fato de serem seres humanos. Segundo Shirley (1987, p. 9): “O cientista social não está interessado apenas nas regras formais específicas do Estado, mas em todo padrão de normas, e nas sanções que mantém a ordem social e que, permitem uma sociedade funcionar”.

É evidente a herança deixada pelos colonizadores, os quais introduziram seu modo de viver, em favor de seus interesses, que não oportunizou a emancipação dos povos que aqui viviam e dos que foram trazidos pela diáspora forçada, via escravidão, ao contrário, as culturas e o direito de ser dessas pessoas, foram ao longo dos séculos objeto de ‘coisificação’, tendo seus direitos suprimidos a toda forma de aleijamento social.

#### **4.6 Por uma amplitude à ortodoxia da teorização do Direito**

Um sério embate está ocorrendo entre parte dos pesquisadores do Direito no que diz respeito ao desenvolvimento de pesquisas científicas ou ciência jurídica<sup>22</sup>, é o fato de muitos desses centrarem seus estudos nos instrumentos e na aplicação numa perspectiva meramente formal. Os estudiosos do Direito que o identificam somente com a Lei acusam os que o veem

---

<sup>22</sup> Ao invés de “ciência do direito positivo” ou “ciência normativa”, utiliza-se a denominação “ciência jurídica”, entendendo que este conceito não restringe apenas ao estudo da norma e sua aplicação. Entretanto, há um intenso debate a respeito da ciência jurídica, se esta trata-se ou não de uma ciência. Para Correias, Kelsen forneceu todos os elementos para que se compreendesse o significado social do conhecimento dos juristas. Correias enfatiza que Kelsen afirmava que a ciência jurídica somente se tornaria ciência se restringisse sua descrição às normas, que, paradoxalmente, representa um postulado impossível (CORREIAS, Óscar. *Kelsen o la ciencia imposible. Boletim Mexicano de Derecho Comparado, México, año XXIX, n. 85, p.129-143, enero-abril, 1996*).

dissociado dos dogmas formais de não estarem fazendo pesquisa jurídica, mas sociológica, e estes acusam aqueles de serem dogmáticos e positivistas. Nesse campo de disputas científicas acerca do fazer o Direito, onde cada um tenta impor suas verdades em detrimento do outro por considerá-las antagônicas, tem-se um problema que reflete na própria pesquisa e nos indivíduos de uma sociedade.

Edson Fachin (2000) diz que se fosse possível conseguir examinar o fato social e a norma em sua articulação, talvez obtivéssemos decisões mais próximas das situações de fato, portanto, mais justas, o que se aproximaria do sentido do Direito. Este mesmo teórico, postula pela ideia de multiculturalismo, para se tentar valorar essas situações de fatos sociais, entendendo este como uma criação linguística para o fato de que o Direito<sup>23</sup> vem a ser produto da cultura, e como cultura, por definição, se mostra plural e diverso, representando este signo linguístico a imagem de alguns dramas e possibilidades do Direito corrente. Aqueles que têm sido mantidos à sombra e a margem da sociedade, cuja existência tem sido negada: a pluralidade de fenômenos informativos em face do Direito e os limites reducionistas do sistema jurídico clássico para aprender a respeitar essas práticas.

Ao construir um objeto científico, muitas vezes é necessário romper com as pre – noções, com as auto - evidências, é o que Luís Alberto Warat (1987) chama de noção de “senso teórico dos juristas”. Segundo este autor, o objeto jurídico não é algo encontrado espontaneamente, mas construído pelo pesquisador, e não é tarefa das mais fáceis manter-se equidistante nesse universo do Direito, colocando em causa as categorias jurídicas, os instrumentos, e a forma dogmática como é produzido e ensinado o conhecimento jurídico, que inibe severamente a investigação científica e a crítica por consequência.

Warat (1987), diz que tais formas de ensino travam a possibilidade de se pensar o Direito para além do estrito termo. Atribui que ainda está sendo ensinado num ritual de “coimbrã”<sup>24</sup> e de forma “manualística”, onde as categorias jurídicas e teorias ali referidas são tidas como universais e absolutas, portanto impossibilitadas de qualquer tipo de questionamentos que provoquem a sua ortodoxia, implicando na negação de qualquer tomada

---

<sup>23</sup> Sempre que a palavra direito vier escrita com inicial maiúscula, estaremos nos referindo ao Direito reconhecido pelo Estado, isto é, normas ou ordenamento ou sistema jurídico.

<sup>24</sup> Termo utilizado em referência a forma como eram ministrados os cursos jurídicos da Faculdade de Coimbra, Portugal, onde o professor se colocava sobre um tablado para ministrar as disciplinas, cabendo aos alunos escutá-lo. A este respeito, da função predominantemente informativa do ensino do Direito, sugestionase: LOPES, José Reinaldo de Lima. Função social do ensino da ciência do direito. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, ano 18, n. 72, p. 365 – 380, out/dez. 1981.

de posição que se coloque contrária, fazendo com que todos, independentemente de sua posição, sujeitem-se a elas.

Errouths Cortiano Jr (2002) critica esse modelo de ensino jurídico, afirmando que há uma dissociação entre o discurso jurídico e a realidade, asseverando que o conhecimento jurídico tem sido transmitido de forma essencialmente dogmática, como se tudo que é apresentado fosse verdade, cabendo aos estudantes simplesmente acatar o conhecimento que lhes é transmitido, seja nas exposições de sala de aula, seja nos manuais de Direito.

Para Bourdieu (1968) nos cursos usuais os estudantes incorporam discursos e linguagens comuns, bem como formas de perceber determinados problemas e as maneiras de resolvê-los, podendo estar mais próximas do que este autor denomina como leitura dogmática do direito, o que lamentavelmente na contemporaneidade, ainda distancia consideravelmente da sociedade tais discentes. Podemos dizer, então que a superação do pensamento dogmático exige o exercício permanente de leituras críticas. A relativização da “manualização” do Direito e a possibilidade de cada um desenvolver um senso crítico e de uma maneira de pensar mais autônoma, conseguindo observar além das categorias e dispositivos legais.

Shiraishi Neto (2013) diz que a ciência jurídica abstrai-se de uma série de discussões que envolvam outras ciências. As atenções do Direito estão direcionadas ao conhecimento das normas e das regras jurídicas, e às formas de operacionalização e interpretação para dirimir o surgimento dos conflitos. Desta forma, o Direito torna-se operacional e diferente das demais ciências. O Direito produto de uma “prática social”, vem sendo reduzido e operacionalizado à interpretação e aplicação dos instrumentos normativos e das regras jurídicas, sendo ignorado o fato de que, são as ‘práticas jurídicas’ que interpretam e reinterpretem o significado das normas jurídicas.

Para Bourdieu (1989), as divergências entre as interpretações estão limitadas nesse espaço, no qual é travada uma “luta simbólica” entre os profissionais que mobilizam diferentes capitais sociais que se vinculam ao conhecimento técnico e às relações profissionais. Disso decorre a crítica aos intérpretes, que entendem que seja possível a aplicação fiel da regra. Interpretar textos jurídicos nunca é um ato solitário, pois se encontra circunscrito neste processo possibilidades de decisão.

