

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO ACADÊMICO

WAGNER DOS SANTOS CHAGAS

“EU SOU PORQUE NÓS SOMOS”:
EXPERIÊNCIAS DO EMOCIONAR NAS APRENDIZAGENS UMBANDISTAS

SÃO LEOPOLDO

2017

Wagner dos Santos Chagas



**“EU SOU PORQUE NÓS SOMOS”:
Experiências do Emocionar nas Aprendizagens Umbandistas**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Área de concentração: Educação, desenvolvimento e tecnologias.

Orientadora: Dr^a. Eliane Schlemmer
Coorientadora: Dr^a. Edla Eggert

SÃO LEOPOLDO

2017

C433e

Chagas, Wagner dos Santos.

“Eu sou porque nós somos”: experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas / Wagner dos Santos Chagas. – 2017.

190 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, 2017.

“Orientadora: Prof^a. Dr^a. Eliane Schlemmer; Coorientadora: Edla Eggert”

1. Educação. 2. Umbanda. 3. Aprendizagem. I. Título.

CDU 37:299.6

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Bruna Sant’Anna – CRB 10/2360)

Wagner dos Santos Chagas

“EU SOU PORQUE NÓS SOMOS”:
Experiências do Emocionar nas Aprendizagens Umbandistas

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Eliane Schlemmer (Orientadora) – Unisinos

Prof^a.Dr^a. Edla Eggert (Coorientadora) – PUC-RS

Prof^a.Dr^a. Isabel Bilhão – Unisinos

Prof. Dr. Paulo Moreira - Unisinos

Prof^a. Dr^a. Denise Maria Botelho – UFRPE

Prof. Dr. Paulo Vinicius Baptista da Silva – UFPR

Em nossa última reunião de orientação fui surpreendido com a seguinte frase: “Confio muito no teu potencial teórico e metodológico, por isso seremos companheiros de pesquisa! Wagner tu serás o doutorando da minha vida. Você aceita esse compromisso?” Prometi que acompanharia a senhora em qualquer lugar em qualquer situação. Espero professora Rosane, que essa pesquisa, seja digna da sua confiança. A senhora é a professora da minha vida e dedico essa tese a sua memória.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao poder dos Orixás, pois sem o brilho de sua centelha divina não teria forças para trilhar os caminhos da vida.

Aos meus pais e irmãos, por terem compartilhado todos os momentos da caminhada do doutorado.

À Andrea, pelo seu amor, carinho e companheirismo.

As minhas orientadoras professoras Rosane Molina, Edla Eggert e Eliane Schlemmer que me acompanharam durante a trajetória do doutorado. Vocês foram muito importantes durante toda essa caminhada com sua amorosidade e rigor teórico e metodológico.

Aos professores e professoras da banca examinadora Isabel Bilhão, Paulo Moreira, Denise Maria Botelho e Paulo Vinicius Baptista da Silva, pelas valiosas orientações que contribuíram para a construção dessa tese.

Aos professores, professoras e equipe da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unisinos, pela contribuição na construção do meu conhecimento.

Ao Programa de Bolsas do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, sem o qual não conseguiria realizar a minha formação.

À Secretaria Municipal de Educação e Esportes de Esteio pela liberação da licença para me dedicar ao processo de pesquisa do doutorado.

Aos meus amigos dos CMEB Vila Olímpica e CMEB Érico Veríssimo, pelo incentivo e pela grande amizade.

Aos meus amigos da turma de doutorado e dos grupos de pesquisa, por possibilitar espaços fecundos e alegres de discussão. Em especial a Viviane, Roberta, Diandra, Lisiane, Cleber e Gabriela por compartilhar todos os momentos dessa odisséia que foi o doutorado.

*Nesta casa de guerreiro,
Ogum!
Vim de longe pra rezar,
Ogum!
Louvo a Deus pelos doentes,
Ogum!
Na fé de Oxalá,
Ogum!
Ogum salve a casa santa,
Ogum!
Os presentes e os ausentes,
Ogum!
Salve nossas esperanças,
Ogum!
Salve velhos e crianças,
Ogum!
Preto Velho ensinou,
Ogum!
Na cartilha de Aruanda,
Ogum!
E Ogum não esqueceu,
Ogum!
Como vencer a demanda,
Ogum!
A tristeza foi embora,
Ogum!
Na espada de um guerreiro,
Ogum!
E a luz do romper da aurora,
Ogum!
Vai brilhar nesse terreiro,
Ogum!*

Salve Ogum da Aruanda!

RESUMO

A presente tese de doutorado investigou os processos de aprendizagem nos espaços onde se manifestam a religiosidade umbandista. Objetiva analisar como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda. A pesquisa tem como fundamentação teórica a perspectiva Ubuntu e a Biologia do Amor de Humberto Maturana. Tem como orientação metodológica a abordagem de pesquisa qualitativa numa perspectiva de recortes de histórias de vida. A produção dos dados no campo empírico foi realizada por meio de entrevista semiestruturada, com inspiração no método clínico piagetiano, e por diário de campo. A pesquisa contou com dez participantes de quatro espaços umbandistas localizados em quatro municípios da região metropolitana de Porto Alegre/RS. A pesquisa indica que nos espaços umbandistas as práticas religiosas não se separam das experiências de aprendizagem. Tanto os sujeitos umbandistas, os espaços onde ocorrem suas práticas religiosas e a própria Umbanda estão entrelaçadas em um processo de desenvolvimento mútuo. Essas experiências de aprendizagem acontecem por meio da significação e ressignificação das práticas cotidianas que estão encharcadas pelos saberes tradicionais da Umbanda. Aprender na Umbanda é um processo de viver e conhecer em comunidade, onde os saberes tradicionais estão entrelaçados com as configurações do emocional presente nos espaços umbandistas. Nesses espaços, existem muitas formas de aprender, representando uma grande diversidade epistemológica.

Palavras-chave: Educação. Umbanda. Aprendizagem. Ubuntu. Biologia do amor.

