Ñanduty
ISSN:2317-8590

"O sagrado está na natureza, fonte de energia que nos religa com tudo e todos": fraturar o antropoceno, ressignificar o fim do *aiyê*

Yuri Tomaz dos Santos (PPGAnt/UFGD e CAPES[1])
Luciana De Assiz Garcia (PPGAnt/UFGD[2])

Resumo: Os debates que consubstancializam o antropoceno, como esse espaço-tempo de aniquilação do que tanto já tem sido as trincheiras da vida, tem sido cada vez mais emergente na contemporaneidade, sobretudo a partir dos anos 2000. Ao nosso juízo, as crises que nos atravessam se assentam como convites aos des-re-pensamentos e des-re-tessiturras dos *modus* de como se deu, se dá e tem sido a relação, produção e agenciamento entre sociedade-natureza – aqui com repelência primordial de uma concepção dicotômica dessas esferas. Dando outros contornos ao que tanto tem sido as produções e reproduções sobre o debate em tela, este artigo intenta reificar o estabelecimento dos liames entre antropoceno, cosmologia, cosmogonia, ontologia e modos de ressignificação dos (des)usos do espaço, buscando, por meio de um estudo de caso isolado, extasiar o centramento da cosmovisão afroreligiosa e outros saberes epistemológicos, em que os povos de santo nos permite acessar, de modo singular, uma cosmoecologia e uma ecopedagogia magnificente, cuja relação se dá entre *iku* (morte) e *igbsi aye* (vida) do *aiyê* (mundo, terra) e o que consideramos, a partir do acesso aos relatos e práticas, uma "desobsessão" da lógica capitalista, tecnicista, consumista e extrativista que fagocita as cosmosensações e as vidas humanas, não-humanas e mais-que-humanas.
Palavras-chave: Antropoceno; Ilê Aiyê de Oxóssi; Umbanda; Cosmoecologia;

Abstract: The debates that substantiate the Anthropocene, as this space-time of annihilation of what has already been the trenches of life, have been increasingly emerging in contemporary times, especially since the 2000. In our opinion, the crises that cross us are invitations to unthink and unthink the modus of how the relationship between society and nature was, is, and has been – here with the primary repelling of a dichotomous conception of these spheres. Giving other contours to what has been so much the productions and reproductions about the debate in question, this article intends to reify the establishment of the links between the Anthropocene, cosmology, cosmogony, ontology, and ways of re-signifying the (dis)uses of space, seeking, by means of an isolated case study, to extasionate the centering of the Afro-religious cosmovision and other epistemological knowledges, in which the saint people allow us to access, in a unique way, a cosmoecology and a magnificent ecopedagogy, whose relation is between *iku* (death) and *igbsi aye* (life) of *aiyê* (world, earth) and what we consider, from the access to the reports and practices, a "disobsession" of the capitalist, technicist, consumerist and extractivist logic that phagocits the cosmosensations and the lives human, non-human and more-than-human.
Keywords: Anthropocene; Ilê Aiyê de Oxóssi; Umbanda; Cosmoecology;

[1] yuri.tomaz90@gmail.com
[2] cambalim1@hotmail.com

Ñanduty
ISSN:2317-8590

A flecha atirei (Oxóssi)
Onde caiu, bradei (Ogum)
O céu relampeou (Xangô)

A chuva vai chegar (Iansã)
Meu corpo foi ao chão (Exu)
Na palha 'pra' curar (Obaluaiyê)
Lavei a alma e então (Oxalá)
Me refiz na lama, vi pedra rolar (Nanã)
Dancei com a correnteza (Oxum)
Me deixei pro mar (Iemanjá)

Cantar e dançar pra saudar
O tempo que virá
Que foi, que está
Tocar 'pra' marcar
O rito de passá
O rito de passá

(Rito de Passá, Mc Tha, adaptação nossa).

Vestir o cosmos, desnudar o antropoceno, guerrear no *Humaitá*

Diálogos contemporâneos acerca do Antropoceno têm sido cada vez mais matizado pelas Ciências Humanas e Sociais, com nuances que variam desde uma perspectiva preocupada com o debate acerca da dimensão ecológica, cosmológica, cosmogônicas e (des)arranjos socioculturais quanto ao *modus* pelo qual o tecnicismo tem agudizado implicações desajustadas dessas esferas, cuja artesanias de sociabilidades são fagocitadas pela égide capitalista, na qual a dicotomia natureza *versus* sociedade ainda se assenta na modernidade como uma das principais razões pela(s) crise(s) ecológica(s) vivenciada(s) (Amadeo; Solórzano, 2022), bem como da impossibilidade de uma condição de vida justa, humanizada, ética e compromissada politicamente com o bem-viver (Acosta, 2016) como filosofia que transborda as nuances do que compreendemos como vida, a partir de uma auto evidência biologicista.

Nos liames dessas despotências, parece-nos, ao nosso juízo, que essa discussão, emergida sobretudo a partir da difusão do termo 'antropoceno' nos anos 2000 – mas já em construção desde os anos 90 (Artaxo, 2014) – , tem nuances esgarçadas não apenas nas Ciências Naturais, mas também nos campos das Humanidades considerando, ao nosso juízo, distinção

ilógica que tende a fomentar essencialismos e dicotomias, como se a dissociabilidade entre as partes, quais sejam, humanos, não-humanos, mais-que-humanos, cultura e natureza, com destaque para as duas últimas como as reflexões críticas ao campo da antropologia, sobretudo por aquilo que os antropólogos/as da chamada Antropologia Clássica buscaram tanto adoçar quanto recalcar, fossem possíveis de serem sustentadas. Não obstante, dante (e diante) dessa reflexão, que já situa esse artigo como uma reflexão que diz de uma análise a partir da ótica antropológica, consideramos que ao tratar do antropoceno a partir da dimensão religiosa, há dois conceitos fundantes da antropologia que não podem nos escapar, quais sejam: campo e cultura. Ambos, inerentes ao nosso contento, acabam por desenhar e fraturar um enredo no qual as bifurcações, ou segmentos rizomáticos *deleuze-guattarianos*, nos colocam em contato com realidades e experiências vividas, em que o *lócus* é uma grande biblioteca a ser consumida, em que em nosso caso riscamos o chão, encruzilhamos olhares como pessoas êmicas e o campo (este que será posto em tela adiante) é a nossa cultura, localizada e situada, isto é, muitas das vezes campo e cultura não serão meras expressões que são caras à antropologia, mas diz de um "lugar" (não necessariamente físico, por isso aspas obrigatórias) e de uma constituição e *ethos* de vida.

À guisa de encadeamentos, é estimada não apenas acenação de que 'antropoceno' é um termo polissêmico, como também de sua implicação distópica[3] do tempo presente, cooptado pela lógica moderna-capitalista. Perder isso de vista pode ser fatalista a depender do *lócus*, uma vez que esse estudo-registro é situado em uma Era, em um ano, em um contexto, que ainda nos permite sermos sujeitos-corpos tentados a produzir ciência, que é produzir política. O ano é 2023 e nos desdobramos sobre a Era Cenozóica – Era esta em que tantos autores/as têm definido como plantationoceno, capitaloceno ou antropoceno, a exemplo do antropológica norte-americana Donna Haraway.

[3] Consideramos necessário escarrar que o antropoceno não se reduz a uma complexa preocupação de uma Era presente e que nos convida a refletir sobre o futuro a ser (des)construído. Atenuamos, propositalmente, esse cenário não apenas como utopia ideal, mas esse enredo de opressão, privação e caos que já é vivenciado pelas comunidades indígenas, em que o garimpo ilegal, a retirada de nativos/as de seus territórios para a construção de barragens e rodovias para escoar produtos agroTÓXICOS, a destruição de recursos naturais utilizados pelos grupos de terreiros, que prezam por esses recursos como, cosmologicamente, actantes e ligados à manutenção religiosa e, portanto, da vida, não é uma realidade paralela ou distante. Essa implicação é atual e a distopia é no aqui-agora.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Na perspectiva de Haraway (2015), o antropoceno marca descontinuidades futuras daquilo que é o presente. Adjacente às ambições designadas pelo neoliberalismo e consumismo, o antropoceno tem sido des-re-pensado[4] como factualidade marcada por alterações climáticas, geológicas, ambientais, suscitam preocupações exponenciais quanto ao nível de interferências "nos processos críticos do planeta" (Artaxo, 2014: 15), ao passo que, para outros/as, este movimento factual se inscreve em um regime de historicidade que alterou a escala geológica (Lopes; Junior, 2020) e tantas outras definições possíveis, o que nos faz refletir que este é um termo polisssêmico – ainda que majoritariamente enunciado a partir da relação da temporalidade atual em termos climáticos, ambientais e geológicos.

Esquivando-nos da aspiração de nos esgotarmos em qualquer uma dessas definições, considerando, sobretudo, que ao largo do tempo foi se construindo uma discursividade acerca do conceito (Cavalcanti, 2021), fato é que as ações antrópicas têm se mostrado preocupantes, em tempos em que a pós-modernidade, a tecnociência e as irresponsabilidades humanas desenham um possível fim, não tão distante, que atendem a interesses e conveniências políticas e econômicas, influenciando não só nas redes de sociabialidades, relações geopolíticas, no próprio cur(t)so da vida e no croqui de outras histórias do mundo, em que o monólito se altera e novos mundos podem ser rasurados e reinventados. Consideramos que as "ideias para adiar o fim do mundo", como acenado pelo ambientalista Ailton Krenak (2019), são abstrações, quando o ambientalista nos acena para o afastamento dos indivíduos para com a terra como organismo. A alegoria nos parece sarcástica e irônica, a contento de que a propositura de Krenak segue nessa mesma posição, considerando que adiamento do fim do mundo é, na verdade, experienciar o aqui e o agora, numa temporalidade marcada por uma derrocada de (i)materialidades, distopias, nas quais as relações entre naturezas-culturas (Latour, 2019) se dissolvem. Distopias sim porque a opressão, totalitarismo e sustos são continuidades que aplicam força motriz à dominação e relação vertical 'entre' indivíduos de determinados grupos sobre o *ilê aiyê*, e não 'em' (relação), ou 'com', em movimento de sinergia mútua.