No que se refere em interpretar normas jurídicas, optou-se por substituir o termo “operadores do direito”<sup>25</sup>, por intérpretes, juristas ou porque não hermeneutas, sendo que as três definições associam-se a primeira, como um especialista em direito jurídico, profissional que trabalha dando consultoria e emitindo pareceres jurídicos, um jurisconsulto por assim dizer, nos ensinados por Fachin (2000).

Ainda segundo Bourdieu (1989), o êxito do intérprete, está condicionado à capacidade de mobilizar os recursos disponíveis nesse espaço, sendo que o resultado desse trabalho de racionalização do Direito confere eficácia que deverá ser cumprida e acatada. Não se trata de propor um novo Direito, mas de tentar recuperar os postulados do Direito que sempre estiveram relacionados ao ideal de justiça.

Seguindo a esteira de Shiraishi Neto (2013), temos a preocupação em não sermos confundidos como meros “operadores do direito” que, “ingenuamente”, se limitam a descrever os fatos e a aplicar a Lei. Esse ato pode implicar num processo de desconhecimento, em função de uma total dissociação das situações de fato e do direito. É preciso estar atento às inquietações e transformações pelas quais têm passado o Direito na contemporaneidade. Essa forma de abordagem parte da premissa de que o Direito não é e não pode ser construído somente sob o enfoque da Lei, da Jurisprudência ou da Doutrina, mas tomando como base a própria sociedade, a partir de uma concepção do Direito também como prática social. Interpretar a ciência jurídica, significa apropriar-se de mecanismos que permitam reconhecer a vida nas organizações sociais, pautando por uma real aplicabilidade.

Uma alternativa para essa linearidade interpretativa dos juristas, é o Pluralismo Jurídico, que propõe a emancipação dessa tradicionalidade jurídica, visando construir um modelo diferenciado, motivado pela superação da vulnerabilidade social das pessoas abandonadas e desprovidas de igualdade e dignidade humana. Portanto o Pluralismo Jurídico se constitui em uma nova forma de manifestação, para além da jurisdicionalidade estatal, que em virtude da colonização hegemônica, tipicamente ocidentalizada, promove exclusão e desigualdades de todas as ordens.

Marcos Augusto Maliska (2009), demonstra que o Pluralismo Jurídico, surge historicamente no momento em que o homem deixa de ser nômade e passa a viver em grupos, tornando-se imprescindível normas reguladoras desses novos sujeitos (de direito), pois estas não conseguem ter alcance frente ao grande espaço territorial, para atender a grupos

---

<sup>25</sup> Comumente utilizado para designar os bacharéis em direito, que exercem atividade profissional relacionada ao Direito, podendo ser advogados, juízes, promotores, procuradores, docentes etc. Este significado restringe a utilização do termo.

estritamente locais, tendo em vista a grande multiplicidade de valores existentes. Ressalta-se nesse contexto a influência da igreja<sup>26</sup> e a importante contribuição do Direito Romano para o desenvolvimento das instituições jurídicas.

Raquel Z. Yrigoyen Fajardo (2011) descreve o pluralismo jurídico em meio à colonização, pouco ou quase nada preocupada com os povos, prevalecendo o ideal de Estado. Em meio à inexistência de reconhecimento do ser humano, enquanto detentor de direitos, frente ao colonizador que perpetuou a exclusão dessas pessoas, em favor das classes dominantes, e o formalismo que foi trazido agiu em detrimento dos costumes, uma vez que não se tinha a ideia e nem respeito as culturas, uma ordem hegemonicamente ocidentalizada e exclusivista:

*El pluralismo jurídico, como forma de coexistência de vários sistemas normativos dentro de um mismo espacio geopolítico, aun en su forma colonial subordinada, no era admisible para la ideología del Estado-nación. El Estado-nación monocultural, el monismo jurídico y un modelo de ciudadanía censitaria (para hombres blancos, propietarios e ilustrados) fueron la columna vertebral del horizonte del constitucionalismo liberal del siglo XIX en Latinoamérica. Un constitucionalismo importado por las elites criollas para configurar estados a su imagen y semejanza, con exclusión de los pueblos originarios, los afrodescendientes, las mujeres y las mayorías subordinadas, y con el objetivo de mantener la sujeción indígena (FAJARDO, 2011, p. 140).*

O teórico e estudioso do Direito, professor Antonio Carlos Wolkmer (2001) elaborou um profundo estudo sobre o pluralismo jurídico, estabelecendo uma nova probabilidade para o enfrentamento das necessidades sociais no âmbito dos direitos e garantias das pessoas, num universo diverso e democrático. Partindo do pressuposto que, semanticamente pluralismo jurídico adveio da expressão latina *pluralis* (multiplicidade de elementos ou formas de ação: contraponto ao uno, ao centralismo) *juridicus* que quer dizer (relacionado ao Direito, ao legal e ao jurídico).

Nas palavras de Wolkmer (2001), ainda que seu conteúdo tenha sido registrado pela escola holandesa do jurista Van Vollenhove, quem examinou o Direito Costumeiro - entendido como conjunto de normas de conduta social que gera certeza de obrigatoriedade -, dos grupos nativos na Indonésia, foi J. S. Furnivall quem, em 1939, utilizou a expressão pela

---

<sup>26</sup> A Idade Média era marcada pelo teocentrismo, teoria na qual Deus é o centro de tudo. Desta maneira, sob forte influência da igreja, no mundo medieval as pessoas preparavam-se para a vida eterna, ou seja, as pessoas não deveriam apegar-se aos bens materiais, pois a vida na terra era passageira. No âmbito jurídico, todo sistema de instituições correspondia às concepções dos senhores feudais, com o poder que exerciam sobre os camponeses subjugados. Em consonância com o Direito feudal, exercido pelos nobres proprietários, existia o Direito canônico, ligado à Igreja Católica. A doutrina Católica era dominante na Europa Ocidental Medieval. As teorias políticas desse período eram construídas sob os dogmas da Igreja (MALISKA, 2009, p. 23).

primeira vez, ao descrever, de forma específica, o pluralismo na economia de sociedades submetidas ao expansionismo europeu (WOLKMER, 2009). O pluralismo por sua amplitude conceitual pode estar ligado a inúmeras fontes ou fatores causais para explicar não só os fenômenos naturais e cosmológicos, como também a multiplicidade da extensão dos conteúdos ideológicos, dos horizontes sociais e econômicos, mas sobretudo das situações de vida e da diversidade de culturas (WOLKMER, 2009).