ABSTRACT

The present doctoral thesis investigated the learning processes in the spaces where Umbandist religiosity is manifested. It aims to analyze how the learning processes in Umbanda happens. The research has as theoretical foundation the Ubuntu perspective and the Biology of Love by Humberto Maturana. It has as methodological orientation the qualitative research approach in a perspective of life story clippings. Data production in the empirical field was performed through a semistructured interview, inspired by the Piagetian clinical method, and by field diary. The survey counted on ten participants of four umbandista spaces located in four cities of the metropolitan region of Porto Alegre / RS. The research indicates that in Umbanda spaces religious practices do not separate from learning experiences. Both Umbanda subjects, the spaces where their religious practices occur and Umbanda itself are intertwined in a process of mutual development. These learning experiences take place through the signification and resignification of the daily practices that are flooded by the traditional knowledge of Umbanda. Learning in Umbanda is a process of living and knowing in community, where traditional knowledge is intertwined with the settings of the present emotion in Umbanda spaces. In these spaces, there are many ways of learning, representing a great epistemological diversity.

Keywords: Education. Umbanda. Learning. Ubuntu. Biology of love.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: NÚMERO DE LOCAIS DE CULTO E TEMPLO, SEGUNDO AS RELIGIÕES, EM SEIS MUNICÍPIOS DA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE EM 2004.	44
TABELA 2: CASAS DE BATUQUE EM PORTO ALEGRE DE 1937 ATÉ 1952.....	45
TABELA 3: ORIXÁS MAIS CULTUADOS NO BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL	50
TABELA 4 : ENTIDADES DA QUIMBANDA.....	53
TABELA 5: POVOS BANTU ATINGIDOS PELO TRÁFICO DE ESCRAVOS.	63
TABELA 6: IDENTIFICAÇÃO DOS PARTICIPANTES NA PESQUISA.....	115

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: MAPA DAS POPULAÇÕES DO DELTA DO NIGER. DESTAQUE PARA OS IBOS E IORUBAS.....	36
--	-----------

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 A DIÁSPORA AFRICANA E A RESISTÊNCIA DOS TAMBORES	26
2.1 AS RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL.....	41
2.1.1 <i>Batuque ou Nação</i>	46
2.1.2 <i>Quimbanda ou Linha Cruzada</i>	52
3 LUZ QUE VEIO DE ARUANDA PARA TUDO ILUMINAR: PROCESSO HISTÓRICO DE DESENVOLVIMENTO DA UMBANDA.....	56
3.1 A PRESENÇA DA CULTURA E RELIGIOSIDADE DOS POVOS BANTU NO BRASIL	58
3.2 QUEM VEM DE LÁ TÃO LONGE? SÃO NOSSOS GUIAS QUE VÊM TRABALHAR! O SAGRADO NA UMBANDA	73
3.3 A JORNADA PARA AS APRENDIZAGENS NA UMBANDA: O UBUNTU E O EMOCIONAR.....	79
3.3.1 <i>Ubuntu</i>	80
3.3.2 <i>As diferentes configurações do emocionar e suas diferentes formas de viver e conviver</i>	87
4 JORNADA METODOLÓGICA: O CONHECIMENTO NA UMBANDA E SEUS PROCESSOS.....	102
4.1 OS MOTIVOS DA JORNADA INVESTIGATIVA	105
4.2 OS CAMINHOS PERCORRIDOS DURANTE ESSA JORNADA	110
4.3 OS INSTRUMENTOS UTILIZADOS NA JORNADA	118
4.4 CATEGORIAS PARA PENSAR A JORNADA DAS APRENDIZAGENS NA UMBANDA	123
5 OS PROCESSO DE APRENDIZAGEM NA UMBANDA	131
5.1 AS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS E SUAS EXPERIÊNCIAS DE APRENDIZAGEM	131
5.2 SABERES TRADICIONAIS DA UMBANDA E O PROCESSO DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO PELOS SUJEITOS UMBANDISTAS	145
5.3 EPISTEMOLOGIAS UMBANDISTAS E SEUS ENTRECruzAMENTOS.....	158
6 CONCLUSÃO	172
REFERÊNCIAS.....	182
APÊNDICES	188
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE	188
APÊNDICE B – ROTEIRO GERAL DE ENTREVISTAS	190

1 INTRODUÇÃO

Quando pensamos sobre os nossos ancestrais, no alvorecer da raça humana, uma cena povoa o imaginário de muitas pessoas: em uma noite estrelada e sentados ao redor de uma fogueira, um grupo de pessoas escuta um ancião narrar histórias que retratavam a origem da vida, a façanha de heróis, o mito fundador de seu povo e outros saberes míticos universais. Segundo Campbell (1988), podemos ouvir, ainda hoje, os ecos dessas primeiras histórias. Essas histórias, dentro da grande diversidade cultural, histórica e religiosa do continente africano, eram contadas por um grupo de tradicionalistas ou conhecedores que, dependendo de sua origem, poderia ser chamado de Griot, Dieli, Doma, Dinikeba, Babalaô, Oluô e etc. Através de suas histórias, esses tradicionalistas demonstravam que tudo e todos estavam conectados, que tudo existe porque existimos, e nós existimos porque tudo existe.

Ford (1999), ao ser indagado sobre qual atitude ele poderia tomar para ajudar a resolver a situação da violência racial sofrida pelos jovens negros norte-americanos respondeu de maneira direta e muito simples: contar uma boa história. Porém, não uma história dessas que os jovens conhecem pela televisão, aquelas presentes nos anúncios comerciais onde o valor da vida é medido pela posse e pelo consumo de produtos, muito menos aquelas histórias onde o valor humano é atribuído pela quantidade de dinheiro que se tem no bolso. Para Ford, uma boa história é aquela que contém os elementos presentes nas histórias de nossos ancestrais e antepassados, elementos esses capazes de apresentar caminhos e possibilidades para vencer a fome, a injustiça, a pobreza e o racismo.

Esses elementos estão presentes nas histórias que abordam o tempo imemorial dos mitos e as histórias que registram o desenvolvimento dos povos onde estes mitos se fazem presentes. Sendo assim, para começar a introdução dessa tese, seguirei a tradição desses primeiros contadores de histórias e narrarei a minha história na Umbanda e a história de minha formação como professor e pesquisador.

Eu não lembro quando comecei a frequentar a primeira terreira que tive contato, deveria ter uns três ou quatro anos. Lembro bem da sensação de

empolgação de sair à noite. Recordo de um grande sofá verde, onde eu ficava sentado junto com muitas pessoas que não conhecia. Na frente desse sofá, estava um grande congá,¹ ou como diz minha mãe: um *congá*. Nesse congá existiam muitas imagens, nas paredes do terreiro muitos quadros de santos católicos. Eu ficava olhando para todos aqueles quadros e imagens coloridas de santos, misturadas a velas, espadas e outros elementos que eu tinha vontade de mexer, mas falavam que eu não podia.