[4] Tomamos essa expressão de empréstimo das repetições (orais) da pesquisadorx e educadorx Simone Becker (UFGD/CNPq).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Em contexto antropológico, há uma nuançada inter-relação e associação com o debate antropofágico com as cosmologias, cosmogonias e formas de reivindicar os (des)usos do espaço a partir da cultura. Nesse sentido, as distintas cosmopercepções (Oyěwùmí, 2021) religiosas e espirituais se assentam como importantes construtos para a promoção de uma possível ressignificação desses (des)usos e o convite para que a natureza seja vista como parte do todo e que, como nos acenam Amadeo e Solórzano (2022), nós, indivíduos-coletivos, nos percebamos como parte da natureza, como esse organismo vivo que não está dissociado das (inter)ações humanas. Logicamente que não são todas as religiões ou grupos culturais que concebem a natureza como esse elemento oxigenado, vivo e que responde às sensações a ela aplicada/implicada. Para povos ancestrais como os indígenas, ribeirinhos, quilombolas, quebradores de coco, moradores de fundo de pasto e comunidades de terreiros, por exemplo, a relação com os recursos naturais é imprescindível para sustentarem-se e localizarem-se como sujeitos no mundo, haja vista a dependência dos rios, matas, terra, ar, chuva e todos os recursos naturais não apenas para a subsistência, mas pelo menos para este último – as comunidades de terreiros, foco do trabalho em tela, com destaque para a umbanda –,se assenta sobre suas possibilidades de ressignificação do *ethos* umbandista, sustentação da vida (*igbesi aye*) e do *ara* (corpo), que transcendem a perspectiva ocidental destes dois conceitos e que estão para além, reafirmamos, dos debates biologicistas. Vida e corpo em cosmologia e cosmogonia umbandista – tanto quanto em quaisquer outras religiões de matriz africana – perpassa por valores e crenças de que "sem natureza, não tem axé" (Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi, entrevista via *Google Meet*, 17 fev. de 2023), como ver-se-á abaixo a partir de relatos de adeptos/as.

Isso posto, nota-se uma congruência entre espiritualismo, natureza, cosmologia, cosmogonia, os (des)usos do espaço e o *aiyê* (terra, mundo) como significante caro às comunidades de santo e a fruição emergente e imediata desse debate à luz do antropoceno. Assim, este artigo busca refletir o antropoceno a partir de experiências religiosas de umbandistas, com base em enunciações e experiências localizadas (Haraway, 1995), possibilidades de ressignificação quanto aos (des)usos do espaço a *ethos* umbandista, que permeia o Ilê Aiyê de Oxóssi, terreiro de umbanda localizado no interior de Minas Gerais, em perspectiva renovada. Acreditamos que os saberes dos/das adeptos, além de serem

Ñanduty
ISSN:2317-8590

epistemologicamente caros, corroboram para uma desmistificação sobre o que sê umbandista e para a construção do conhecimento que tem encontrado, exponencialmente na agenda das humanidades, outros possíveis, outros des-re-pensares no samba-enredo que dançamos nessa abstração antropo-cênica, no qual agudizar esse debate a partir do marcador religião nos convida à percepção da religião como discurso sígnico capaz de nos oferecer construtos sobre análises socioambientais, isto é, utilizamos a religião como estrato de análise social, que subjaz a própria rede de sociabilidade, considerando que religião e sociedade não são disparidades que subtraem-se. Contudo, convite segue na direção de poder visualizar a religião como instituição capaz de nos revelar aspectos que transbordam as nuances da auto evidência e estagnação de um mero *religare*, mas vê-la como possibilidade de explicação, influência, análise, contradições, desmantelamentos...crises, preocupações em torno do bem-viver...como veremos – sobretudo a partir desses dois últimos – no jogo social da experiência religiosa e modos de ser umbandista e os efeitos socioambientais sobre tal ontologia.

Para além desta breve apresentação, o trabalho em tela está dividido em quatro partes. A seguir, abordaremos, sinteticamente, como se deu as encruzilhadas metodológicos para a construção desse possível. No segundo momento, des-re-pensamos na perspectiva ecológica e sustentável da umbanda como dimensões que são da ordem da cosmologia e cosmogonia, tornando oxítona esse panorama junto e com os/as interlocutores/as. Na terceira parte, dedicamo-nos à reflexividade do Ilê Aiyê de Oxóssi como estudo de caso, a partir das enunciações desses/as sujeitos/as. E por fim, tentamos traçar algumas considerações inconclusivas, reiterando a indissociabilidade entre religiosidades mágicas e antropoceno, bem como possibilidades de culto e uso ao *aiyê*, sem promover sua morte.

Um *ijexá* 'lá' e 'cá' – o *online* e *offline* como aditivos

As tessituras imbricadas neste artigo iniciam em novembro de 2022, dada a apresentação de ambas as pessoas autoras no *I Congresso Conflitos Socioambientais: A questão socioambiental nos 200 anos do Brasil*. As discussões suscitadas no evento supramencionado, nos levaram a questionamentos e tensionamentos que nos atravessaram enquanto pesquisador/a e umbandista. Na ocasião, a fala do conferencista Carlos Frederico (PUC – PR) quanto à ideia

Ñanduty
ISSN:2317-8590

de território, pertencimento e natureza e as enfermidades que tendem a se assentar na modernidade, em que se vê a natureza como um problema social e político que carecem de discussões emergentes em torno da indiferença da sociedade hegemônica com as (cosmo) ontologias, nos produziram uma série de fraturas individuais e coletivas, em que nos perguntamos: "Enquanto umbandistas, enquanto pessoas alocadas no que se chama indiscriminadamente de 'povos tradicionais', qual consciência ecológica estamos buscando? Como purificar o *ethos* umbandista e ressignificar o imaginário social sobre a religião e o uso dos espaços, e implicar todas essas bricolagens, nos debates assiduamente em voga, sobre o antropoceno enquanto ferramenta analítica?"

Partindo da decisão de realizar a análise de um estudo de caso único, elencamos o Ilê Aiyê de Oxóssi, terreiro situado em Viçosa, cidade localizada na Zona da Mata Mineira, à 224 Km da capital (Belo Horizonte), como *lócus* potente para o desenvolvimento de observações participantes e coleta de dados. Alguns destaques, ao nosso juízo, são importantes, a fim de que o/a leitor/a se localize quanto da produção. Ambas as pessoas autoras residem, atualmente, em Mato Grosso do Sul, mais especificamente em Dourados e Naviraí, ambas localizadas ao sul do estado, sendo as pessoas autoras naturais de cidades do estado de Minas Gerais. Aproveitando a estadia de fim de ano, um(e) des autores[5] aproveitou o ensejo para coletar dados em campo, com observações diretas e implicadas, uma vez que é membre do terreiro supramencionado – o que facilitou as interações e a construção (harmônica) dos diálogos.

A distância que separa Dourados, município onde os estudantes estão vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt/UFGD[6]), de Viçosa é de 1.629 Km. Mesmo com alguns dados coletados e observações participantes, optamos por construir um formulário para que interlocutores/as pudessem "oficializar" sua participação voluntária nesta pesquisa e outros contatos virtuais para sanação de quaisquer dúvidas. Nesse sentido, por meio

[5] A primeira autoria desse trabalho se reconhece, ontologicamente, a partir de modos de estar e sentir o mundo/entorno, como pessoa não-binária, ou seja, não se limita ao binarismo dimórfico de gênero. Contudo, sobre advertência de que o uso da letra 'e' no final de algumas palavras possa ser antidemocrático quanto à compreensão, sobretudo de pessoas com Transtorno de Espectro Autista (TEA) ou outros condicionamentos que impeçam a compreensão do uso dos termos, acenamos que a substituição por 'o' ou 'a' fica a critério de quem por esse *ebó* epistemológico flanar.

[6] Universidade Federal da Grande Dourados, localizada em Dourados, ao sul do estado de Mato Grosso do Sul.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

dos contatos virtuais vê-se que a distância geofísica ou as placas limítrofes de estados não foram uma barreira impeditiva.

Figura 1 – Distância entre o município de Viçosa à Dourados



Fonte: Elaborado pelos autores (2023).

Aquilo que foi possível ser anotado em caderno de campo entre setembro e dezembro de 2022, foi feito com muita fidelidade não apenas à observação, mas ao que e médium-pesquisador(e) já tinha como conhecimento em seus longos anos no terreiro. Não queremos dizer com isso que o presente artigo é a costura de uma autoetnografia com uma etnografia e – embora de tempo curto e reduzido – e coleta de dados virtuais.

Logicamente que poderia ser, haja vista a impossibilidade de separação entre a condição de native do *lócus* e pesquisador(e). Mas nosso interesse é muito mais o de esgarçar possibilidades, revistando conhecimentos já advertidos pele médium-pesquisador(e), em vez de exaurir as/os participantes com questões já sabidas pelas autorias, isto é, decidimos por economizar o extrativismo das interlocuções, descrever e refletir sobre e com as enunciações

Ñanduty
ISSN:2317-8590

quando necessário forem e resgatar conhecimentos individuais de médium-pesquisador(e)-autor(e) e das anotações em caderno de campo. Não buscamos aqui fomentar um ideário positivista da ciência, com longas citações de excertos de trechos de entrevistas e formulários, com vista à busca por legitimidade da ideia de autoridade e representatividade, chancelando um campo verdadeiramente existente. As citações têm valor discursivo em que o seu registro vai em direção em conseguir demonstrar uma narrativa muito autoral de cada adepto/a e nos acenam que mesmo experienciando um "mundo comum", que é do terreiro de umbanda, as leituras sobre determinados aspectos são distintas, o que faz do ambiente plural em termos de distintas sensações cosmopercebidas, à la Oyèwúmi (2021).

Quanto à dimensão do presencial e virtual, reverberados no *online* e *offline*, consideramos esta como uma caracterização de multi situacionalidade da pesquisa. O panorama apresentado pelas etnografias multissituadas, emergidas a partir da perspectiva teórico-reflexiva na antropologia a partir dos anos 80, nos possibilita fraturar o *lócus*, ressignificar possibilidades, des-essencializar a etnografia como o "estar lá", não reduzir os possíveis entre o *online* e *offline* como um antropologia de gabinete e explorar uma série de possibilidades – e impossibilidades, quando discutimos sobre os domínios do *online* e suas dificuldades para com alguns marcadores sociais da diferença dos/as colaboradores/as, a exemplo de classe, geração, escolaridade e deficiência. Com efeito, as difusões do espaço-tempo (Marcus, 1995) que a multi situacionalidade etnográfica permite é o que nos tira das armadilhas reducionistas e nos aproximam por mediações tecnológicas.