Para Wolkmer (2001), o pluralismo jurídico é a multiplicidade de exercícios jurídicos presentes num mesmo grau de politização, constituído por conformidades ou discordâncias, e tendo sua razão de ser nas obrigações de serem mantidas as existências dos seres humanos. Nesse sentido, é de suma importância o debate das pluralidades de fontes materiais do direito, pois não se pode mais reduzir a fonte jurídica única e exclusivamente na lei, que por sua vez, é criada pelo Estado. Teoria esta adotada por Kelsen (1998), um positivista e defensor do monismo jurídico, que advoga pela unidade de comunidades ou ordens jurídicas colocadas umas ao lado das outras, sendo impensável a dissociação e a não abrangência destas ordens, delimitando-as umas em face das outras e que constituam uma comunidade global.

O Pluralismo Jurídico é antagonicamente oposto ao monismo jurídico<sup>27</sup>, considerando que a concepção monista é baseada no poder único e exclusivo do Estado, nos padrões historicamente enraizados no direito moderno, um modelo tipicamente europeu, centralizador, elitista. O pluralismo jurídico, reconhece os novos atores sociais e sujeitos de direitos, que ao longo da história foram excluídos, frente ao poder absoluto das classes dominantes. Leciona Gregorio Morchón:

*La tesis monista, según la cual solo existiría un <<derecho>>, lo que quiere decir que solo habría un ordenamiento jurídico en el mundo, tiene su origen en La Teoría del derecho natural. Esta concepción responde en su origen a una idea armoniosa y unitaria del mundo, a una metafísica del orden cósmico. Así como la naturaleza constituye un orden organizado de acuerdo a leyes constantes, un cosmos unitario, así sucede con el mundo y con el derecho. Sólo existiría un derecho auténticamente tal, el derecho natural, el cual se manifestaría de distintas maneras por la necesidad de adaptarse a los cambios culturales característica de toda teoría iusnaturalista, pero donde quizás alcanza su expresión más elaborada es en la filosofía jurídica de la Escolástica, con su doctrina sobre la triología de leyes que Le es propia: Lex aeterna, lex naturales, lex positiva. Para el pensamiento escolástico del derecho es esencialmente uno, puesto que uno es el derecho natural, pero se manifiesta diversamente en las distintas comunidades humanas. Se compagina de esse modo la unidad del concepto y la pluralidad fenoménica o histórica (MORCHÓN, 2007, p. 36-37).*

---

<sup>27</sup> Los estados liberales del siglo XIX se configuraron bajo el principio del monismo jurídico, esto es, la existencia de un único sistema jurídico dentro de un Estado y ley general para todos los ciudadanos (FAJARDO, 2011, p. 139).

A atuação do Estado em salvaguardar e acolher a convivência de outros preceitos ou entendimentos jurídicos, sejam em normas, usos, costumes e tradições que regulamentam a vida social, não retira características primordiais do ordenamento jurídico brasileiro, como a unidade estatal, e a aplicação de lei para todos. Ao contrário, a aceitação das normas jurídicas não-estatais (pela previsão do Pluralismo na própria Constituição Federal de 1988 e em legislação promulgada como nacional – Convenção 169/OIT) tem o objetivo de fortalecer e legitimar os mecanismos de administração da justiça.

Mas para Little (1994), a opção pela palavra tradicional gera dificuldades devido à multiplicidade de significados desta, e a associação ao estagnamento histórico e ao progresso. Entretanto, essas lutas têm como foco principal, o reconhecimento da legitimidade de seus regimes de propriedade comum, e das leis consuetudinárias que os fundamentam. Almeida (1989) diz que o uso do conceito tradicional, remete ao sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas de adaptações que visam à sustentabilidade, dos variados grupos sociais da atualidade. Essa situação conduz ao reconhecimento da noção de pluralismo legal, conceito que vem sendo trabalhado tanto dentro da antropologia quanto no âmbito do direito.

Almeida (2000), ainda pontua que nesse nível, deve-se dizer que são costumes que esses povos mantêm. A partir das divergências que surgiram sobre as formas de conceituação, achou-se por bem, contemplar um conjunto de grupos sociais que defendiam seus respectivos territórios frente ao Estado, e a melhor solução seria optar por povos, em vez de grupos, comunidades, sociedades ou populações, pois esse conceito, ressalta a necessidade dos debates sobre os direitos dos povos, almejando que se transformasse num instrumento estratégico nas lutas por justiça social.

Para Little (1994), os povos tradicionais no Brasil, tem uma grande semelhança nas distintas formas de propriedade social, afastando-as da instrumentalidade do regime de propriedade baseado na dicotomia entre o privado e o público. Que se adequa perfeitamente ao postulado nesta pesquisa, já que as propriedades do Terreiro N. Sra. da Conceição, no bairro do Zumbi dos Palmares I, em Manaus, como também o terreno no ramal do Brasileirinho, não tem vinculação com a tutela do Estado. Foram adquiridos com recursos próprios como no caso do terreno do ramal, ou por meio de ocupação irregular (invasão) à época, mas que já possui uma titulação de propriedade, não pelo fato de ser um local que abriga um Terreiro de Umbanda, mas todos os outros posseiros, também tiveram esse reconhecimento patrimonial.

Neste caso, a ideia de tradicionalidade, tem mais relação com uso recente postulado por Sahlins (1997), quando diz que as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de alteridade. O senso comum que simplificou e reduziu a ideia de cultura, com um padrão linear, não existe mais, uma vez que o ser humano e a cultura estão em constante mudança, que se estende nas interações sociais. Em sua abrangência, a cultura deve ser estudada e pesquisada levando-se em consideração toda a subjetividade e interdisciplinaridade dos aspectos sociais e históricos da sociedade. Entende-se que são atitudes coletivas, contendo significados, símbolos, pertencimentos, identidades e valores. E todas essas características, também são culturalmente desenvolvidas no âmbito da religiosidade.

Ferretti (2000) fala sobre a possibilidade de se afirmar que, a influência de crenças locais, como é o caso da cosmologia indígena, do crescimento em âmbito nacional da Umbanda, e do fortalecimento da religião afro-brasileira, as cidades do norte ingressaram em uma nova fase de redefinição e reconfiguração de suas práticas religiosas, como a difusão desses cultos primariamente vindos de São Luís no Maranhão, passando por Belém do Pará, e finalmente instalando-se em Manaus no Amazonas. Logo as transformações ocorridas no espaço afro religioso de Manaus, obtiveram fortalecimento com a junção das casas (religiosas) aqui existentes.

Para poder levar o “Outro” a sério em sua alteridade, é imprescindível conhecer o melhor possível de seus costumes, sua organização, suas convicções e suas religiosidades. É na verdade uma tentativa de ouvir outras vozes, mas com um conhecimento mais de perto dessas práticas religiosas, para tanto valorizar a fala do sujeito enquanto ator social. Ferretti *et al.* (1995) deu uma especial atenção ao que ele chama de elemento sincrético religioso, entendido como qualquer prática religiosa que provém da fusão de outras. E graças ao sincretismo religioso (forçado) com o catolicismo, que as afros religiosidades chegaram ao ponto que se encontram. Estrategicamente, associaram ao calendário das festas católicas as festividades das religiões de matriz africana, fazendo equivalências das divindades africanas com os santos cultuados na Igreja Católica.