Lá por umas dezenove horas, a mãe-de-santo, que eu chamava de Tia Jessi, abria a sessão com uma reza e com o hino da Umbanda. Ali em uma grande roda, de mãos dadas, os participantes da corrente (gira) se concentravam. Estavam na corrente a minha mãe e meu irmão. Ao fundo, do lado do *congá*, ficava o tamboreiro que, juntamente com alguém que tocava uma sineta e outro um agê², marcava o ritmo dos pontos de abertura, dos pontos dos orixás e de encerramento da sessão. Essa era a parte que eu mais gostava e que eu lembro até hoje. Eu cantava os pontos como se eu estivesse em uma festa. Os que eu não gostava, não cantava e ficava olhando a reação das pessoas que estavam na terreira. Os homens com calças e camisas brancas e as mulheres de saia ou vestidos coloridos. Minha mãe, na maioria das vezes estava de vestido azul, pois um dos orixás que ela trabalha é a Mãe Iemanjá.

Quando o orixá regente da casa chegava, Ogum das Matas, todos os filhos da corrente batiam cabeça³. Eu corria e me colocava no meio dos outros filhos. Abaixado esperando que o senhor das Matas passasse as mãos em minhas costas. O mais engraçado é que, não sei como, mas quando a mãe-de-santo recebia o orixá, eu a via de uma forma diferente. Pois não era mais a Tia Jessi. Da mesma forma acontecia com a minha mãe. Principalmente quando ela recebia o Pai Ogum da Aruanda. Eu via como o meu guardião. O “santinho” que minha mãe falava que me cuidava. Era uma presença forte. Que me abraçava, e não entendia porque ele passava suas mãos pelos meus braços, minhas pernas, minha cabeça e depois me virava de costas e fazia os mesmos movimentos. Anos depois eu fui entender que

¹ Espécie de altar onde imagens e demais elementos dos orixás, caboclos, pretos-velhos e guias da Umbanda são colocados.

² Instrumento musical feito com um porongo inteiro envolto por uma rede de cordões e pequenas contas.

³ Saudação onde o sujeito umbandista toca a testa no solo em respeito ao congá e na chegada dos orixás.

aquilo era um passe. Eu passava pela maioria dos orixás que estavam presentes. Cada um dava um passe de maneira diferente. Mas os que eram mais significativos eram os da Mãe Iemanjá e da Mãe Oxum. Eu nunca esqueci do carinho dos abraços e das mãos da mãe Oxum no meu rosto. Das palavras dela dizendo que eu era inteligente e que ele estaria sempre na minha direita. Eu não entendia muito o que isso significava. Eu queria era ficar abraçado. Acho que foi daí que eu aprendi o poder de um abraço.

Depois desse movimento dos passes, eu tinha que voltar a ficar sentado, pois começavam os pontos de subida de cada orixá. As danças se repetiam como no início da sessão. Quem incorporava Ogum, fazia movimentos com as mãos como se estivesse empunhando espadas em uma guerra. Já quem trabalhava com Iemanjá fazia os movimentos como as ondas do mar. Quem incorporava a Oxum girava como se estivesse chorando baixinho. Ao terminar a sessão, novamente os componentes da corrente, de frente para o congá cantavam o hino da Umbanda e a sessão estava encerrada.

Enquanto as pessoas estavam se arrumando para ir embora, conversas aconteciam sobre a gira. Falavam sobre como tal orixá estava alegre, outro orixá estava bravo, que alguém da corrente levou uma “mijada”, ou seja, tomou uma bronca dos orixás. O sentimento era de uma confraternização de família. Com tudo que uma família tem de bom e de ruim. Essas sessões aconteciam sempre aos sábados. Elas só aconteciam em dias diferentes se tivesse alguma festa ou homenagem no dia da Mãe Iemanjá na praia.

Algumas tardes eu acompanhava a minha mãe até a terreira, que funcionava na casa da Jessi, para tomar chimarrão. Entre um chimarrão e outro elas conversavam sobre a religião. Em alguns desses dias, minha mãe arrumava o congá e fazia outras tarefas. Então eu cresci nesse meio. Eu sempre achei normal conversar, abraçar e ser orientado pelos orixás. Eu não entendia e não achava normal quando eu, por algum motivo especial (batizado, casamento, missa de sétimo dia, dentre outros) tinha que ir a igreja. Não gostava do movimento de senta, levanta e ajoelha. Minha mãe sempre me orientou a respeitar e dizia que era a mesma coisa que na terreira. Que quando se tem fé e amor os orixás estarão junto conosco. Naquele lugar, o Grande Pai Oxalá era o mesmo Deus ou Jesus. Mesmo

assim, só fui fazer primeira comunhão e crisma quando eu estava na Base Aérea de Canoas.

Com o passar dos anos, eu comecei a entender melhor tudo o que estava acontecendo no terreiro. Entendia os orixás como grandes guias que me orientavam nas coisas importantes da adolescência: os estudos. Muitos conflitos internos que eu tinha eram explicados pelo Pai Ogum da Aruanda e pela Mãe Iemanjá. Mesmo não entendendo no momento, com o passar do tempo, os conselhos se demonstravam corretos. E isso me deixava seguro. Sabia que as orientações eram para o meu bem. Muitos banhos de ervas, muitos chás e muitos passes me ajudaram a curar os problemas que surgiam no decorrer da minha vida.

Uma sequência de fatos que aconteceram, e deixo claro que os orixás não tem nada a ver com isso, fizeram com que saíssemos do terreiro. Eu deveria ter uns 12 ou 13 anos. Todo o dia pela manhã, ao ir para a minha escola, eu passava em frente a uma loja⁴. Pelo vidro eu via uma imagem pequena da Mãe Iemanjá. Meses depois, eu comprei essa imagem, graças a minha insistência que convenceu o meu pai a me dar o dinheiro, e dei de presente de aniversário para a minha mãe. Essa imagem ficava no canto da sala da nossa casa. Ali colocávamos sempre uma rosa em seus pés e um copo de guaraná. Um dia a minha mãe resolveu que, às quartas-feiras, chamaríamos a Mãe Iemanjá ou o Pai Ogum da Aruanda. Seria a nossa sessão. Dali em diante, a nossa prática religiosa estava presente em nossa casa. A corrente era formada pela minha mãe, pelo meu irmão, sua esposa e eu. Com o passar do tempo, montamos um *congá* em um dos cômodos de nossa casa. Nesse congá estavam as imagens de Oxalá, Iemanjá, Ogum da Aruanda, Ogum Beira-Mar, Ogum da Bandeira, Xangô, Oxum e Iansã. Uma imagem de São Jorge na parede, juntamente com a coroa que foi dada para a Mãe Iemanjá.