Oito são as interlocuções que corroboraram com este escrito; considerando o exposto já supradescrito, entre as oito colaborações, soma-se a experiência vivida de um(e) des autores, que se coloca no texto como um(e) native do *lócus*, sendo efetivamente entrevistados/as sete colaboradores/as. Não fazemos isso de maneira acrítica. Só acreditamos que não dá para destituir o sujeito de seus repertórios e fazer segregações convenientes, entre pesquisadores e religiosos, se é exatamente a partir dessas duas posições que traçamos este presente.

Quanto ao formulário de interação, o compartilhamento se deu via grupo *WhatsApp*, reiterando o que já havia sido sinalizado aos/às interlocutores/as sobre suas respectivas participações nessa produção desde o fim do ano de 2022, com autorização da dirigente espiritual do Ilê Aiyê de Oxóssi, Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi. As colaborações se deram

por vontade livre e voluntária, bem como as disposições para os diálogos virtuais via *Google Meet*. A ponte direta com os/as interlocutoras/es foi feita pele autore membre do Ilê, bem como a análise e reflexão dos dados coletados. Quanto a atuação da outra pessoa autora, a contribuição nesse escrito se dá como figura que estabelece um olhar crítico sobre o debate ecológico e sustentável – e por que não do antropoceno? –, considerando sua experiência e trajetória em trabalhos implicados diretamente com esses debates de Direito Ambiental, sendo uma das organizadoras do Congresso supradito no início desta seção.

Arreando o capangueiro da jurema[7] – a simbiose entre o antropoceno e a ecologia umbandista

Como relacionar as emergências e desastres envoltos do debate do antropoceno e que, portanto, nos convidam à des-re-pensar em nossas atitudes acerca dos ideários capitalistas e tecnicistas com a dimensão cosmológica, cosmogônica, ecológica e sustentável em contexto de umbanda? Ora, em primeiro lugar é preciso dizer que estamos tratando de uma religião mágica, quiçá afrodiaspórica, e que a morte do *aiyê* torna a prática e os cultos insustentáveis, ou seja, a oralidade precisa ser reivindicada no imaginário social não como uma simples abstração ou fetichismos anímicos. O que queremos dizer é que Orixá é pulsão de vida e potência, pelo menos até enquanto existirem os rios, mares, matas, cachoeiras, pedreiras e a chuva ainda poderem fazer fortificar e frutificar os grãos que comemos, isto é, falar de antropoceno do ponto de vista religioso é também dizer sobre aquilo que chega até as nossas mesas e que tem valores nutricionais que não se esgotam na fisiologia, mas também nas implicações do alimento como valor nutritivo de *òrí* (cabeça) e *ara* (corpo). O estabelecimento dessa relação, nada ao acaso a cá, é um convite para que possamos compreender que tratar de ecologia e sustentabilidade em contexto de umbanda (e de religiões de matriz africana de modo geral), perpassa por discussões

[7] A partir do uso dessa frase, aludimos a um dos pontos de caboclos/as chamado "Arreia Capangueiro do Jurema". O ponto faz referência à força dos/as caboclos/as e os/as convidam a preparar seus *ofás* (arco e flecha) para os trabalhos espirituais. Jurema – para além de ser um nome de uma cabocla com diversas falanges atuantes em sua linha – é uma das cidades astrais, ou aldeia astral, onde moram entidades e guias, que geralmente se apresentam como caboclos/as e capangueiros/as (compradores de diamantes diretamente dos garimpeiros) nos terreiros de umbandas, atuando na sapiência da cura, fartura, desobsessão e no conhecimento de ervas medicinais. A alusão é um convite para que nos preparemos e estejamos abertos/as a nos permitir alimentar do ebó epistemológico que é feito na tração entre antropoceno e umbanda como inerentes.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

que chega até o *ageum* (comida) e aos grãos e cereais que são postos em nosso *òrí* (cabeça) nos rituais de consagrações ou em iniciações, como nos candomblés.

Há uma pedagogia e aquilo que chamamos de educação de terreiros própria da relação dos/as adeptos/as da umbanda com a natureza, pois é nela que se encontra depositada as ervas e a seiva para o fortalecimento do corpo espiritual, da própria "sacralização" e divinização de tudo que é visto e ouvido como paisagem autóctone ou que sofreram poucas alterações e mínimas expansões – de que tanto exige a modernidade, reverberados em ações de alargamento de cidades, abertura de clareiras em florestas a partir da derrubada de árvores para a construção de rodovias, destruição de nascentes etc. E para compreender os (des)usos do meio ambiente e a conservação da natureza por meio das religiões (Amadeo; Solórzano, 2022), entrelaçando religião e ciência – essa dicotomia aqui é propositalmente irônica, como se as disparidades em contexto antropológico não se deslocassem ou tivessem razão imanente de existir – , faz-se necessário que aprofundemos nesse debate, a fim de que melhor possamos coadunar, ou pelo menos tornar a tônica mais aguda, com o que buscamos refletir como pergunta no início desta seção.

Honestamente, acreditamos ser quase desnecessário o resgate sobre as condições de silenciamentos e deslegitimação dos conhecimentos que as comunidades de santo têm acerca da pedagogia ecológica, cosmológica e cosmogônica que ronda as religiões de matriz africana, ao passo que, estamos advertidos ainda, enquanto praticantes da umbanda, que também não nos cabe uma defesa generalizada desse grupo (comunidades de santo), em que nos inserimos, como se estes (ou nós!) também não compactuassem(os) com a morte do *aiyê* e as práticas insustentáveis, atravessadas pelo estratagema capitalista, consumista e que desenha a trama antropo-cênica, de um fim inadiável do *ilê aiyê* (mundo, casa). Por esse motivo, trazer à luz desses sujeitos o debate ecopedagógico (Halal, 2009), a educação ambiental (Cartor, 2019) e das relações entre o antropoceno e as ecologias espirituais (Amadeo; Solórzano, 2022) é extremamente eficaz. Caso contrário, estaríamos omitindo práticas insustentáveis realizadas por este grupo e os vendo como cânones das espiritualidades magísticas e míticas.

No geral, não há como, ao nosso juízo, debater o que tanto nos propomos sem que façamos algumas dessas acenações. Que a globalização e os avanços dela provenientes promoveram certo deslocamento da visualização da cultura, economia e educação (Halal,

Ñanduty
ISSN:2317-8590

2009), como organismos simbióticos e interdependentes, é sabido. A corrida pelo acúmulo de riquezas e pela superexploração do *aiyê* (terra), sustentadas por uma égide neoliberal, mecanicista e ciborguiriana, no contexto ocidental, nos convida a des-re-pensar o antropoceno como uma produção e gestação humana conveniente àqueles que monopolizam e governam o controle das vidas e dos corpos (Foucault, 1987), conjecturados em interesses desmesurados pelo Estado (que lucram com a venda de agrotóxicos, venda de insumos letais e autorizam mortes e desumanizações do *alter*), das empresas (que são isentas de impostos e estão chanceladas a fomentarem o *superávit* a qualquer custo) e todos os atores envolvidos e preocupados com o desenvolvimento, com as exportações e com a produção de soja. No Brasil, um gado, nos últimos anos, valeu mais que vidas humanas. Resistentes e (re)existentes, estão os Kaiowá-Guarani, os Yanomamis e outras tantas etnias para nos rememorar.

É aí que a ecopedagogia entra como categoria que

> [...] tece críticas à supremacia neoliberal que assume as relações na sociedade contemporânea, caracterizada pelo surgimento de fronteiras econômicas e financeiras, estimulada pelo livre comércio, gerando desempregos, aprofundamento das diferenças entre classes sociais, perda de poder e de autonomia estatal e nacional, além dos distanciamentos dos sujeitos do processo de tomada de decisão (Halal, 2009: 91-92).

Deveras, não há interesse do estado em estabelecer uma relação harmônica e a governança como um modelo empírico de rede de coparticipação e colaboração, a partir dos *stakeholders*[8]. Todavia, ecopedagogicamente é possível que esse extrativismo seja retificado, a partir da busca por uma consciência expandida e modos harmônicos de interação com o planeta (Halal, 2009). Para a autoria, as ontologias devem ser consideradas, a partir dos modos de ser, estar, sentir e pensar o mundo, haja vista que as discussões sobre a ecopedagogia é atravessada pelo debate educacional (freireano), em que *pathos* e *ethos* se inserem como esferas sócio cósmicas, levando em consideração algumas preconizações, cartilhas e acordos de teóricos sobre o debate (Cf. Halal, 2009).

[8] Pessoas, empresas, organizações e partes interessadas.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Quanto a isso, estamos a concordar com Castor (2019) quando o autor nos acena que na perspectiva das comunidades de santo, ou pelo menos para alguns, a fim de que não generalizemos e caiamos nos universalismos fatais, que estes fraturam a cristalização de um conhecimento que parece auto evidente e que há uma lógica dominante e hegemônica sobre os conhecimentos. Nesse sentido, cabe às comunidades de santo des-re-pensar os usos e desusos do espaço, perceber a orixalidade[9] como um conjunto de relações simbióticas e rizomáticas e tensionar os saberes, o "tradicional"[10] e se adaptarem às emergências e crises que nos convocam a metamorfosear.

Em tempos de ainda podermos denunciar as mazelas legadas pelo governo genocida que ascende no Brasil em 2018, é imprescindível a menção à forma como o agronegócio, com repetições inclusas e propositais, sobre a matriz de inteligibilidade que se assenta na era capitalista, tecnicista e desastrosa, se expandiu com autorização e legitimação do Estado, em que as secas de nascentes, descampado e cortinas de fumaça, a liberação recorde de agrotóxicos na gestão de Jair Bolsonaro (Azevedo, 2021), entre outros infortúnios, como foi muito bem explanada numa cronologia feita pela Associação Nacional de Servidores de Meio Ambiente sobre as ações de desmonte quanto ao meio ambiente promovida pelo desgoverno até o ano de 2020 (Cf. Ascema, 2020), eram cenas concomitantemente – de total desconstrução da proteção dos direitos historicamente conquistados, sobretudo ambientais, e afronta aos ditames constitucionais – assistidas não apenas na tela da TV, mas a olho nu, ao nosso lado.