Este fenômeno tem suas maiores expressões no Brasil por uma questão histórica: a colonização e a formação do povo brasileiro. Quando pessoas negras foram trazidas para o Brasil na condição de escravizadas, trouxeram seus elementos culturais que não podiam ser mantidos no contexto da escravidão, porque o negro era expropriado de absolutamente tudo, da sua religiosidade, da sua forma de organização familiar, política e de seus territórios.

Então quando o catolicismo foi imposto a essas pessoas com a conversão, o batismo compulsório, como também o acréscimo aos seus nomes originais, ou até mudança para

algum que remetesse a cristandade, como: ‘do Livramento, do Divino Espírito Santo, da Encarnação, as Marias das Dores, do Perpétuo Socorro, Auxiliadora, do Carmo e todos os demais títulos atribuídos a Maria, como também a adoção de uma série de práticas para que o negro convivesse nessa triste condição de escravo, era preciso assimilar, adotar a cultura cristã (da época) do opressor, do colonizador escravocrata.

Nesses processos se reconhece toda miscigenação que foi feita no Brasil, o contato do negro e do indígena. Tanto as populações negras, quanto a indígena sofreram com o racismo, com a desumanidade, com a opressão, e quando elas se viram num processo de convivência, elas naturalmente produziram novos elementos culturais.

E justamente por esses fatos, que não se pode falar, nem pensar num processo de memorização estática, observa-se que a tradição não se mantém fidedignamente. Para Ferretti *et al.* (1995), o estudo de cultos afro-brasileiros mostra a existência de fenômenos como o sincretismo, e indicam com precisão o aspecto de alteridade cultural, e conseqüentemente das práticas religiosas. A memória coletiva se apresenta como tradição, como sendo um produto da memorização, resultado de múltiplas ações de cada grupo em particular. É o grupo que celebra sua revificação, e o mecanismo de conservação do grupo está intimamente associado à preservação da memória, mas não quer dizer que necessariamente esta tradição seja mantida e conservada, num caráter de imutabilidade.

E mais do que o resultado de um movimento religioso no Brasil, a Umbanda é um processo de sincretismo constante, pois esse processo é fundamentalmente inclusivo, que consegue incorporar muitas categorias, é interessante observar que a Umbanda é a religião dos desvalidos do além, os espíritos daqueles grupos que foram desfavorecidos e subalternizados nesse processo tão desigual que se construiu no Brasil. Pois ainda na fundação dessa religião os caboclos (índios), pretos-velhos (escravizados), foram os primeiros a serem rechaçados e expurgados do então “Espiritismo”.

Atualmente, após a agregação, encontra-se as populações mais recentes, ‘nordestinos como os sertanejos, os baianos, os malandros cariocas, a prostituta, a mulher separada que gosta da boemia, e excomungada da sociedade, aqui representadas pela famosa figura da pomba gira’. Sendo a Umbanda um bom exemplo de processos de sincretismo religioso que ultrapassou os limites da fé, atingindo a esfera social.

Vale ressaltar que muitos adeptos dessas religiosidades, falam em purismo nas religiões de origem africana, que é um devaneio, mas deve ser respeitado por se tratar de um ponto de vista, uma observação que estes entendem como sendo o correto. Mas esses mesmos defensores do purismo religioso, são afro descendentes, portanto brasileiros, e não africanos.

Negar o sincretismo desses cultos, é o mesmo que renegar as origens ancestrais dessas afros religiosidades.

E não é possível falar em hermenêutica, sem a devida observância a temporalidade, uma questão crucial neste estudo. Mbembe (2001) nos alerta para os perigos advindos da busca irrefletida de uma alteridade africana sem o devido reconhecimento das especificidades culturais, pois essas identidades culturais, e nesse tocante também religiosa, não podem ser abolidas, ao contrário, as diferenças teriam de serem inscritas numa ordem institucional, afim de se evitar a operacionalização a partir de uma perspectiva fundamentalmente desigual e hierarquizada. Comungamos com Ortiz (2006), quando este diz que estas construções eliminam quaisquer dúvidas acerca da falseabilidade do que é produzido. Não existindo uma única identidade, mas pluralidade de identidades, inclusive a religiosa, constituídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos.

Esse exercício hermenêutico nos permite dizer que, o Pluralismo Jurídico, por sua vez, acompanha as transformações sociais, econômicas, políticas e culturais, é aquele modelo inovador, que se insurge e visa transformar, que nas palavras de Wolkmer (2001, p. 171) seria:

[...] ao contrário da concepção unitária, homogênea e centralizadora denominada de “monismo”, a formulação teórica e doutrinária do “pluralismo” designa a existência de mais de uma realidade, de múltiplas formas de ação prática, e da diversidade de campos sociais com particularidade própria, ou seja, envolve o conjunto de fenômenos autônomos e elementos heterogêneos que não se reduzem em si.

Wolkmer (2011) propõe um pluralismo jurídico-político, do tipo emancipatório, democrático e participativo. Mas só será possível, se houver mudança no atual sistema de justiça. Pois não é pontual, o fato de pessoas estarem sendo vitimadas por crerem em algo diferente do senso comum. Dessa forma poderemos falar em Justiça num plano real, bem como de um acesso à Justiça como meio de participação efetiva, de inclusão, respeito aos direitos e garantias fundamentais desses grupos, dessas pessoas, desses seres humanos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa objetivou elencar elementos antropológicos que viessem a legitimar o Terreiro Nossa Senhora da Conceição, na pessoa de Mãe Maria do Jacaúna, a invocar o preceituado na Convenção n.º 169 da OIT sobre “Povos Indígenas e tribais em países Independentes”, de 1989. Sendo este um dos mais importantes instrumentos normativos, que estabelece, no Artigo II, que os governos têm a responsabilidade de “proteger os direitos desses povos e garantir o respeito à sua integridade” (OIT, 2011).

O direito do acesso à Justiça é de fundamental importância num país como o Brasil, marcado por grandes desigualdades e consequente exclusão social. O efetivo acesso se faz com a transposição das barreiras que impedem a população de exercerem sua cidadania, ou seja, participarem ativamente e em igualdade de condições do sistema de Justiça. É preciso que seja construída uma nova cultura do Direito e especialmente na atuação dos agentes públicos, indo desde policiais que atendem chamados em caso de conflitos, até nas respectivas delegacias que apuram crimes, desqualificando muitas denúncias, dificultando procedimentos de apuração de responsabilidades, inquéritos civis e penais, ações civis públicas privadas e coletivas, que poderiam chegar ao Poder Judiciário onde se encontram algumas iniciativas que tentam combater os preconceitos, a intolerância religiosa, o racismo religioso, a injúria racial e muitos outros delitos tipificados por toda a legislação.