Foi nesse momento que as vivências religiosas na Umbanda começaram a ganhar novos significados. Observava a minha mãe e perguntava o que eu queria saber. Eu colocava oferendas para os orixás. Como sou filho de Xangô, eu era responsável pela sua cerveja preta e uma vez por ano, comprar os ingredientes para

⁴ Loja de produtos religiosos afro-brasileiros

ofertar um amalá⁵ para meu orixá. Mas também ofertava flores para a Mãe Iemanjá, quindim e guaraná para a Mãe Oxum, Maçã vermelha para a Mãe Iansã, o churrasco e a cerveja para o Pai Ogum. Os meus professores foram os orixás. Fui iniciado, “feito” pelo Pai Ogum da Aruanda e pela Mãe Iemanjá. Eles me ensinaram os princípios básicos da religião: amor, humildade e caridade.

O meu irmão era o cambono responsável por cuidar deles quando minha mãe estava incorporada. Ele anotava o que deveria ser feito, como e quando. Ele servia aos orixás na sessão. Mesmo a minha mãe sendo a iniciada mais antiga e o meu irmão o cambono, não existia hierarquia nesse lugar. Aprendi que o que se deve respeitar é o conhecimento. Isso não se constrói com postos ou títulos, mas com humildade de aprender e ensinar. O Pai Ogum da Aruanda sempre nos ensinou que ninguém deve se ajoelhar para ninguém, que independente da situação ninguém pode nos tirar a nossa liberdade. Não nascemos presos aos lugares e as pessoas. Criamos vínculos de amor e respeito. Quando isso não existe mais, devemos partir.

Um dia perguntei para o Pai Ogum da Aruanda por que eu não incorporava? Ele simplesmente respondeu que não. Eu ainda fico pensando no por que desse “não”. Sendo assim, eu faço a função de cambono já que meu irmão também começou a receber os seus orixás. Mas existem momentos que nem precisava perguntar alguma coisa para o Pai Ogum da Aruanda. Ele simplesmente falava histórias que me serviam como ensinamentos. Um dia, triste com o que estava acontecendo na Base Aérea de Canoas onde eu era soldado, o seu Aruanda me contou a seguinte história: *“Senhor, eu também usei esse trapo formoso que o senhor usa naquela casa grande. Eu achava formoso. Eu queria cuidar dos que não podiam. Com minha lança e minha espada ajudar os fracos. Mas não era nada do que eu imaginava. Não fiz as maldades que me mandaram. Me prenderam e me machucaram muito. Mas não me dobrei. Com isso eu ganhei o maior prêmio! Andar livre com o meu cavalo nos campos do nosso Grande Pai Oxalá”*.

Fui às lágrimas com as palavras. Decidi, naquele dia, que não pediria o meu segundo reengajamento e me dedicaria a estudar e passar em um concurso para trabalhar com educação como professor de história, pois tinha me formado dois

⁵ Comida votiva a base de pirão de farinha de mandioca com molho de carne de peito bovina com folhas de mostarda. Esse prato possui muitas variações de preparo e é servido em uma gamela de madeira e ofertado ao orixá Xangô.

meses antes dessa conversa com o Pai Ogum da Aruanda. Eu sou filho de Xangô, e amo o meu orixá, mas as vezes confesso que o meu amor e admiração pelo Pai Ogum da Aruanda me assusta. Mas mesmo eu não incorporando o meu Xangô, eu recebo ensinamento direto dos meus orixás em meus sonhos.

Há mais ou menos seis anos atrás, com a morte de minha vó materna, minha mãe ficou com a saúde debilitada. Devido a esses problemas de saúde, ela não conseguia mais dar conta das obrigações e responsabilidades exigidas para cuidar dos orixás. Então, o Pai Ogum da Aruanda ordenou que o congá e todos as imagens e objetos fossem despachados. Aquela ordem foi a mais triste de minha vida. Não nego que chorei muito diante das palavras do Pai Ogum da Aruanda. Eu me senti como se estivesse traindo a minha fé e jogando fora os meus orixás. Mas ele, como sempre, me explicou que não se tratava disso. Ele nos orientou que fossem realizadas duas sessões no ano. Uma no dia 23 de abril (dia de Ogum ou de São Jorge) e outra no dia 02 de fevereiro (dia de Iemanjá ou Nossa Senhora dos Navegantes). Desde então, é o que estamos fazendo. Fazemos nossas oferendas, nas matas, na praia, nos rios e nos cruzeiros também. O meu lugar de concentração para conversar com o Pai Ogum da Aruanda é embaixo de uma Mangueira. Ali eu coloco sua cerveja e conversamos. Aos pés dessa Mangueira, coloquei uma pedra redonda onde acendo as velas e coloco a cerveja preta para o meu Pai Xangô. Pois não é preciso um congá ou um terreiro para que eu possa falar com os meus orixás, eles estão na natureza. Eles são o mar, a pedra, o ar, as matas, os caminhos que nunca se fecham. Eles estão em mim.

Desde o início, ir ao terreiro aos sábados ou em outros dias de semana sempre despertou a minha curiosidade. Eu sempre estava pronto para perguntar sobre os mitos dos orixás, para que serviam as oferendas ofertadas aos pés do congá? Para que serviam os banhos com ervas? Por que eu não podia falar sobre o que acontecia no terreiro para os meus colegas de escola ou meus amigos da rua? Por que em certos dias eu não podia participar das sessões no terreiro?