Se o antropoceno, como era factual, não engloba esse debate, que se estende às mortes de indígenas em detrimento do garimpo ilegal, a ambição pela posse capitalista e materialista

[9] Orixalidade neste trabalho é compreendida em concomitância com a concepção de Castor (2019), em que, a partir da noção de Deleuze sobre Corpos sem Órgãos (CsO), conseguimos esgarçar a noção de corpo complexo, que se constitui ontologicamente como uma cartografia rizomática de múltiplos sentidos, efeitos, afetos e a instituição de pessoa, sujeito, que a cosmologia e cosmogonia umbandista implica sobre ser, estar, experienciar e sentir, a partir das sensações oriundas das cosmpoercepções.

[10] Utilizamos a expressão tradicional entre aspas a fim de demarcar um certo incômodo quando se trata das comunidades de santo/terreiros. O termo tradicional, ao nosso juízo, implica numa relação dada e pré-estabelecida que não se reordena com o tempo, o que seria impossível de ser des-re-pensado entre adeptos/as de umbandas, em que cada terreiros funciona de modo muito peculiar e os contratos sociais não são monolíticos, em que a própria constituição de corpo-sujeito se altera com os ritos de passagem, o que nos convida a refletir do tradicionalismo como condição quase que imutável, original e sincrônico. Dante ao exposto, acrescentamos que o tempo todo utilizamos a ideia de "comunidade de santo", por considerar que "povos de santo" nos acena para ideia de harmonia e universalismo entre coletivos que são compostos por diversas subjetividades, como se a ordem das coisas não fosse consolidada pela égide de ausência de hierarquias, poderes e diferenças nos territórios sagrados.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

de invadir territórios onde vivem aldeados e as diversas balas que crivam os corpos abjetos, talvez esteja na hora de ampliarmos o debate para as formas como se dá o entorno e o enredo do que estamos compreendendo como desastre e crise, ou seja, há uma crise humanitária que se assenta no contexto brasileiro enquanto pauta-se que o agro é tech, é pop (e que mata!).

A relação que isso tudo tem a ver com a orixalidade é bem explícita: não há axé sem natureza e não há natureza sem a teia de sociabilidades humanas, não-humanas e mais-que-humanos que habita o cosmo. Não há uma hierarquia entre natureza e sociedade, ou 'homem' e natureza; são fusões que se interconectam e formam um organismo único. As mortes latentes e reais, da fauna e flora que se desintegram aos poucos, e dos humanos que se desoxigenam por desautorização do "outro" capitalista, tecnicista, é grave, está em voga e o risco fatalista que se corre é não compreender a destituição das vidas – humanas ou não – como resultado disso que acordamos ser o antropoceno.

Nesse ínterim, a pulsão de morte que tanto buscamos aqui acenar se inscreve como um convite a des-re-pensar que por mais que a morte seja um elemento com a qual umbandistas têm costume de lidar, como algo "natural", não pode(ria) ou deve(ria) ser recíproco, para os/as adeptos/as, a "naturalização" da morte dos humanos quando esta é causada por uma liminaridade, inscrita nos códigos de ganância capitalista, necessidade de *superávit*, irresponsabilidades e banalidade ecopedagógica, dos mais-que-humanos, que são as matas (Oxóssi) os rios e cachoeiras (Oxum), as pedreiras (Xangô), os mares (Iemanjá), as chuvas (Iansã), a terra (Obaluaiyê) e todos os elementos possíveis, reverberados também na condição sobre-humana em espíritos encantados e Orixás que habitam e são esses espaços com os quais, nós umbandistas, fazemos contatos e comunhões.

As cosmosensações – para utilizar o conceito pensado pela teórica Katiuscia Ribeiro ao falar das filosofias africanas e das cosmovisões – , a magia, a cura, o milagre, reverência e revelação (Amadeo; Solórzano, 2022) se inscrevem nesses elementos e nesse contato íntimo e do deixar-se ser afetado, no mesmo sentido de permissão e contato acenado por Jeanne Favret-Saada (1990), quando do campo etnográfico, por meio das possibilidades de conexões e comunicações a partir dos rituais e ritos que são feitos nesses territórios sagrados, que chamamos de "pontos de força".

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Humanos e não-humanos, geralmente esgarçados em nomenclaturas como não-humanos, mais-que-humanos, outros-que-humanos, mais-do-que-humanos etc. (Haraway, 2015; Velden; Silveira, 2021; Tsing, 2021), tendem a conceber a relação simbiótica entre indivíduos, paisagens, animais, espíritos que habitam os territórios sagrados e tudo o que compõe o entorno desses espaços, seja consciente/anímico ou não, mas que produz interagência no espaço (Velden; Silveira, 2021) e delineiam isso que tendemos a figurar como "organismo", um genitivo entre tudo e todos/as. Isso é um chamamento à des-re-pensar os processos de ontologia da natureza, como forma de ser, estar, sentir e habitar o mundo como possibilidade de existência a partir das implicações a ela aferida e suas respectivas afetações e respostas, isto é, como potência e pulsão, a natureza produz agenciamentos.

Todavia, essa dimensão ontológica para os afro-religiosos não se restringe a uma dimensão de abstração, mas de concretude (Kosby, 2021), fenomenologicamente palpável, materialmente existente e que exerce e produz persuasão sobre a vida dos/as adeptos/as. O que queremos dizer com isso é que essa "natureza" não é nada restringida ao puramente "natural", indiferente e recalcado; essa natureza é sacralizada, divinizada, desnaturalizada como natural/comum, uma vez que ela produz e é produto de agência. A umbanda como religião que faz culto aos elementos da natureza, ou seja, a própria natureza é personificada, elevada à apoteose e ganha centralidade nos axés, tende – pelo menos na concepção de alguns/mas adeptos – a interpretar essa lógica do cuidado com a ecologia espiritual a partir da educação de terreiros como oxigenação, quiçá vida, dos próprios Orixás. O *aiyê* é anímico e uma quartinha que não pode deixar secar[11]. O *ilê aiyê* possui alma e o culto à natureza, como o culto ao próprio corpo, de onde transcendentem as ervas, a seiva vegetal, o obi e o orobô que nos fazem párias de um cosmo e nos religa à ancestralidade, é necessário que seja lido como aquilo que nos instituisujeitos-vivos, como vida vivível e umbigos que nos fazem batuques, de um '*religare'* ao *juremá*, *humaitá*, *òrún*…nas giras que deixamos girar.

[11] Fazemos alusão da natureza com a quartinha para tornar ainda mais oxítona a exemplificação do quão caro os recursos naturais são para as comunidades de terreiros. A quartinha é o elo do/a adepto/a com seus/suas ancestrais e o descuido com ela reverte-se no entendimento de descuido com os próprios Orixás pessoais, em que o *obi* e o *orobô* são frutos sagrados que representam essa conexão direta e é canal de transmissão de comunicação.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Desse modo, ao nos questionarmos em que medida estamos auxiliando a balançar o antropoceno que parimos, talvez seja um caminho para que a fístula que produzimos sobre o todo o nosso entorno consiga nos causar alguma sensibilidade com aqueles/as que sofrem sempre com as chuvas e deslizamentos no Norte de São Paulo, os terremotos/maremotos/vendavais mundiais, o contínuo garimpo ilegal, usos indiscriminados de agrotóxicos que causam adoecimentos diversos , o problema do *fast fashion* em Ghana, as secas dos canais de cursos d'água em Veneza, os acontecimentos de resíduos oriundos de outros continentes chegados às ilhas Polinésias e Indonésias, o
trabalho escravizado indígena e negro por exploradores/as de bens para exportação, o genocídio dos kaiowás-guaranis na luta pela ocupação e retomada de terras (já vermelhas) no sul do MS, e não só, por grileiros e fazendeiros – autorizados pelo estado, a partir do policiamento, para a contínua usurpação ilegal de terras para o plantio e mortes por intoxicações e armas (de qualquer tipo).

Cuspimos e escarramos alguns exemplos a fim não apenas sensibilizar. Estamos dizendo de factualidades enunciadas nos meios de comunicação entre 2022 e 2023, ou seja, é tudo muito recente, gesta de nossa acriticidade e ignorância de um estado/Era antropocêntrico(a) afônico(a). Não há direito ambiental, Protocolo de *Kyoto* ou Agenda 2030, e respectivos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) que devolvam o eco/grito à produção consciente da morte de humanos, outros-que-não-humanos e mais-que-humanos se não houver crítica e sensibilidade naquilo que atravessa tudo e todos/as, na medida em que estamos passíveis de ou banalizar a realidade ou sermos alvos, nos próximos anos, de virarmos números nos necrotérios por uma série de questões que o antropoceno implica e que ensejamos ter demonstrado como.

Possibilidades de ressignificações do *ethé* umbandista-ecológico a partir do Ilê Aiyê de Oxóssi

Selecionado para a reflexão e des-re-pensação, sobre o que tanto pode ser a ressignificação de um *ethos* que paira no imaginário social sobre o que sê a umbanda e, suas ínfimas relações com a decapitação da natureza, tomamos o Ilê Aiyê de Oxóssi ,do terreiro em

Ñanduty
ISSN:2317-8590

tela, não configura nenhum ônus ou *status* ao espaço a partir dessa produção, no sentido de uma escolha para colocá-lo em cena pública a partir da trivialidade de delimitação por uma das autorias. A escolha deste território sagrado, também não foi uma escolha a esmo, haja vista sua predileção conforme o conhecimento previamente sabido de formas de (des)usar os espaços e de ressignificação do *ethos* (entendido aqui como costumes e práticas daquelas/as que compõem o coletivo) umbandista e a subversão de uma lógica extrativista e desmanteladora dos recursos naturais.

O Ilê Aiyê de Oxóssi é composto por um público majoritariamente universitário, ou com ensino superior, e sua localização é no centro da cidade, o que facilita o acesso dos/as assistidos e médiuns. Quanto à localização, a cá abrimos um parêntese. Viçosa é uma cidade universitária, fundada em 30 de setembro de 1871, com estimativa de cerca de 79.910 mil habitantes, de acordo com o censo de 2021 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sem contabilizar o público universitário, que se deslocam ao largo do ano, em função da saída e entrada de estudantes. Cartograficamente, residem no centro os nativos da cidade, estabelecimentos comerciais e, em número expressivo, estudantes universitários. Além disso, há algumas igrejas católicas e evangélicas que também auxiliam na composição dessa (quase) descrição (antropologicamente) urbana. O Ilê Aiyê de Oxóssi é o único terreiro localizado no que os/as viçosenses demarcam como sendo o centro da cidade. Obviamente, que para outros nativos, o centro não se restringe a esta perspectiva limítrofe, porque cada grupo faz de seus 'pedaços'[12] os seus próprios centros.