Quando muito, se restringem a laudar um termo circunstanciado de ocorrência, que genericamente, tem uma severidade menor em comparação a um boletim de ocorrência. Fatos como estes, dificultam a apuração de delitos de ordem racial, na esfera religiosa e patrimonial, sem contar na honra objetiva e subjetiva dos ofendidos. Onde os algozes se sentem muito à vontade para praticar suas condutas delituosas, certos da impunidade, se põe a sapatear na legislação, desrespeitando, inobservando, descumprindo a lei, vitimando seriamente aqueles que desde sempre estiveram à margem da sociedade.

O direito do acesso à Justiça, expande-se ao Pluralismo Jurídico, no tocante a observar e interpretar as situações com um olhar mais sensível, menos positivista e primando por uma abordagem humanística, uma vez que se estamos tratando de ‘Seres Humanos’, que devem ter sua dignidade humana, não somente tolerada, mas principalmente respeitada.

As religiões de matrizes africanas no Brasil não tem e nunca tiveram a pretensão da dominação, e do proselitismo. Essas religiosidades tem em sua essência práticas cosmológicas e filosóficas, indo além dos mitos e lendas, do exotismo e da folclorização, são mais que as

cores vibrantes das roupas, a dança, os colares, as insígnias, a culinária, mas principalmente a preservação e o respeito à natureza.

A própria trajetória das religiões de matrizes africana, sempre esteve no alvo das discriminações e preconceitos, muitas vezes em razão de aproximações e distorções feitas a estas religiosidades. Não podemos esquecer que estamos falando de relações sociais, e essas relações estão estruturadas no Racismo que opera na marca, na cor da pele, e também na religiosidade, sendo um marcador identitário.

A reivindicação das organizações brasileiras para a adoção da Convenção n.º 169 da OIT, que teve uma função central nas discussões nacionais sobre o respeito dos direitos dos povos, surgindo num contexto de debates sobre autonomia territorial, para falar sobre os processos constitutivos de emancipação do colonialismo, como também da diversidade, e porque não dizer, do conflito de interesses que permeiam essas relações, sendo essencial se falar da necessidade de novas formas de se repensar e aplicar à práxis jurídica na atualidade.

Com a promulgação da Constituição Cidadã de 1988, inaugurou-se o combate ao racismo e a intolerância religiosa, contra as comunidades tradicionais de terreiro, com normatizações dispostas em boa parte do texto constitucional. A partir do artigo 215 da CF/1988, encontra-se a disposição do livre exercício a todos os cidadãos e seus direitos culturais, bem como protege as manifestações dos povos indígenas, afro-brasileiros e de outras culturas participantes do processo civilizatório nacional. O artigo 216 da CF/88, confere procedência ao explicitado no artigo 215 da mesma Constituição, dando um caráter de complementaridade quando se refere ao conjunto do patrimônio cultural brasileiro e sua proteção, preceituando os direitos indígenas, quilombolas e de outros grupos sociais formadores da sociedade brasileira que possuem modos específicos de criar, fazer, expressar e de viver.

Partiu-se da compreensão que mediante a anuência estatal, por vias do silenciamento em resolver questões que versem sobre os direitos desses povos, procuramos encontrar respaldo jurídico e antropológico em outro dispositivo, o Decreto Lei nº 6040/2007, que diz respeito diretamente aos grupos interessados, que são invisibilizados pelo Estado, mas que mediante o clamor social, vieram a ter algum protagonismo.

Somente com a edição em sede governamental do Decreto Lei 6040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), com o estabelecimento de ações e atividades de políticas públicas que deveriam ocorrer de forma integrada, coordenada e sistemática, apontando para a observação dos seguintes princípios: o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade

socioambiental étnica e cultural dos povos e comunidades tradicionais, foi formalmente reconhecida, pela primeira vez na história do País, a existência de todas as chamadas populações “tradicionais” do Brasil. Ao longo dos seis artigos do decreto, onde o governo estendeu um reconhecimento feito parcialmente, na Constituição de 1988, aos indígenas e aos quilombolas.

De acordo com a redação do referido Decreto, os povos e comunidades tradicionais são definidos como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuindo formas próprias de organização social, ocupando e usando seus territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição (BRASIL, 2007).

Com a política de reconhecimento de terreiros, esperava-se alcançar um patamar de respeito e salvaguarda, onde o Candomblé e a Umbanda, enquanto manifestações religiosas tipicamente brasileiras, crenças de matriz africana, lutam para serem reconhecidas enquanto merecedoras de direitos, com seus elementos que contribuíram para a cultura religiosa do Brasil. Espaços como o “terreiro, a roça, a casa de santo”, que servem de acolhida, aprendizado das culturas que alicerçaram essas religiosidades, e por isso devem ter uma atenção especial de proteção, dadas as discrepâncias na forma de tratamento. Mas é necessário encontrar caminhos para cobrar do Estado, a transformação dessa política, em algo real, consistente, palpável, vivenciado e efetivado.

Para Shiraishi Neto (2013), a omissão estatal gerou um “déficit de direitos” de diversos grupos sociais, inclusive aqueles relacionados as religiosidades. Onde a concretização da observância de alguns direitos, somente se deu por conta da mobilização de grupos sociais que reconhecem suas identidades e memórias coletiva para assegurar, garantir ou reivindicar Direitos. Bourdieu (1989) alerta que o Direito não tem conseguido resolver de forma satisfatória os problemas que afetam esses grupos sociais, afirmando que, as mudanças na sociedade, exigem a resolução de conflitos que surgem em determinadas épocas, e que persistem na contemporaneidade.

Uma real interpretação da história social, das origens, dos motivos da permanência desses problemas, poderia dar novos ares, ao entendimento positivista e dogmático no Direito brasileiro. Postula-se uma real valorização do “costume”, onde seu valor é medido pelos seus precedentes. Entendendo o “costume” como uma prática reiterada e constante de determinado ato, fazendo aproximações e possíveis interpretações de regramentos jurídicos, como a

Convenção n.º 169 da OIT, e o Decreto n.º 6040/2007, pois entendemos que estes dispositivos legais tem em sua essência, mecanismos que podem amparar, e contemplar diversos grupos sociais como o Terreiro Nossa Senhora da Conceição.

Mas o Direito tem uma carga de dívida com esses grupos, e além de não dispensar a devida atenção as práticas “costumeiras”, conseqüentemente se furta, ao inobservar essas características, dificultando a aproximação desses grupos sociais aos modelos dos estatutos jurídicos, reduzindo a complexidade de situações de fato experimentadas por esses grupos sociais, fazendo com que a morosidade tão presente nessas questões, se torne um fator impeditivo na busca de alcançar direitos, em processos que já são excessivamente desgastantes a esses grupos desfavorecidos.

Não raramente lançando mão do critério da racialidade, absurdamente defasado na sua cientificidade, que tem levado a instituição de verdadeiros “tribunais de pureza racial”, empenhados em valorar e julgar cada um que se apresente como pertencente ao grupo social elencado em dispositivos jurídicos. Admoestam a diversidade desses grupos no Brasil, reduzindo possíveis debates jurídicos, que versem sobre respeito a essas pessoas. Se faz necessária uma séria reflexão e reconhecimento da coexistência de várias pluralidades no mesmo Estado-nação, compondo um universo de “cidadanias múltiplas”, mas com os mesmos direitos.