É claro que nem sempre conseguia as respostas, e isso aguçava ainda mais a minha curiosidade. Penso que foi nesse movimento de muitas perguntas e poucas respostas que comecei a desenvolver a mesma postura de observação. Essa postura de aprender pela observação necessita, segundo Triviños (1987), um

potente “estado de alerta intelectual”, ou uma constante “presença atenta de si”, conforme escreve Josso (2004). Tanto no estado de alerta intelectual, quanto na presença atenta de si, a mente e todos os sentidos estão voltados para compreender os fenômenos que estão acontecendo a sua volta e como eles afetam a si mesmo no processo de construção do conhecimento. Por isso comecei a perguntar menos e a observar e escutar mais o que os adultos faziam nas sessões, como em outras atividades do terreiro. Segundo Maturana (2002), todas as ações humanas são o resultando de suas emoções, sendo assim, a minha ação de observar as práticas do terreiro era uma ação que emergia do emocionar da curiosidade e do desejo de conhecer mais sobre a Umbanda.

Mantive essa postura de observação também durante a minha vida escolar. Na escola, as aulas que despertavam o meu desejo de conhecer, eram as de História. Para mim, as outras disciplinas não tinham a menor importância, exceto se algum tópico de História estivesse envolvido nas aulas de Geografia, Filosofia, Religião ou Literatura. Da mesma forma que os fatos históricos me fascinavam, a curiosidade sobre os mitos e os ensinamentos dos orixás como Ogum, Iemanjá, Xangô e de tantos outros orixás e guias espirituais, também exerciam grande influência na minha formação, pois eu esperava que a aula de História pudesse me ajudar a responder muitas perguntas sobre as práticas religiosas que vivenciava na Umbanda. Porém, também não consegui essas respostas na escola. O que estudávamos nas aulas de História, e que infelizmente ainda é o que acontece na maioria das escolas brasileiras, mesmo com a Lei Federal nº 10.639/03, eram fatos históricos predominantemente eurocêntricos. Os poucos conteúdos que chegavam perto das manifestações culturais e religiosas afrodescendentes retratavam um continente marcado pela escravidão, pela fome, pela doença e pelo atraso cultural. Nas aulas de Ensino Religioso, as religiões de matriz afro eram totalmente invisibilizadas ou demonizadas.

Ao concluir a Educação Básica ingressei, no ano de 2000, no curso de Licenciatura em História na Universidade Luterana do Brasil - Ulbra, com o objetivo de aprender mais sobre a história e a cultura dos povos africanos e sua religiosidade. Me deparei com a mesma situação vivida na escola. O currículo do curso de História não contemplava disciplinas que abordassem a História da África e dos Afrodescendentes. O único contato com as temáticas afrodescendentes que tive

durante toda a graduação ocorreu na disciplina chamada Seminário Livre de História, onde o professor Roberto dos Santos, que é militante do movimento negro, abordou a História e Cultura Africana e Afrobrasileira por iniciativa própria.

Dois anos após concluir a graduação em História, em 2005, assumi o cargo de professor da rede municipal de ensino de Esteio, mediante aprovação em concurso público. Nesse espaço, procurei transformar essa situação de invisibilidade da história e da cultura afrobrasileira a partir das minhas práticas em sala de aula. Nas escolas em que lecionei nesse município, trabalhei com projetos interdisciplinares, utilizando o teatro e a mitologia como estratégias para despertar o interesse dos alunos pela história africana e pelas religiões de matriz afrobrasileira.

No ano de 2006, fui convidado pela Secretaria Municipal de Educação e Esportes - SMEE para fazer o curso de formação continuada, na modalidade EaD, oferecido pela Universidade de Brasília (UNB) intitulado Educação-Africanidades-Brasil. Esse curso contemplava assuntos como História da África, Geografia do Continente Africano, As Relações Étnicorraciais no Brasil e no cotidiano escolar, bem como outros temas ligados a Lei Federal nº 10.639/03. Curso esse que foi um marco para a implementação da legislação antirracista no município, pois, a partir dos encontros realizados pelos professores cursistas, nasceu o Grupo de Estudos sobre Africanidades de Esteio (GEA)⁶. O GEA organizava encontros de formação para os professores da rede municipal de ensino sobre a temática Africanidades, se

⁶ Segundo Chagas (2010), o Grupo de Estudos sobre Africanidades de Esteio (GEA) nasceu motivado pela busca por um espaço de formação pedagógica transformadora, ou seja, os professores que criaram o Grupo sentiram a necessidade de um espaço para refletir sobre as questões raciais dentro das escolas onde lecionavam. O grupo foi formado pela união de dois grupos, sendo que o primeiro grupo iniciou as suas atividades no ano de 1998, na Escola Municipal de Ensino Fundamental Vila Olímpica. E o segundo grupo foi formado em 2004, a partir da participação de alguns professores da rede municipal de ensino na primeira edição do Projeto de Educação Antirracista da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O grupo se fortaleceu após a participação dos professores da rede municipal de ensino de um curso de extensão universitária, oferecido na modalidade à distância pela Universidade de Brasília (UNB), no ano de 2006. A partir do protagonismo do grupo, que iniciou as atividades em 1998, na EMEF Vila Olímpica, e dos movimentos iniciados pelos professores que realizaram os cursos de formação docente da UFRGS e da UNB, consolida-se o Grupo de Estudos sobre Africanidades de Esteio, no ano de 2007. O grupo organizou encontros de formação para os professores da rede municipal de ensino sobre a temática Africanidades. Participou de eventos acadêmicos relatando a experiência de Esteio no que tange à educação antirracista e enviou ao Conselho Municipal de Educação de Esteio uma proposta de Diretrizes Curriculares Municipais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana. Em 2012 o GEA passou a ser um projeto da Secretaria Municipal de Educação e Esportes de Esteio.

fazia presente em eventos acadêmicos, relatando a experiência de Esteio no que tange à educação antirracista.

A participação no GEA ajudou a subsidiar as minhas práticas cotidianas em sala de aula para a criação e desenvolvimento de vários projetos. Um dos projetos mais significativos nasceu em 2007, dando origem ao Grupo Teatral Axé, no Centro Municipal de Educação Básica Santo Inácio. Esse grupo era formado por alunos do 1º ano até o 9ª ano do Ensino Fundamental, orientado pelos professores Reginaldo Tupinambá Cassemiro Madruga, de Língua Portuguesa, Manuel Estivalet, de Filosofia e Ensino Religioso, Bárbara Osório, de Ciências, e por mim. Esse grupo teatral tinha como objetivo principal trabalhar temas ligados à religiosidade afrobrasileira e à mitologia africana na escola. O Grupo Teatral Axé realizou várias apresentações nas escolas da rede municipal de ensino de Esteio, tendo como destaque a apresentação da peça “Onilé o Orixá da Terra”, realizada na Feira do Livro de Porto Alegre, em 2008.