Até o ano de 2020, o Ilê Aiyê de Oxóssi era localizado dentro da Universidade Federal de Viçosa (UFV), por fazer parte de uma ação extensionista do dexosigenado Centro de Referência e Pesquisa da Cultura Afro-Brasileira, e por lá esteve mantido por 14 anos – o que, inclusive, fazia, e ainda faz, com que circule uma compreensão de que o terreiro é elitista, exclusivamente para pessoas com ensino superior e com poder aquisitivo. Todo esse panorama do que tanto é o Ilê Aiyê de Oxóssi é importante para que possamos compreender o que estamos chamando atenção desde o título como *ethos*, isto é, há um suposto imaginário erigido sobre a umbanda como sendo uma religião única e exclusivamente de

[12] A noção de 'pedaço' vai de encontro à ideia de Guilherme Magnani (1996) quando o autor define os espaços como redes interativas de sociabilidades.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

pessoas negras, sem poder aquisitivo, sem escolaridades e alocados em regiões periféricas da cidade.

O marcador escolaridade é super potente para que seja acionado, uma vez que o debate ecológico, sustentável e antropocênico tem uma maior receptividade no entorno de quem tem esse capital discursivo e crítico, pois são des-re-pensados com uma demanda levada pelos próprios médiuns, sobretudo daqueles do campo das agrárias e biológicas, e oriundos da imersão dos estudos feitos pela dirigente Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi. O terreiro se alinha ao que o Pai Norberto Peixoto, um dos maiores teosofistas e referência em Umbanda no país, tanto chama atenção em suas obras e cursos abertos, disponibilizados no *YouTube*. É nessa corrida para a pergunta que Pai Norberto tanto nos suscita que o Ilê Aiyê de Oxóssi, numa perspectiva da renovação e ressignificação dos ritos, rituais e desapropriação do *aiyê,* que entra o *lócus* escolhido como possibilidade de resposta à pergunta, qual seja, "qual consciência ecológica estamos buscando?".

Cercado por uma área verde, e com uma vista (também verde) para a UFV, o terreiro é rodeado por árvores, plantas e ervas que compõem o cenário cosmológico e cosmogônico do 'pedaço'. Ao tratarmos de pedaço, estamos dizendo tanto da dimensão física e concreta do *Ilê*, quanto de sua extensão em sentido cósmico e mítico, pois ali habitam, visitam e circulam seres mais-que-humanos e não-humanos, ou seja, é uma bricolagem de vidas, animadas e inanimadas que constituem a organicidade do *lócus*, que é multissituado, considerando que ele não se reduz a um local físico, mas é um elo fidedigno de mediação entre *òrún* (céu) e *aiyê* (terra).





Ñanduty
ISSN:2317-8590

Na foto à esquerda, vê-se o ângulo do terraço do Ilê Aiyê de Oxóssi, em que a área verde, da Universidade Federal de Viçosa (ao fundo) compõem o cenário paisagístico do raio de bens naturais e pontos de força que rodeiam o Ilê. Nessa visão privilegiada da beleza da UFV (com suas lagoas, trilhas e áreas de proteção), o entorno é composto por animais que circulam nesse raio. À direita, algumas árvores, que dão de frente para a entrada/saída do Ilê, também desenham sua cartografia. **Foto:** Gabriela Lopes.

Quanto às possibilidades de ressignificação do imaginário social sobre as práticas que tendem a expropriar o meio e devasta-lo, ao nosso juízo o terreiro em voga nos parece subverter isso com muita maestria, na qual a alimentação, produção e pactuação com a lógica antropocênica é tensionada e "desobssediada". Vários são os exemplos dos feitos do *Ilê*, em que o debate sobre a promoção de uma harmonia e a execução do que aqui acordamos em chamar de um saber-fazer umbandista, a partir da educação/pedagogia do terreiro em tela, são discutidos em coletivo, nos grupos de estudos semanais, e levados à cabo na prática, dentro ou fora do terreiro, pois considera-se que “ser umbandista” é comungar a relação com a orixalidade e ter posicionalidades coerentes como tal em qualquer outro ‘pedaço’.

Nos grupos de estudos, médiuns, pré-médiuns e alunos/as são levados a refletir sobre suas buscas e conquistas ecológicas enquanto umbandistas e em que medida estão sendo cooptados pela lógica capitalista de consumos excessivos, exploração dos recursos oferecidos pelos espaços de modo acrítico e o modo de produção, confecção e descarte das materialidades/apanágios que engendram os ritos e rituais da religião, como descarte de materiais de louças, velas, materiais plásticos etc. O debate, que não é só monólogo entre a dirigente do espaço e a reflexão em torno dos materiais didáticos, é rotativo e tem uma dinâmica de compartilhamento de experiências daqueles/as que já flanaram por outros terreiros e das profusas opiniões formadas sobre o rol de pautas.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Registro 1 – Reunião de grupo de estudos semanais no Ilê Aiyê de Oxóssi



Médiuns e novos/as alunos/as do Ilê Aiyê de Oxóssi em reunião de grupo de estudos na sede. Compõem a foto a Sra. Zeladora Jaqueline de Oxóssi, Eliene Maia, Gabriela Lopes, Leandra Bráz, Maria Eduarda Lage, Cristina Silva, Roque Xavier, Beatriz Souza e Guacyra Moreira. Na ocasião, muitos/as médiuns e alunos/as não puderam estar presentes. **Fonte:** Arquivo pessoal (2022).

Dentre os inúmeros motivos que nos levaram a tomar o Ilê Aiyê de Oxóssi como estudo de caso isolado, estão as práticas que consideramos serem potencialmente idôneas, cujas agências se alinham não apenas com os fundamentos afroteológicos da umbanda, mas com as possibilidade de adiamento de um fim (Krenak, 2019), à fratura dessa tal "modelagem planetária" (Tsing, 2021: 178) e a conversação dos Sítios Sagrados (Verschuuren, 2010) – cuja categoria estamos a contento, por concernir às áreas de culto para algumas comunidades, tal qual é, repetições propositais inclusas, os rios, matas, cachoeiras, pedreiras, mares etc.

As práticas de reprocessamento são as mais comuns no terreiro, prospectadas no 1) reaproveitamento/coleta de água de chuva para a realização dos banhos de axé (distribuídos tanto para membros do Ilê e gratuitamente para a assistência nos dias de giras abertas); 2) solicitação para que a assistência leve sua própria garrafa pet e sacola para armazenamento dos banhos, a fim de mitigar o acúmulo de materiais plásticos no terreiro; 3) uso das ervas maceradas (esfregadas), e com a seiva vegetal já extraídas (o que chamamos de axé), para a adubagem das ervas; 4) uso dos *padês* e *ebós* (comidas postas no assentamento de Exu ou dispostas aos Orixás, para que o axé dos cereais e das bebidas retornem como força vital e

Ñanduty
ISSN:2317-8590

proteção ao espaço e à corrente mediúnica ou mesmo o médium em seus rituais privados) como compostagem para adubação das ervas que são plantadas e cultivadas no próprio terreiro; 5) secagem de folhas podadas dos pés das ervas (guiné, manjericão, alfazema, alecrim, arruda, abre caminho, aroeira etc.) para defumação, como ritual que compõe os ritos da umbanda, para além de outras formas de reaproveitamento.

Registros 2 – Realização do despacho dos ebós e processo de compostagem e adubação





Ñanduty
ISSN:2317-8590





Nas fotos acima, a Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi realiza o despacho (descarte) dos ebós (comidas oferendadas aos Orixás) em um balde. Em seguida, esse material é enterrado em uma cavação de 3 metros no quintal do Ilê e coberto com folhas de bananeira para que a compostagem seja utilizada como matéria orgânica nas ervas, ou seja, não há uma sustentação da égide consumista de comprar adubos, na possibilidade de fazê-los. **Foto:** Gabriela Lopes (2023).

Registros 3 – Processo de secagem das ervas para defumação





Ñanduty
ISSN:2317-8590





A defumação é um ritual obrigatório na umbanda. As folhas secas que caem dos galhos, as flores litúrgicas postas no gongá nas sessões já em processo de secagem e a partir do processo de poda, são postas ao sol para secarem. Quando secas, são usadas para incensar e defumar o ambiente físico e as pessoas que adentram o solo sagrado. Na imagem, a demonstração de que, mesmo após de secas, as ervas têm um valor mítico e cosmológico nos rituais é a tônica de que os elementos da natureza não são pormenorizados e seguem sendo sagrados.
Foto: Gabriela Lopes (2023).

Compreender a relação entre ecologia, sustentabilidade, religião e antropoceno adverte uma nuance que se assenta nas relações de cosmosensações e o elo existente e incontestável entre corpo material e imaterial, fé/crença e a perspectiva da crise ambiental/planetária. Não é possível, ao nosso juízo, que umbandistas, que cultuam os Orixás, "que são representantes míticos de cada elemento da natureza" (Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi, entrevista via *Google Meet*, 17 fev. 2023), fomente uma lógica hegemônica do colapso ambiental que se assenta em um momento glocal de neoliberalismo, engendrado pela governamentalidade de uma economia (enferma!) que segue para uma corrida de capitalização desenfreada. Capitanear a economia violando as dimensões anímicas e míticas, produzindo mortes factuais e simbólicas, é o ônus do antropoceno.