No que se refere ao direito à igualdade e o respeito à diferença, que está vinculado diretamente ao princípio da dignidade da pessoa humana, necessita de posturas estatais mais condizentes com a realidade brasileira, e uma reestruturação da própria sociedade para a proteção daqueles que são diferentes em virtude de quaisquer fatores.

Mas sem a devida sensibilidade por parte dos juristas na resolução de contendas, e afim de dirimir conflitos, e hermeneuticamente reconhecer a diversidade e identidade cultural do Brasil, não será possível sermos exitosos numa empreitada dessa envergadura. Enquanto os ditames da sociedade conservadora, falaciosa, com um discurso demagogo, negacionista e racista, não tiverem uma severa mudança e quebra dos paradigmas jurídicos, infelizmente continuaremos a vivenciar os desmandos de um Estado omissivo, inerte, silencioso, e conivente com os interesses de uma esmagadora maioria que dita as normas do que deve ser ou não, aceito e ortodoxamente correto.

Desse modo acredita-se que essa discussão possa ser analisada com os olhos da sociedade de hoje. Se o Estado negar ou falsear essas participações, a sociedade provavelmente encontrará outros meios de manifestar-se politicamente, se revoltando quando necessário, e agindo enquanto estas feridas continuarem sendo abertas.

É necessário mover muita força atrativa para os tipos de Direitos, extirpando todas as espécies e qualquer tipo de preconceitos, a fim de que esses grupos sociais possam realmente, ter suas diferenças, culturalidades, e religiosidades que são historicamente construídas, preservadas, mantidas e respeitadas, com igualdade e dignidade social.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. **Cadernos do Naea**, Belém, , n.10, p. 163-96, 1989.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. Os quilombos e as novas etnias. **Revista Palmares**. 5: 163-182. Brasília: FCP, Ministério da Cultura, 2000.
- ARAÚJO, Maurício Azevedo de. 2007. **Afirmando a alteridade negra e reconhecendo direitos: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico**: repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade de Brasília, Brasília, 2007. 120 f.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana** 3 (2), p. 7-38, 1997.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Mocambo/Sergipe: negros e índios no artesanato da memória. **Tempo e Presença**, 298, p. 26-28, suplemento março/abril, 1998.
- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose**. A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AUGRAS, Monique. De Yjá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. *In*: MOURA, C. E. M. (Org.) **Meu sinal está no teu corpo**: novos escritos sobre as religiões dos Orixás, São Paulo: EDUSP, 1989, p. 14-33.
- AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza; ARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas**: Bases para uma Nova Política Indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002, p. 29-37.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Terras negras: Invisibilidade expropriadora**. Textos e debates 1 (2). Florianópolis: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, 1991, p. 7-24.
- BARTH, Fredrick. A análise da cultura nas sociedades complexas. *In*: BARTH, Fredrick. LASK, Tomke (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio: Contra Capa, 2000, p. 107-140.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no brasil** - segunda parte. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo, 1971.
- BETTI, Emilio. **Interpretacion de La Ley y de Los Actos Jurídicos**. Madrid: Editoriales de Derecho Reunidas, 1956.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda?** 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual e projeto criador. *In*: POULILLON, J. *et al.* **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 105-145.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

BRASIL. Casa Civil. **Constituição Política Do Imperio Do Brazil** (de 25 de março de 1824). Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm). Acesso em: 19 mar. 2019.

BRASIL. Casa Civil. **Código Criminal Do Imperio Do Brazil**. Lei de 16 de dezembro de 1830. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm). Acesso em: 19 mar. 2019.

BRASIL. Casa Civil. **Decreto n.º 847, de 11 de outubro de 1890**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em: 19 mar. 2019.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1998.

BRASIL. Casa Civil. **Decreto Lei n.º 4887-20/11/2003**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em: 19 mar. 2019.

BRASIL. Casa Civil. **Decreto Lei n.º 6.040 - 07/02/2007**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 19 mar. 2019.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. *In*: ISER. **Umbanda & política**. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro: ISER e Marco Zero, 1987.

CAMPELO, Marilú Márcia. **Meu nome é Exú Mirim** – Imaginário e marginalidade social na Umbanda. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? *In*: **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988, p. 109-128.

CARNEIRO, Edison. **O quilombo de Palmares**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Folclore do Brasil (pesquisas e notas)**. Rio de Janeiro/São Paulo: Fundo de Cultura, 1967.

CAVALCANTE FILHO, João Trindade. **Roteiro de Direito Constitucional**. 4ª Ed. Brasília: Gran Cursos, 2011.

CORTIANO JR., Erouths. **O discurso jurídico da propriedade e suas rupturas**: uma análise do ensino do direito de propriedade. Rio de Janeiro: Renovar, 2002, 296p.

COTINS, Márcia. **O caso da Pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina**. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1983.

DESCOLA, Philippe. Societies of Nature and the Nature of Society. *In*: KUPPER, A. (ed), **Conceptualizing Society**. London/New York: Routledge, 1992.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 2005.

DESCOLA, Philippe. **La composition des mondes**: entretiens avec Pierre Charbonnier. Paris: Flammarion, 2014, 381 p.

DESCOLA, Philippe. Constructing Natures: symbolic Ecology and social practice. *In*: Palsson, G.; Descola, P. **Nature and Society**: anthropological perspectives. London, Routledge, 1996, p.82-102.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério de Meio Ambiente, 2001.

DILTHEY, W. **Introduction to the Human Sciences**. Edited by R. A. Makkreel; F. Rodi; trad. Michael Neville. (Selected Works, v. I). New Jersey: Princeton University Press, 1989.

FACHIN, Luiz Edson. **Teoria crítica do direito civil**. Rio de Janeiro – São Paulo: Renovar, 2000. 359p.

FAJARDO, Raquel Z. Yriogoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a La descolonización. *In*: GARAVITO, César Rodríguez (Org.). **El derecho en América Latina**: um mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. 1. Ed. Buenos Aires: SigloVeintiuno, 2011.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. Conceitos Elucidativos. **Reformador**, Rio de Janeiro, ano 71, p.149, jul. 1953.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. Declaração Oficial. **Reformador**, Rio de Janeiro, ano 96, n 1.787, p. 46, fev. 1978.

FELINTO, Renata (Org.). **Culturas Africanas e Afro-Brasileiras em sala de aula**: saberes para professores, fazeres para alunos: religiosidades, musicalidade, identidade e artes visuais. Belo Horizonte, MG: FT Editora, 2012.