Senti a necessidade de aprofundar os meus conhecimentos nessa temática e nas políticas afirmativas e antirracistas no campo da educação. Para isso, fiz a seleção e ingressei, em 2008, no mestrado acadêmico em Educação da Unisinos, na linha de pesquisa História e Políticas da Educação. Ao retornar ao espaço acadêmico, convivi com professores, mestrandos e doutorandos que contribuíram para o aprofundamento de meus conhecimentos teóricos e metodológicos. Nessa caminhada investigativa, tive a honra de ser orientado pela professora Rosane Molina.

Assim, a partir do aprofundamento teórico, metodológico e sobre as políticas educacionais, aliadas à pesquisa das temáticas sobre africanidades, resolvi investigar no mestrado os movimentos de recontextualização da Lei nº 10.639/03, que introduziu nos currículos das escolas brasileiras a obrigatoriedade do estudo de História e Cultura Africana e Afrobrasileira pelos professores que fazem parte do Grupo de Estudos sobre Africanidades do Município de Esteio.

No decorrer do mestrado, no ano de 2009, fui convidado para fazer parte do grupo de assessores pedagógicos da SMEE, no qual desempenhei as funções de assessor dos conselhos escolares das vinte e duas escolas da RME, assessor

pedagógico de seis escolas de Ensino Fundamental, assessor de protagonismo infanto-juvenil e componente da comissão de aplicação da Lei Federal nº 10.639/03. Pela SMEE, participei também como membro do Conselho Municipal de Educação e representante no Gabinete de Direitos Humanos e da Coordenação de Igualdade Racial da Prefeitura Municipal de Esteio.

Como componente da comissão de aplicação da Lei Federal nº 10.639/03, tinha como atribuições: organizar formações continuadas para a rede municipal de ensino sobre as relações étnico raciais no cotidiano escolar; articular ações com as demais secretarias da PME, bem como com os movimentos sociais com o intuito de implementar a Lei Federal nº 10.639/03; assessorar na elaboração dos PPP's, Regimentos e Planos de Estudos das escolas, no que diz respeito às temáticas ligadas à legislação antirracista e mobilizar as reuniões do Grupo de Estudos sobre Africanidades de Esteio.

Em 2010, após defender a dissertação de mestrado, continuei como assessor da SMEE até o final daquele ano, juntamente com as funções de Tutor EaD de uma turma de Novo Hamburgo do curso Procedimentos Didático-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afrobrasileira, vinculado ao Departamento de Extensão e Desenvolvimento Social (DEDS) da UFRGS .

Em 2011, voltei para a sala de aula no Centro Municipal de Educação Básica Vila Olímpica onde, no segundo semestre daquele ano, assumi a vice-direção da escola. No período que estive como vice-diretor (de 2011 a 2013), desenvolvi ações de implementação e ressignificação da Lei Federal nº 10.639/03 através de espaços de formação continuada para os professores da escola. Também, durante esse período, realizei palestras e formações sobre as temáticas ligadas à História e Cultura Africana e Afrobrasileira em escolas da região metropolitana, Secretaria de Educação de Esteio e no Polo da Universidade Aberta do Brasil em Sapucaia do Sul.

Mesmo desempenhando intensa atividade profissional e militância dentro dos espaços formais de educação pela implementação/ressignificação da Lei Federal nº 10.639/03 e de suas diretrizes, participei da seleção para o doutorado em Educação na Unisinos, por entender que a academia é um espaço fecundo para a construção

do conhecimento. E, após três tentativas, fui aprovado para o doutorado em Educação na linha de pesquisa Educação, História e Políticas, alcançando o meu principal objetivo que era pesquisar como as diretrizes curriculares nacionais para o ensino de História e Cultura Africana e Afrobrasileira estavam sendo implementadas/resignificadas na prática na Rede Municipal de Ensino de Esteio, após dez anos de sua criação.

A alegria em cursar o doutorado se transformou em apreensão e em profunda tristeza após o falecimento da professora orientadora Rosane Molina. Depois de seu falecimento, a coordenação do PPG achou melhor que eu trocasse de linha de pesquisa e fui integrado à Linha Educação, Desenvolvimento e Tecnologias. Nessa mudança, precisei fazer mais alguns créditos de atividades acadêmicas específicas da linha de pesquisa. E no meu processo de continuidade no doutorado foram as orientação das professoras Edla Eggert e Eliane Schlemmer que, por meio das reuniões de orientação e das práticas de pesquisa nos grupos de pesquisa, auxiliaram no suporte teórico, metodológico e afetivo necessário nessa jornada investigativa.

Foram as conversas com a professora Edla e com a professora Eliane que me ajudaram a construir os novos contornos do objeto de pesquisa. Acompanhei ambas as professoras em várias atividades acadêmicas e comecei a pensar que os espaços religiosos se constituíam também em espaços de aprendizagem.

Na atividade acadêmica “Ciências da Religião e Currículo”, ministrada pela professora Edla, observei como aconteciam os processos de ensino e de aprendizagem em diversas religiões. E em uma conversa informal com a professora Eliane sobre o processo de confirmação na Igreja Luterana (similar à crisma na Igreja Católica), que sua filha estava prestes a realizar, ela me explicou o que era e como acontecia e quão desanimada estava a sua filha. Esse desanimo era em função da forma como esse espaço, que deveria ser de aprendizagem, era organizado. O material era o mesmo livro que seu avô e sua mãe estudaram para realizar a confirmação luterana.

A partir disso, comecei a me perguntar como acontecem esses processos de aprendizagem nas religiões de matriz afro. Sendo assim, resolvi pesquisar os

processos de aprendizagem na Umbanda. Essa investigação está estruturada a partir do problema de pesquisa que pode ser resumido na seguinte pergunta: **Como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda?**

Essa pergunta dá origem às seguintes questões de pesquisa:

- Como as vivências das práticas religiosas umbandistas se tornam experiências de aprendizagem?
- De que forma os saberes tradicionais que circulam no terreiro de Umbanda podem gerar novos conhecimentos nos sujeitos umbandistas?
- De que forma a epistemologia Umbandista dialoga com as epistemologias dos espaços formais de educação?