Quanto à definição do antropoceno como a atual Era vivenciada pelos humanos, não-humanos, mais-que-humanos e o espaço-tempo histórico contemporâneo, percebemos que o

Ñanduty
ISSN:2317-8590

conhecimento dos/as interlocutores/as era restrito, tanto para aqueles/as que não têm ensino superior como para aqueles que o têm, ou seja, vemos, de modo muito evidente, como o conhecimento obtido acerca do debate em torno de aspectos ecológicos e sustentáveis não foram acessados por esse grupo a partir de um *link* existente com o antropoceno. A propósito, faz-se necessário explicitar ainda que o conhecimento sobre ecologia e sustentabilidade não se restringe como possibilidade de acesso apenas no ensino superior, haja vista que três interlocutores têm um conhecimento incontestes, oriundos dos estudos aprofundados no Ilê Aiyê de Oxóssi e com o material didático afroteológico, que tende formar a todos/as como ecologicamente conscientes, ou seja, não é apenas a academia que produz esses saberes auto evidentes, mas os *ebós* epistemológicos que esses grupos produzem a partir dos conhecimentos provenientes da oralidade, e da compreensão dos recursos naturais como sujeitos-actantes, é um movimento que nos atina para aquilo que a cá buscamos refletir como essa compreensão da religião como possibilidade de explicação ou inversão do antropoceno, e vice-versa e as mitigações de crises por vias alternativas e ancoradas na cosmologia.

Dos sete participantes, cinco responderam não saber o significado da expressão "antropoceno". Uma das interlocutoras, professora universitária, deu uma resposta que tende a alcançar o que a literatura tem acenando. Segundo a Profa. e médium do Ilê Aiyê de Oxóssi, o antropoceno é "a Era na qual o homem é totalmente responsável por todos os impactos causados ao meio ambiente, sobretudo a partir de momentos históricos como a Revolução Industrial e o avanço da tecnologia" (Júnia Marise, entrevista via *Google Meet*, 13 fev. de 2023). Essa concepção vai exatamente ao encontro de Danoswki e Viveiros de Castro (2014) ao enunciarem o antropoceno como expressão que se assenta, ontologicamente, como um *modus* de existência e agência em um período no qual início e fim são incógnitos, ainda a saber. Segundo os autores

> Seu advento, de futuro-que-acabou e cronotropia paradoxal, recebeu o "nosso" nome de Antropoceno, designação proposta por Paul Crutzen e Eugene Stoermer para o que eles entendem como ser a nova época geológica que se seguiu no
> Holoceno, a qual teria se iniciado com a Revolução Industrial e se intensificado após a Segunda Guerra (Danoswki e Viveiros de Castro, 2014: 15).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Faz-se saber que a interlocutora Júnia Marise é doutora em geografia e atualmente flana, como Professora Associada I, no Departamento de Economia Doméstica da UFV, ministrando aulas no curso de Serviço Social. Essas informações não são nada a esmo ou despretensiosas. O que queremos chamar atenção aqui é para o marcador escolaridade, considerando que a formação da interlocutora permitiu, e permite, um conhecimento esgarçado sobre o que é o antropoceno, o que amplia as difusões de conhecimento e cruzamento de campos interdisciplinares dentro do Ilê Aiyê de Oxóssi. Ademais, a interlocutora tem como interesse, e produções já publicadas acerca de, em debates que permeiam conflitos ambientais, reforma agrária, políticas públicas, e enfrentamento à fome e a pobreza, ou seja, discussões totalmente alinhadas ao debate recalcado pelo capitalismo, extrativismo e consequentemente, circundados pelas agendas em que o antropoceno se desdobra.

Quanto ao eixo ecologia e sustentabilidade, alinhada ao debate cosmológico da umbanda, os interlocutores relacionam os conceitos como a) modo de manutenção da natureza, com equilíbrio de todos os envolvidos; b) complexo composto por seres animados e inanimados; c) preservação e manutenção do meio ambiente para as gerações futuras, a partir de um cuidado com os recursos naturais na atualidade; d) preservação da fauna e flora e modos de reparação dos desastres causados a esses organismos; e e) preservação sincrônica e aditiva dos Orixás, ponto de força e umbanda. Desse modo, vemos que a cosmoecologia (Kosby, 2021), em que se reivindica um equilíbrio entre seres mais-que-humanos e humanos, é indissociável e inconteste na compreensão dos/as interlocutores/as.

Isso fica ainda mais nítido quando questionados como engendram o elo entre natureza, compreendida como o conjunto de absolutamente tudo que alicerça esse organismo chamado *aiyê* (terra, mundo) e a orixalidade. Para tanto, optamos por colocar na íntegra as falas de cada interlocutor/a. A partir da pergunta “Na sua concepção, qual a ligação da natureza com a orixalidade?”, aprecia-se

> Orixá é vida interligada à natureza, parte ciente e onisciente da Divina criação (Júnia Marise, entrevista via *Google Meet,* 13 fev. de 2023).
>
> Tudo, porque o Orixá é a força da natureza. Sem natureza não tem como cultuar o Orixá (Gabriela Lopes, entrevista via *Google Meet*, 15 fev. de 2023).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> A importância da natureza é fundamental, porque como os Orixás são representantes míticos de cada elemento da natureza, o Orixá está relacionado a tudo isso (Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi, entrevista via *Google Meet*, 17 fev. de 2023).

> Entendemos que os Orixás são as próprias forças da natureza, que se manifestam dos mais variados aspectos. E nós, como energias partes integrantes deste grande cosmos que vivemos, somos regidos por tais forças (Resposta em conjunta do casal Cristina Xavier e Roque Xavier, redação em formulário de interação, 28 fev. de 2023).

> Entendo que o Orixá é a própria natureza, em seus vários aspectos. Por exemplo, Oxum é a cachoeira e Ela não simplesmente "mora lá"; Ela é aquilo (Beatriz Souza, entrevista via *Google Meet*, 01 mar. de 2023).

> Acredito que a natureza, em um todo, é certificação da vida nesse plano terreno. Cachoeiras, matas, pedreiras, alagados, planícies, rios, mares etc., são pontos de força, "os cinco elementos", os quais cultivamos os Orixás e onde também podemos realizar encontros e realizar oferendas aos mesmos. Esse é o meu entendimento, que tem total ligação e firmamento para nós umbandistas (Olbirayr Souza, entrevista via *Google Meet*, 24 fev. de 2023).

Com efeito, a fabricação e produção de um saber-ebó epistemológico não certificado como sendo científico, como tanto está sendo exposto entre a relação entre a orixalidade e a natureza – aspectos não abordados nas limitações dos muros acadêmicos, que tendem a suscitar ciência e religião como esferas díspares – , nos levam à moção de uma fratura que os povos de santo fazem como reivindicação dos espaços sagrados como áreas vivas e que respondem às implicações a elas, tanto quando um Corpo com Órgãos, que responde ao estupro, violação e extrativização de suas partes. Com a natureza, não poderia e não pode ser diferente. Afinal, quais saberes os terreiros têm para serem cooptados pelas lógicas científico-acadêmicas?

Ontologicamente, o ser, estar, experimentar e sentir no mundo tem deixado de ser por aquilo que tanto Guatarri (1997) nos acena sobre reinvenção de modos de ser e as redes de sociabilidades imbricadas com a manutenção e a produção de uma relação do sujeito com o corpo, quando discute sobre as ecosofias sociais, e do que Danoswki e Viveiros de Castro (2014) chamam de mundo-de-um-sujeito – o que contempla totalmente a forma cosmológica e cosmogônica de como as comunidades de santo se sentem pertencentes a este mundo e aos outros mundos existentes, real e sobrenatural, sem que seja numa lógica dicotômica, mas aditivas – , e passado cada vez mais a ser atravessado pela fagocitose do que arriscarmos a

Ñanduty
ISSN:2317-8590

dilatar como sujeito-corpo-pessoa[13] pelo capitalismo, pelos corpos fabricados e que se fazem agência para serem produtivos, como nos acena Foucault (1987) sobre as relações de força de trabalho e utilidade produtiva do corpo, a partir das tecnologias políticas (aplicadas ao) do corpo.

Aprender a (des)usar o espaço foi um processo que demandou estudos aprofundados da Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi e reflexão das práticas adotadas. Ela afirma que não poder ter "parado no tempo desde mil novecentos e bolinha" (Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi, caderno de campo) e sustentado as mesmas práticas outrora aprendidas como sua iniciadora nos anos 90, uma vez que essa estagnação e falta de interesse em modificar os modos de pensar, carece se despir da ignorância e que as entidades auxiliam a descortinar e orientar novas formas de instituir o que compreendemos como um *ethos* umbandista. "Em fundamento, não se mexe", sempre diz ela, "mas algumas práticas precisam ser repensadas, porque sem natureza, não tem axé".

Há que se pensar nos desastres ambientais e nos contextos de crise causadas pelo antropoceno com muito acuro quando se trata de religiões de matriz africana. Isso porque alguns terreiros, ilês, barracões, casas e quaisquer outros nomes que se dê, ainda mantêm o discurso de tradicionalidade, justificando as práticas antiecológicas como uma conveniência e o desejo de permanecer, ainda no Terceiro Milênio, marcado pela mediunidade consciente ou semiconsciente, no contexto umbandista, e com intervenção das entidades e guias para a ressignificação das práticas no contexto afroreligioso, com
uma tradição, qual seja, a de colocar *padês* nas encruzilhadas e deixar alguidares e garrafas de vidro no espaço público; realizar sessões nas matas, rios, mares e cachoeiras, deixando poluentes plásticos, vidros, cetins, espalhados pelos pontos de força; fazer entregas de espelhos, barcos e alfazemas nos mares, destruindo a vida marinha que ali habita e tantas outras idiossincrasias e paradoxos do culto a Orixá. Vociferamos: Que tradicionalidade é essa? Como

[13] Na expectação de fissurar a lógica binária de sujeito e corpo, como se ambos fossem dissociáveis, movemos o conceito de sujeito0-corpo conforme as ideias de Merleau-Ponty (1996), a partir da subjetivação do corpo, em que a relação entre fisiologia e psicologia instituem e concebem o corpo-sujeito. Quanto à noção de Pessoa, com P maiúsculo, embebedamo-nos do conceito de Márcio Goldman (1984), ao discutir a relação cosmológica da constituição de Pessoa e personalidade a partir da relação (de possessão) com os Orixás.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

des-re-pensar esse *ethos* que fomenta o imaginário social de que as religiões de matriz africana são essas que depredam e ceifam vidas (humanas, não-humanas e mais-que-humanas)?

Nesse sentido, o Ilê Aiyê de Oxóssi consegue convocar o seu corpo mediúnico e simpatizantes-frequentadores/as a um modus responsivo, maduro e ético. Como exemplo, que inclusive pode ser incorporado por outros terreiros, para além dos já ilustrados, quando ocorre sessões nos pontos de força supramencionados, os *padês* são entregues em folhas de bananeiras ou mamonas, as bebidas postas em cuias de coco ou coité e todo o lixo é recolhido ao final, pelos/as médiuns. Não há nenhuma poluição visual ou ecológica, considerando que tudo se tornará matéria orgânica para a própria natureza no processo de entrega e deixada desses elementos ali no território sagrado.