FERNANDES, Marcionila. **Desenvolvimento Sustentável**: Antinomias de um conceito. Belém: AUA, 2003.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Religião afro-brasileira como resposta às aflições**. Caderno de Pesquisa, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, v.4, n.1, p.87-97, jan./jun.1988.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Terra de Caboclo**. São Luís: SECMA, 1994.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Desceu na Guma**: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Sérgio F. *et al.* **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

- FIGUEIREDO, Carly Anny Barros. 2017. **São Sebastião do Arraial e do Terreiro: Territorialidades Urbanas e as Festas de Santo em Parintins (AM)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Coleção Tópicos. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GABRIEL, Chester E. **Comunicação dos Espíritos**. Umbanda, Cultos Regionais em Manaus e a Dinâmica do Transe Mediúnico. São Paulo: Ed. Loyola, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: fundamentos de hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.
- GIRARD, René. **O bode expiatório**. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- GIUMBELLI, Emerson. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”. In: SILVA, VG (Org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus. 2002. p. 183-217.
- GROSGOUEL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americano: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 59, nº. 2, 2007, p. 32-35.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Linguagem, cultura e alteridade: imagens do outro. **Cadernos de Pesquisa**, nº 107, julho/1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n107/n107a02.pdf>. Acesso em: 08 nov. 2019.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução João Baptista Machado. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- LEITE, Rogério Proença. Espaços públicos na pós-modernidade. In: FORTUNA, Carlos; LEITE, Rogério Proença (Orgs.). **Plural de cidade**: novos léxicos urbanos. Coimbra, CES: Edições Almedina, 2009, p. 187-204.
- LIMA, Gustavo da Costa. O discurso da sustentabilidade e suas implicações para a educação. **Ambiente e sociedade**. São Paulo, v.6, n.2, jul./dez. 2003.
- LITTLE, Paul E. **Espaço, memória e migração: por uma teoria de reterritorialização**. Textos de história, n. 2(4): 5-25, Brasília, 1994.
- LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico, 28(1), 251–290, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>.

- MACHADO NETO, Antônio Luís. **Dois estudos de eidética sociológica**. Bahia: Universidade Federal da Bahia, 1975.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar Editor Ltda, 2001.
- MALISKA, Marcos Augusto. **Pluralismo jurídico e direito moderno: notas para pensar a racionalidade jurídica na modernidade**. 2. Ed. Curitiba: Juruá, 2009.
- MARTINS, Cynthia Carvalho. Prefácio. *In*: IPHAN – Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. **Cartografia social das afro religiões em Belém do Pará**. Religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade. Belém, 2012.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. Sociologia e Antropologia. Volume II. São Paulo: EPU: 1974.
- MBEMBE, Achilli. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-asiáticos**. Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 173- 209, jan./jun. 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. **De Mauss a Claude Lévi-Strauss**. *In*: Os pensadores - Textos selecionados. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- MORAN, Emilio F. **The adaptive system of the Amazonian caboclo**. *In*: Man in the Amazon. C. Wagley, ed. Gainesville: University of Presses of Florida, 1974. p.136-59.
- MORCHÓN, Gregorio Robles. **Pluralismo jurídico y relaciones intersistémicas: ensayo de teoria comunicacional delderecho**. España: Aranzadi AS, 2007.
- MUNANGA, Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. 2016. **A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado**. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Direito Econômico e Socioambiental, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.
- OIT. **Convenção n.º 169** sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** 4 (1): 47-48, 1988.
- ONU. **Carta das Nações Unidas. 1945**. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/carta/>. Acesso em: 10 dez. 2019.
- ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos. 1948**. Disponível em: <https://www.portaleducacao.com.br/conteudo/artigos/direito/declaracao-universal-dos-direitos-do-homem-1948/21858>. Acesso em: 20 out. 2019.

- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda - integração de uma religião numa sociedade de classes.** Petrópolis: Editora Vozes, 1978.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional.** São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PALMER, Richard E. **Hermenêutica.** Lisboa: Edições 70, 1999.
- PARK, Robert Ezra (1967). A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). O fenômeno urbano.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 29- 72.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. Na panela da bruxa: o feminino como imagem de poder e conhecimento. **Anais... II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte – Nordeste.** Natal. Ago. 2009.
- ROSA, Laila Andressa Cavalcante. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): música, performances, representações do feminino e relações de gênero na jurema sagrada.** Tese (Doutorado em música) – Programa de Pós-graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, 2009.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. **Mana** 3 (1): 41-73 e (2): 103-150, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira.** São Paulo: Enigma, 2002, p. 58-59.
- SALLES, Vicente. **Questionamento teórico do Folclore.** Separata das Vozes. Ano 63, n. 10, outubro de 1969.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum.** Vol. 1. 4ª Ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma revolução democrática da justiça.** 2. Ed. São Paulo: Cortez, 2008a.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. **Para uma nova cultura política.** Vol.4. 2º. Ed. São Paulo: Cortez, 2008b.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988.** Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.
- SHIRAIISHI Neto, Joaquim. **O direito das minorias: passagem do invisível” real para o “visível” formal?** Manaus: UEA Edições, 2013.
- SHIRLEY, Robert Weaver. **Antropologia Jurídica.** São Paulo: Saraiva, 1987.
- SILVA, Gélvio Lacerda da. **Conscientização Espírita.** Capivari-SP: EME Editora, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Camdomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SILVA, W.W. da Matta e. **Umbanda do Brasil**. São Paulo: Livraria Freitas Bastos S.A., 1969.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. *In*: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 13- 28.

SIMMEL, Georg. A sociabilidade (exemplo de sociologia pura ou formal). *In*: **Questões fundamentais de sociologia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006, p. 59- 82.

SOARES, Ricardo Mauricio Freire. **Hermenêutica e interpretação jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2010.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. *In*: **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

TRINDADE, Diamantino Fernandes; LINHARES, Ronaldo Antonio; COSTA, Wagner Veneziani. **Os orixás na umbanda e no camdomblé**. São Paulo: Madras, 2008.

WARAT, Luis Alberto. As vozes incógnitas das verdades jurídicas. **Revista Sequência, Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, n. 14, p. 57-61, jul. 1987.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**: fundamentos de uma nova cultura do direito. 3. Ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**. *In*: **BARRETO, Vicente de Paulo. Dicionário de Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro/São Leopoldo, (RS):Renovar/UNISINOS, 2009. p. 120-137.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: os deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2002.

**ANEXOS**

**ANEXO A – TERMOS DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ****TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ**

Neste ato EU, Maria Francisca dos Santos Lopes nacionalidade Brasileira, estado civil Casada, portador (a) da Cédula de identidade RG nº 0606023-4, inscrito (a) no CPF sob nº 076.273.492-85, residente e domiciliado (a) na Av/Rua Macaúba, Zumbi I, nº 30, no município de Manaus, no Estado do Amazonas, doravante Concedente, **AUTORIZO** o uso de minha imagem e voz em todo e qualquer material dentre os quais, fotos, vídeos e documentos, para serem utilizadas na Dissertação de Mestrado e todos os demais produtos desta pesquisa, desenvolvida por NYELSEN SOARES BECKMAN, doravante pesquisador, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, para que sejam essas destinadas à divulgação ao público acadêmico ou a quem interessar. A presente autorização é concedida a título GRATUITO, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas, em todo território nacional e no exterior. O material resultante do desenvolvimento desta pesquisa poderá ser apresentado em relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação áudio-visual da mesma, em livros acadêmicos e periódicos científicos, em artigos publicados em anais de encontros científicos, nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, SEM FINS COMERCIAIS, fazendo-se constar os devidos créditos.