Com base no problema e questões de pesquisa, o objetivo geral da tese consiste em ***analisar como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda***, sendo os seguintes os objetivos específicos:

- Compreender de que forma as vivências das práticas religiosas umbandistas se tornam experiências de aprendizagem;
- Investigar como os saberes tradicionais que circulam no terreiro de Umbanda podem gerar novos conhecimentos a partir da significação e ressignificação dos sujeitos umbandistas;
- Problematizar as relações possíveis entre as epistemologias Umbandistas e as epistemologias dos espaços formais de educação.

A tese está organizada em quatro partes. Na primeira, apresento brevemente como a religiosidade de matriz africana foi capaz de se consolidar como um elemento de resistência contra a dominação cultural, bem como um espaço de reconstrução da organização social dos povos africanos no Brasil. Procuro, ainda, contextualizar as origens e as características do Batuque ou Nação e da Quimbanda no contexto da religiosidade afro-gaúcha.

Na segunda parte da tese, contextualizo o processo histórico que deu origem a Umbanda. Nessa contextualização apresento influências das práticas religiosas dos povos Bantu, as manifestações religiosas do Calundu, do Candomblé Angola, da Cabula, da Macumba e do Candomblé de Caboclo, para problematizar o mito fundador da Umbanda. Nesta parte da tese, também faço uma discussão teórica

acerca da perspectiva Ubuntu e da Biologia do amor.

O conceito de Ubuntu é oriundo dos povos africanos do tronco linguístico Bantu localizados na região da atual África do Sul que significa que uma pessoa só é uma pessoa através de outras pessoas, ou seja, eu sou porque nós somos. Já a Biologia do Amor, formulada por Humberto Maturana, é uma reflexão teórica sobre a importância fundamental das emoções e suas diferentes configurações que definem as formas de vida dos seres humanos. E para esse autor, o amor é a emoção que constitui os domínios de conduta onde o outro é um legítimo outro no viver e conviver, estabelecendo espaços de interação que ampliam o sentimento de pertença na existência social de uma determinada comunidade. Esses conceitos servem de referencial teórico para a interpretação dos dados produzidos no campo empírico.

Já na terceira parte da tese, apresento a jornada metodológica, que tem como orientação e desenho metodológico a abordagem de pesquisa qualitativa numa perspectiva de recortes de histórias de vida. A produção dos dados no campo empírico foi realizada por meio de entrevista semiestruturada e pelo diário de campo. Nessa parte da tese também descrevo as categorias e subcategorias a partir da análise dos dados.

Na quarta e última parte discuto, a partir da análise dos dados, como as práticas religiosas da Umbanda estão entrelaçadas com as experiências de aprendizagem dos sujeitos umbandistas. Essa discussão também apresenta como essas experiências de aprendizagem acontecem por meio da significação e ressignificações das práticas cotidianas que estão encharcadas pelos saberes tradicionais da Umbanda. Por fim, discuto a diversidade epistemológica presente nos espaços umbandistas.

2 A DIÁSPORA AFRICANA E A RESISTÊNCIA DOS TAMBORES

Encontrei minhas origens
 Em velhos arquivos
 Livros
 Encontrei
 Em malditos objetos
 Troncos e grilhetas
 Encontrei minhas origens
 No leste
 No mar em imundos
 tumbeiros
 Encontrei
 Em doces palavras
 Cantos
 Em furiosos tambores
 Ritos
 Encontrei minhas origens
 Na cor de minha pele
 Nos lanhos de minha
 alma
 Em mim
 Em minha gente escura
 Em meus heróis altivos
 Encontrei
 Encontrei-as enfim
 Me encontrei.

Oliveira Silveira.

As grandes diásporas africanas, do alvorecer da humanidade nos primeiros processos migratórios até o trauma da escravidão mercantil entre os séculos XV e XIX, são processos carregados de significados de luta dos povos oriundos da África. Segundo o Dicionário das Relações Étnicas e Raciais, “diáspora é uma palavra extraída dos antigos termos gregos *dia* (através, por meio de) e *speirō* (dispersão, disseminar ou dispersar)” (VERTOVC, 2000. p169). Através dos tempos, esse conceito ganhou muitos significados. Conforme Ford (1999, p.41), diáspora é uma palavra usada frequentemente para “indicar o deslocamento forçado de milhões de africanos de sua pátria durante os quatrocentos anos de tráfico de pessoas pelo Atlântico”. Porém, segundo Ford (1999), diáspora carrega um outro significado que é o de plantar sementes por dispersão. Ele nos lembra que:

Há dois milhões de anos nossos predecessores humanos aventuraram-se para fora da África pelo “chifre” – a península à nordeste, entre a África e o Oriente Próximo. Os heróis da primeira diáspora africana viajaram para a Europa e para a Ásia para plantar as primeiras sementes da humanidade, mas essa missão acabou fracassando; o grupo morreu aos poucos. Pelo menos duas outras levadas humanas fizeram um êxodo da África para a Europa e para a Ásia durante o seguinte 1,8 milhão de anos, mas o seu destino também foi a extinção. Assim, há cem mil anos outra viagem heroica teve início na África, seguindo os passos dos que haviam partido antes. Esses *Homo sapiens* que partiram da África foram bem sucedidos. Chegaram à Europa, à Ásia e às Américas, e mais adiante; os rebentos dessa árvore humana plantada durante aquela diáspora africana se enraizaram e floresceram, e todos os que vivem hoje podem identificar nesse tronco suas ascendências. (FORD, 1999, p. 41 e 42).