Os/As médiuns são instruídos/as a despacharem (fazer o descarte) as ervas maceradas, após a obtenção da seiva vegetal, que o axé das ervas, nas próprias raízes de plantas de onde foram retiradas, já que são poderosos adubos orgânicos. A seguir, tem-se um exemplo da colheita de ervas, do processo de maceração (retirada do sumo, da seiva vegetal, do axé) e descarte.

Registros 4 – Processo de colheita, maceração e descarte das ervas





Ñanduty
ISSN:2317-8590





O plantio, cuidado e colheita de ervas se dá na própria sede do Ilê. Para a retirada do axé das ervas, elas precisam ser coletadas diretamente da ramificação com os caules verdes, ou seja, as ervas secas não servem para banhos de axé e sim para defumação. Há rezas, pedidos de licença e conversa íntima com os Orixás desde a colheita até o retorno do resíduo, ainda sagrado, como adubo para a terra.
Foto: Gabriela Lopes.

Além disso, outras instruções sobre o descarte das velas, miçangas, louças dos sagrados individuais de cada médium que porventura possam quebrar etc., são advertências que todos e todas que compõem e fazem o Ilê Aiyê de Oxóssi já sabem.

> As ervas são transformadas em adubo a partir do descarte no solo. Garrafas são reutilizáveis e restos de velas lançadas ao lixo, para serem descartadas corretamente. Já realizo em casa o mesmo tratamento aos produtos citados (Júnia Marise, entrevista via *Google Meet*, 13 fev. de 2023).

> Fazemos a separação dos que são recicláveis para aproveitar e daquilo que não dá. Tenho tentado levar essa prática para minha vida pessoal (Gabriela Lopes, entrevista via *Google Meet*, 15 fev. de 2023).

> Descarte das ervas, que são despachadas no próprio quintal do terreiro, retornando para energia da terra. As parafinas são colocadas no lixo, próprio para o descarte, assim como as garrafas de plástico e garrafas de vidro (Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi, entrevista via *Google Meet*, 17 fev. de 2023).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> O que é orgânico, o descarte é feito no solo; sacolas plásticas são reaproveitadas para reuso ou lixo; garrafas pet são utilizadas para engarrafas os banhos terapêuticos. Eram práticas que já realizamos em nossa vida pessoal, reaproveitar (sempre que possível) e evitar o desperdício (Resposta em conjunta do casal Cristina Xavier e Roque Xavier, redação em formulário de interação, 28 fev. de 2023).

> As ervas podem ser despachadas em alguma mata ou ponto de força. As velas são jogadas no lixo, e as garrafas podem ser reaproveitadas. Tento introduzir em minha vida sim (Beatriz Souza, entrevista via *Google Meet*, 01 mar. de 2023).

> Frutas, folhas, grãos, líquidos, etc., usadas/os, são descartados na natureza ou na terra ou horta existente no terreiro. Velas, plásticos resíduos etc., são descartados na lixeira. Mas primeiro, tem que se certificar se o que foi preparado ainda está em condições de ser descartado no ambiente – **materiais com chorume, por exemplo** (Olbirayr Souza, entrevista via *Google Meet*, 24 fev. de 2023, **grifo nosso**).

Mesmo que não haja conhecimento, como posto e reiterado por alguns/mas durante nossas interações, sobre o que sê o antropoceno, os/as médiuns do terreiro em tela têm desenvolvido um trabalho muito exitoso que vai de encontro à possibilidade de mitigar o fim do aiyê, o fim do mundo. Mais que um radicalismo ou uma abstração, ao nosso juízo vivemos uma crise ambiental e humanitária oriunda da irresponsabilidade e da dicotomia sociedade e natureza. A pandemia da covid-19 é um exemplo de que não temos des-re-pensado e ruminado (à la Simone Becker) estratégias e planejamentos de mitigação de crises epidêmicas e pandêmicas, mesmo com o acúmulo de riqueza e uma ideologia neoliberalista que afoga cada vez mais o ocidente e o mundo de modo geral.

De acordo a interlocutora Júnia Marise,

> Precisamos refletir muito mais sobre a consciência ambiental quando se fala de terreiro. Infelizmente, o foco desta discussão sempre vai para o lixo que construímos ou descartamos e a relação com a natureza e o Axé. Precisamos avançar e pensar que, muito mais do que o lixo material que descartamos incorretamente na natureza são os lixos tóxicos e incompatíveis com os Orixás, que criamos dentro de nós e até reverberamos para o nosso irmão de fé, irmãos de vida e para o universo. É preciso firmar as bases obrigatórias para a REVOLUÇÃO ÍNTIMA como condição para a relação com a natureza, os Orixás e Entidades, os irmãos de fé e de caminhada, dentro e fora do terreiro. Sem isso, somos máquinas humanas emanando formas pensamentos tóxicas e deletérias para todxs envolvidxs. Ensinar que não se deixa lixo na mata e fácil....desafiador é ensinar e aprender que o lixo que carregamos em nós mesmos é tão ou mais grave (Júnia Marise, redação em formulário de interação, 13 fev. de 2023).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Des-gestar a lógica extrativista e abusiva do uso meio, em que aprender a desusar, usar e reusar é uma tríade que se imbrica de modo pujante, como um elo que nos convoca à ruminação do que tanto estamos fazendo e buscando como consciência ecológica. E para médiuns do Ilê Aiyê de Oxóssi isso fica bem evidente quando compreendem o cosmo como a simbiose entre tudo e todos que compõem esse grande 'pedaço'", em que sociedade e natureza é uma dicotomia que cosmologicamente não faz – ou não deveria fazer – sentido algum para adeptos/as de religiões de matriz africana. Para eles/as, a degradação do meio influencia no cosmo e, consequentemente, influencia na forma como sentimos o mundo ontologicamente, já que uma inter-relação de comunicação entre natureza e aqueles e aquilo que a circunda, o que entendemos como sendo a e cosmopercepção (Oyěwùmí, 2021).

Destarte, faz-se necessário destacar ainda, como forma de mitigação de crises e emergências, ao nosso juízo, que os/as adetos/as tendem a ser coerentes com a cosmologia e cosmogonia umbandista, em que "ser umbandista" não é uma condição contingencial, mas uma condição e estatuto de "ser" que é cotidiano e dioturno. Em umbanda(s), comunga-se com o sagrado o tempo todo, desde o despertar ao acordar, pois há uma série de rituais realizados ao largo de todos os dias que elevam os/as adeptos/as a uma experiência de culto e cuidado com o corpo e vigilância das energias integralmente. Assim, os/as interlocutores/as acenaram colocar em prática cotidianamente as práticas aprendidas no Ilê, ou seja, há nitidamente uma pedagogia que se esgarça para além do 'pedaço', do território sagrado.

Segundo a interlocutora Júnia Marise, ela sempre teve princípios quanto a sua relação com a natureza, que "se tornaram sólidos e fundamentados a partir de minha vivência na umbanda". E continua, "Conectar aos Orixás e Entidades significa viver e sentir a sua essência, emergir do objetivo para o subjetivo, do material ao imaterial, neste e em outros planos. E tudo isso só se torna possível a partir desta grande conexão, eu e a natureza, nós!" (Júnia Marise, redação em formulário de interação, 13 fev. de 2023). Objetivo e subjetivo, material e imaterial se tensionam e instituem fraturas aos binarismos, pois em umbanda(s) tudo é completude e nada é auto evidente.

A necessidade de um diálogo e consciência entre adeptos/as de religiões de matriz africana sobre as crises e emergências que se assentam na Era do antropoceno é inconteste. Estar aberto ao diálogo e desmistificar a "tradicionalidade" como estagnação de algo que não

pode ser alterado é uma perspectiva fatalista que fomenta a poluição sonora, visual e ambiental daquele espaço e dos arredores, e que desmantela a própria ideia de Orixá como sendo a própria natureza, ou, ao revés, destitui da natureza a tônica de ser por si só Orixás. O cuidado com a Lei do Silêncio[14] dos atabaques que correm pelas madrugadas e incomodam os vizinhos, os descartes de velas e plásticos em locais inadequados, vidros deixados nos pontos de força e o zelo pela morada dos Orixás e seres encantados de modo geral e, sobretudo, a inspeção dos terreiros/Casas/Ilês/barracões, com ou sem CNPJ, por parte de ambientalistas, chancelados no Direito Ambiental, é uma emergência que se assenta, ao nosso juízo, para a mitigação das crises ambientais que adeptos/as também manufaturam e produzem.

Menos que se assentar como uma proposta dispositiva (de poder), purista e moralista sobre espaços já marcadamente atravessados pelo racismo religioso, a proposição é de que reflitamos e inflamamos ações efetivas sobre formas de mitigação de crises e planejamentos que de fato sejam idôneos, cooperativos e coordenados. É entender ainda que o antropoceno é essa Era em que discussões, reflexões e modos críticos de se perceber o mundo e o entorno tem sido substituído pelo individualismo, capitalismo, neoliberalismo, tecnicismo, fabricação de corpos produtivos e objetivação, de um prisma que reflete no marasmo estafante da morte do *aiyê* e, consequentemente, do axé.

"Se a natureza morre, não tem axé", sempre diz a Zeladora de Santo. Sobre essa asseveração, os/as médiuns acordam que há uma trincheira árida de uma morte factual, simbólica, epistêmica e cósmica caso as des-re-pensações se esgotem no tal marasmo assinalado.

> A energia vital está em cada elemento da natureza, onde cada Orixá é atuante. **Sem os rios, sem as folhas, sem o mar, sem a terra, não temos energia vital, o que significa sem axé** (Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi, entrevista via *Google Meet*, 17 fev. de 2023, **grifo nosso**).