O pesquisador fica autorizado a manusear livremente a edição do material coletado a saber: fotos, filmagens, entrevistas, documentos, fazendo as adaptações pertinentes a pesquisa acadêmica, afim de produzir material de cunho ou caráter institucional, objetivando a finalidade supracitada.

Manaus, 26 de Outubro de 2020

Maria Francisca dos Santos Lopes  
Assinatura do Concedente

**TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ**

Neste ato EU, Marcileia da Silva Carvalho, nacionalidade Brasileira, estado civil Solteira, portador (a) da Cédula de identidade RG nº 1594319-4, inscrito (a) no CPF sob nº 688.805.882-49, residente e domiciliado (a) na Av/Rua Raiz de Davi, com Coquear de Mãe, nº 256, no município de Manaus, no Estado do Amazonas, doravante Concedente, **AUTORIZO** o uso de minha imagem e voz em todo e qualquer material dentre os quais, fotos, vídeos e documentos, para serem utilizadas na Dissertação de Mestrado e todos os demais produtos desta pesquisa, desenvolvida por NYELSEN SOARES BECKMAN, doravante pesquisador, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, para que sejam essas destinadas à divulgação ao público acadêmico ou a quem interessar. A presente autorização é concedida a título GRATUITO, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas, em todo território nacional e no exterior. O material resultante do desenvolvimento desta pesquisa poderá ser apresentado em relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação áudio-visual da mesma, em livros acadêmicos e periódicos científicos, em artigos publicados em anais de encontros científicos, nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, SEM FINS COMERCIAIS, fazendo-se constar os devidos créditos.

O pesquisador fica autorizado a manusear livremente a edição do material coletado a saber: fotos, filmagens, entrevistas, documentos, fazendo as adaptações pertinentes a pesquisa acadêmica, afim de produzir material de cunho ou caráter institucional, objetivando a finalidade supracitada.

Manaus, 14 de Outubro de 20 20

Marcileia da Silva Carvalho.  
Assinatura do Concedente

## TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Neste ato EU, João Pereira da Silva, nacionalidade Brasileira estado civil Viúvo, portador (a) da Cédula de identidade RG nº 0218785-0 inscrito (a) no CPF sob nº 034834302-44, residente e domiciliado (a) na Av/Rua Açata nº 85 N. Floresta, nº 85, no município de Manaus, no Estado do Amazonas, doravante Concedente, **AUTORIZO** o uso de minha imagem e voz em todo e qualquer material dentre os quais, fotos, vídeos e documentos, para serem utilizadas na Dissertação de Mestrado e todos os demais produtos desta pesquisa, desenvolvida por NYELSEN SOARES BECKMAN, doravante pesquisador, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, para que sejam essas destinadas à divulgação ao público acadêmico ou a quem interessar. A presente autorização é concedida a título GRATUITO, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas, em todo território nacional e no exterior. O material resultante do desenvolvimento desta pesquisa poderá ser apresentado em relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação áudio-visual da mesma, em livros acadêmicos e periódicos científicos, em artigos publicados em anais de encontros científicos, nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, SEM FINS COMERCIAIS, fazendo-se constar os devidos créditos.

O pesquisador fica autorizado a manusear livremente a edição do material coletado a saber: fotos, filmagens, entrevistas, documentos, fazendo as adaptações pertinentes a pesquisa acadêmica, afim de produzir material de cunho ou caráter institucional, objetivando a finalidade supracitada.

Manaus, 05 de Novembro de 20 20

  
Assinatura do Concedente

**TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ**

Neste ato EU, Cintia dos Santos Lopes, nacionalidade Brasileira, estado civil Solteira, portador (a) da Cédula de identidade RG nº 1859834-0, inscrito (a) no CPF sob nº 816.441.242-20, residente e domiciliado (a) na Av/Rua Macaíba, Zumbi I, nº 30, no município de Manaus, no Estado do Amazonas, doravante Concedente, **AUTORIZO** o uso de minha imagem e voz em todo e qualquer material dentre os quais, fotos, vídeos e documentos, para serem utilizadas na Dissertação de Mestrado e todos os demais produtos desta pesquisa, desenvolvida por NYELSEN SOARES BECKMAN, doravante pesquisador, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, para que sejam essas destinadas à divulgação ao público acadêmico ou a quem interessar. A presente autorização é concedida a título GRATUITO, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas, em todo território nacional e no exterior. O material resultante do desenvolvimento desta pesquisa poderá ser apresentado em relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação áudio-visual da mesma, em livros acadêmicos e periódicos científicos, em artigos publicados em anais de encontros científicos, nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, SEM FINS COMERCIAIS, fazendo-se constar os devidos créditos.

O pesquisador fica autorizado a manusear livremente a edição do material coletado a saber: fotos, filmagens, entrevistas, documentos, fazendo as adaptações pertinentes a pesquisa acadêmica, afim de produzir material de cunho ou caráter institucional, objetivando a finalidade supracitada.

Manaus, 26 de Outubro de 2020.

Cintia dos Santos Lopes  
Assinatura do Concedente

**TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ**

Neste ato EU, Jose Maria da Silva Dias, nacionalidade Brasileiro, estado civil Solteiro, portador (a) da Cédula de identidade RG nº 0762502-2, inscrito (a) no CPF sob nº 313600092-72, residente e domiciliado (a) na Av/Rua Macaiuba, Zumbi 1, nº 49, no município de Manaus no Estado do Amazonas, doravante Concedente, **AUTORIZO** o uso de minha imagem e voz em todo e qualquer material dentre os quais, fotos, vídeos e documentos, para serem utilizadas na Dissertação de Mestrado e todos os demais produtos desta pesquisa, desenvolvida por NYELSEN SOARES BECKMAN, doravante pesquisador, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, para que sejam essas destinadas à divulgação ao público acadêmico ou a quem interessar. A presente autorização é concedida a título GRATUITO, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas, em todo território nacional e no exterior. O material resultante do desenvolvimento desta pesquisa poderá ser apresentado em relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação áudio-visual da mesma, em livros acadêmicos e periódicos científicos, em artigos publicados em anais de encontros científicos, nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, SEM FINS COMERCIAIS, fazendo-se constar os devidos créditos.

O pesquisador fica autorizado a manusear livremente a edição do material coletado a saber: fotos, filmagens, entrevistas, documentos, fazendo as adaptações pertinentes a pesquisa acadêmica, afim de produzir material de cunho ou caráter institucional, objetivando a finalidade supracitada.

Manaus, 26 de Outubro de 2020

Jose Maria da Silva Dias  
Assinatura do Concedente