[14] A Lei do Silêncio é conferida pela Lei Distrital nº 4.092, de 30 de janeiro de 2008, com disposição sobre definições, multas e como se aplica o incômodo sonoro, em estabelecimentos comerciais ou em qualquer ambiente. (Cf. https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/campanhas-e-produtos/direito-facil/edicao-semanal/lei-do-silencio#:~:text=estabelecidos%20em%20lei.-,A%20Lei%20Distrital%204092%20de%202008%20regulamenta%20o%20controle%20da,rurais%20no%20Distrito%20Federal...).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> Sem a natureza não vamos conseguir realizar nossos trabalhos com o Sagrado. Será difícil a conexão com os ancestrais, será difícil nós mesmos vivermos aqui (Beatriz Souza, entrevista via *Google Meet*, 01 mar. de 2023).
>
> Qualquer ação que venha a influenciar direta ou indiretamente de forma negativa na natureza, perde o seu poder de realização. Portanto, eis o meu grande questionamento sobre pensar esta preservação não apenas materialmente. **Mata-se a natureza e perde o axé, se não respeita ou emana energia negativa sobre os próprios irmãos, aí que perde o axé de vez** (Júnia Marise, entrevista via *Google Meet*, 13 fev. de 2023, **grifo nosso**).
>
> Que todo Axé/energia vital vem da natureza que está em nós, ao nosso redor e das mais variadas formas (Resposta em conjunta do casal Cristina Xavier e Roque Xavier, redação em formulário de interação, 28 fev. de 2023).
>
> Meu entendimento é que sem a natureza, considerando que o planeta é formado por pontos de força (elementos), não poderemos mais nos conectar ou sentir nossos antepassados, Orixás (Olbirayr Souza, entrevista via *Google Meet*, 24 fev. de 2023, grifo nosso).

Fraturar o antropoceno é poder enxergar como as práticas das comunidades de terreiros e suas respectivas pedagogias são super convidativas para que academia, mercado, ciência, indústrias, mídia e todas as outras esferas possam aprender a ressignificar o bem-viver. É convidativo, sobretudo, aos espaços de cultos afro-religiosos, para que consigam cooptar as referências exemplares, ao nosso juízo, do Ilê Aiyê de Oxóssi.

Questionada sobre a relação entre cosmologia, cosmogonia, natureza, experiência religiosa e aplicação de todo como todos os aprendizados são postos em práticas em sua vida pessoal, a Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi foi bem determinada e sintética: "Minha vivência com religião de Umbanda me fez religar com meu Sagrado. **O Sagrado está na natureza fonte de energia que nos religa com tudo e todos**" (Zeladora Sra. Jaqueline de Oxóssi, entrevista via *Google Meet*, 17 fev. de 2023).

Presságio de um possível fim?

Chegamos ao fim desse *ebó* epistemológico ensejando um único intento: de que tenha ficado irrefutável a relação entre antropoceno, cosmologia, cosmogonia, comunidades ancestrais – mais especificamente, comunidades de terreiro, com saberes localizados e situados

Ñanduty
ISSN:2317-8590

–, formas de mitigação de crise e meios para ressignificação do fim do *aiyê,* que já vivenciamos, subvertendo o imaginário social sobre o *ethos* umbandista.

A relação que buscamos fazer, é de uma tratativa que reflita as implicações do antropoceno, como essa atualidade que produz e reproduz mortes, do ponto de vista cosmológico e cosmogônico, não despeitando que o atravessamento do capitalismo e as ambições pelos recursos naturais, aniquilam vidas humanas, não-humanas e mais-que-humanas. E mais que isso; verificar a possibilidade das religiões e de saberes não-acadêmicos também pensar os conceitos acadêmicos por outras nuances e matizes.

Tratar o antropoceno desse ponto de vista nos permitiu ilustrar, com êxito, ao nosso juízo, como os conhecimentos de uma comunidade de terreiro, assim como poderia ser percebido em outras comunidades ancestrais. que se aliam às discussões realizadas nas academias ou entre ativistas acerca dos aspectos discorridos na seção três desse trabalho. É inconteste que há muito que se aprender com esses grupos, nos levando à possibilidade de construção e subversão de uma realidade possível. Digressões inclusas, esperançamos que a distopia que nos permite, contemporaneamente, sermos sujeitos-corpos-produtos-fabricações-cosmos-*megazords* possa se reduzir a sujeitos-corpos-cosmos na posteridade, construída desde já.

Entendemos tudo e todos que compõem o *aiyê* como organismo, como uma agência que se dá na guisa das inter-ações e composições conjuntas do real e sobrenatural. Todavia, o debate acerca das religiosidades, aspectos míticos e cosmovisões são abortados do debate científico, assegurando uma vez mais a dicotomia entre ciência e religião e a impossibilidade de diálogo entre ambas os domínios. Vemos isso como uma perca de oportunidade de diálogo intercambiado e multicultural, fomentando, mesmo nas Ciências Humanas, o modelo positivista, cartesiano e purista de se pensar o saber-fazer científico. O convite é no agora: ou redigimos um outro roteiro sobre a Era antropo-cênica, em que nossos papéis passem de agentes facínoras para agentes responsivos/as, aprendendo com aqueles/as que muito têm a nos ensinar como prática e saber-ebó epistemológico, ecopedagógico e cosmoecológico, ou assumamos de vez a gestação do antropoceno como um filho parido por todos/as nós e a responsabilidade por uma série de homicídios, prospectados no “eu”, no “outro”, no não-humano e no mais-que-humano. Há sentido de humanidade retumbante nas trincheiras antropocênicas que

desoxigenam o axé lentamente? Finalizamos com este escarro proposital e estaremos à des-re-pensar junto de leitores/as sobre as tantas e possíveis inflamações que a pergunta suscita.

Referências

AMADEO, Thomaz de La Rocque; SOLÓRZANO, Alexandro. 2022. "Ecologias Espirituais: Relação entre Espiritualidade e Conservação da Sociobiodiversidade". *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Anápolis, 11(3):98-117.

ARTAXO, Paulo. 2014. "Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?". *Revista USP*, São Paulo, n. 103:13-24.

AZEVEDO, Agatha de Souza. 2021. *(Des)politização, agrotóxicos e saúde: disputas hegemônicas entre o governo Bolsonaro e as Bruxas Sem Terra*. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais.

BRASIL. Associação Nacional dos Servidores de Meio Ambiente. 2020. *Cronologia de um desastre anunciado: Ações do governo Bolsonaro para desmontar políticas de Meio Ambiente*. Brasília, ASCEMA Nacional.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Distrito Federal e do Territórios. 2016. *Lei do Silêncio*. Brasília, TFDFT.

CASTOR, Katia Gonçalves. 2019. "A educação ambiental na umbanda". *X Encontro Pesquisa em Educação Ambiental; VII Encontro Sergipano de Educação Ambiental*. São Cristóvão, 1-14.

CAVALCANTI, Maria Clara Catanho. 2021. "Antropoceno: a construção discursiva de um conceito". *Revista Investigações*, Recife, (34)2:1-28.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie.

FOUCAULT, Michel. 1987. *Vigiar e Punir: O nascimento da prisão*. 20ª Ed. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes.

GOLDMAN, Marcio. 1984. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. 6ª ed. Campinas: Papirus.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

HARAWAY, Donna. 2015. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”. *Environmental Humanities*, Durham, 6(1):159-165.

HARAWAY, Donna. 2009. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu,*Campinas, 5:5-41.

HALAL, Christine Yates. 2009. “Ecopedagogia: uma nova educação”. Valinhos, *Revista de Educação*, 12(14):87-103.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

KOSBY, Marília. 2021. “Pandemia como catástrofe e antídoto: interlocuções antropocenas entre religiões de matriz africana e antropologia”. *Vivência*, Natal, 1(58):101-118.

LOPES, Alfredo Ricardo Silva; JUNIOR, Mário Martins Viana. 2020. “O Antropoceno como Regime de Historicidade*”. Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, Rio Grande, 12(23):9-24.

MAGNANI, José Guilherme. “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”. In: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lillian de Lucca. (orgs.). *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EdUSP, 1996, p. 12-53.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1996. *Fenomenologia de percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RIBEIRO, Katiúscia. 2020. *Cosmovisão africana*. In: https://youtu.be/UAOIBIDgym4 (acessado em 23 de maio de 2023).

TSING, Anna Lowenhaupt. 2021. “O antropoceno mais que humano”. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, 23(1):176-191.

VELDEN, Felipe Vander; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. 2021. “Humanos e outros que humanos em paisagens multiespecíficas”. *Ñanduty*, Dourados, 9(13):1-18.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

VERSCHUUREN, Bas; WILD, Robert; McNEELY, Jeffrey; OVIEDO; Gonzalo. 2010. "Introduction: Sacred Natural Sites the Foundations of Conservation".
In: VERSCHUUREN, Bas; WILD, Robert; McNEELY, Jeffrey; OVIEDO; Gonzalo (Org). *Sacred natural sites: conserving nature and culture*. London, Earthscan, p.1-13.

Glossário[15]

Ageum – Comida
Aiyê – Terra
Ara – Corpo
Ebó – Comida de Orixás
Humaitá – Palavra de origem indígena, a partir do tronco linguístico Tupi, utilizada nos terreiros de Umbanda para se referir a um dos planos onde o orixá Ogum faria morada
Igbesi aye – Vida
Ijexá – Cidade do Estado de Òsún. É também um ritmo musical, trago da Nigéria, utilizado para danças e toques de alguns/mas orixás, principalmente para Oxum. Neste trabalho, a definição está ligada ao ritmo anímico
Ilê Aiyê – Mundo; Terra de vida
Ilê Aiyê de Oxóssi – Casa Terrena de Oxóssi/Casa de Oxóssi na Terra
Òrí - Cabeça
Òrún - Céu
Padê – Comida de Exus e Pombo Giras (guias, entidades ou orixás)

Agradecimentos

Ao Ilê Aiyê de Oxóssi, por ter possibilitado este possível, em especial à Sra. Zeladora Jaqueline de Oxóssi, por ter abrido as portas do espaço e permitir a tomada do terreiro como um potente exemplo de estudo de caso, e à Gabriela Lopes, pelos registros fotográficos. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da bolsa de pesquisa de mestrado da primeira autoria.

[15] Optamos por construir um sintético glossário para democratizar o conhecimento a partir de expressões êmicas utilizada nos terreiros de umbandas e candomblés e neste trabalho acionadas. No que tange ao uso e escolhas dessas expressões, afirmamos nosso compromisso enquanto pessoas envolvidas na religião e que as expressões não são utilizadas como (apenas e reduzidamente) neologismos. Elas não representam; elas são o que afirmamos ser em contexto nativo.