Somos o fruto das sementes plantadas em alguma diáspora africana. Porém, o trauma sofrido pelos africanos que foram arrancados de sua terra durante a diáspora da escravidão mercantil foi uma tragédia de proporções gigantescas. Conforme escreve Prandi (2000), mais de cinco milhões de africanos foram sequestrados da África e trazidos como cativos para servir de mão de obra escrava entre os séculos XVI e XIX no Brasil. Esse número pode ter sido muito maior, pois Prandi alerta que esses dados não contabilizam os africanos que morreram ainda no continente antes da travessia do Atlântico, nem os que pereceram durante a terrível travessia oceânica nos navios negreiros, tampouco os que morriam nos dias que se seguiam ao desembarque em terras brasileiras. O que torna mais difícil ainda contabilizar esse triste fato é que, desde que o tráfico se tornou ilegal⁷, não se sabe quantos navios aportaram no Brasil de maneira clandestina. Esse processo traumático foi resignificado em uma história contada pelos Bacongós, povo que pertence ao tronco linguístico Bantu:

Contam que os escravos eram levados aos domínios de Mputu e daí despachados “para uma ilha onde havia uma floresta sem alimento, com mar por todo o lado”. Hoje Mputu é uma palavra de valor mítico para os bacongós, a qual se refere aos europeus, mas também a terra dos mortos; e morte, aqui não significa apenas o falecimento de alguém, mas o mundo subterrâneo dos poderes do inconsciente e das causas invisíveis. Essa palavra é uma redução da palavra Mputuleezo, uma variante quicongo de “português”, embora também

⁷ Em 1845 a Inglaterra promulga o “*Slave Trade Suppression Act*”, ou como ficou conhecido no Brasil *Ato de Bill Aberdeen*, que autorizava a Marinha Britânica interceptar os navios negreiros que saíam da África para o Brasil e julgar seus comandantes. Esse ato normativo estabeleceu a proibição do tráfico marítimo de escravos para o Brasil.

signifique “água turbulenta”. Alusão tanto às águas do Atlântico, por onde vieram os portugueses e desapareceram os africanos. Mputu é também o mundo para o qual viajam as figuras heroicas das lendas dessa região da África, onde lutam contra seres mágicos e forças fantásticas para obter o poder ou a graça almejada e regressar. E, segundo o saber bacongo, a viagem da alma humana a leva inevitavelmente para Mputu depois da vida, para lá renascer num ciclo contínuo de vida, morte e renascimento. Assim, no coração e na mente dos descendentes bacongos, os escravos eram heróis, jogados na paisagem árida para lá enfrentar forças misteriosas. Vez e outra, diz o mito, esses heróis desesperançados eram auxiliados pela intervenção divina. E ainda hoje os bacongos consideram os afrodescendentes almas-heróis de ancestrais que partiram para Mputu e voltarão para casa, como se espera dos heróis. “Estamos esperando por eles” disse um velho em Kinshasa, “este país é só deles, de ninguém mais”. (FORD, 1999, p. 33 e 34).

Muitas histórias míticas sobre essa “jornada” realizada pelos povos africanos foram criadas pelos mais diversos grupos étnicos da África. Esses povos têm como fator aglutinante a sua língua e dialetos pertencentes a um grande tronco linguístico. Prandi (2000) explica que os povos que formam a África Negra ou África Subsaariana foram classificados em dois grandes troncos linguísticos: Sudaneses e Bantu.

O tronco linguístico Sudanês compreende os povos que viviam nos atuais territórios da Etiópia, Chade, Egito (região sul), Uganda e na Tanzânia (região norte). Prandi (2000) destaca que ao norte representam a subdivisão do grupo sudanês oriental (que compreende os núbios, nilóticos e báris) e abaixo o grupo sudanês central, formado por inúmeros grupos linguísticos e culturais localizados na região do Golfo da Guiné, que compreendem vários povos de língua e cultura lorubá como os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé e os oxogbô. Também os fon-jejes daomeanos, os mahi, os haussás, os grúncis, os tapas, os mandingos, os fântis e os achântis.

Já os povos que formavam o grupo linguístico Bantu, viviam na região que compreende atualmente Moçambique, Angola, Malauí, Zimbábue, Zâmbia, Zaire, África do Sul e Botsuana. Esses povos eram falantes de línguas e dialetos que giravam em torno de setecentas a duas mil línguas.

As principais línguas deste tronco são: o ajauá, falado em terras contidas hoje em Moçambique, Malauí e Zimbábue; o ganguela, na fronteira leste de Angola e oeste de Zâmbia; cuanhama, no Sudoeste africano contido em Angola e Namíbia; o iaco-cuango-casai, no Zaire; macua, em Moçambique; quicongo, no Congo, Cabinda e

Angola; quimbundo, em Angola (acima do Rio Cuanza e ao redor de Luanda); quinguana, no Zaire; quioco, no nordeste de Angola; ronga, em Moçambique e Zimbábue; suaíle, na Tanzânia, Zanzibar e Moçambique; suto, na África do Sul; tonga, em Moçambique e Zimbábue; xona, em Moçambique, Zimbábue e Botsuana; umbundo, em Angola, abaixo do Rio Cuanza e na região de Benguela. (PRANDI, 2000, p.54).

No Brasil, conforme escreve Inikori (1980), foi a mão de obra dos povos de origem Bantu e de origem Iorubá que garantiram a produção dos produtos de exportação, durante os ciclos econômicos que se sucederam no período colonial e imperial brasileiro. Os africanos e seus descendentes foram explorados nos latifúndios produtores de cana-de-açúcar no norte e no nordeste, nas minas de ouro e nos latifúndios produtores de café do sudeste, bem como nas fazendas de criação de gado e produção de charque no sul. Porém a maioria dos escravizados estavam presentes em pequenas e médias propriedades, em praticamente todo o território, os representando uma grande parcela da população brasileira.

No ano de 1798, em uma população de 3.250.000 habitantes, 1.998.000 pessoas eram de origem africana, dos quais 1.582.000 eram escravos. Em 1872, aproximadamente 5,8 milhões de indivíduos, em uma população total de 9,9 milhões, eram de origem africana, entre eles, 1,5 milhões ainda eram escravos. Em outras palavras, a população de origem africana representava 61,2% da população total do Brasil em 1798 e 58% em 1872. A população escrava concentrava-se nas regiões que forneciam o ouro e os produtos agrícolas destinados à Europa e à América do Norte. Assim, dentre os 1.566.416 escravos do Brasil, em 1873, 1.233.210 indivíduos, ou seja, 79,2% dividiam-se em um conjunto de seis províncias, com a produção voltada para a exportação: Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, a maior concentração, 351.254 pessoas, se encontravam em Minas Gerais, a província produtora de ouro. (INIKORI, 1980, p.116).

Porém, quando se fala em pessoas de origem africana, parece que estamos falando de pessoas de nações, língua, história, cultura e religiosidade iguais. Para Barbosa (2002), essa homogeneização forçada demonstra que

[...] os diferentes dominadores ou colonialistas tiveram sempre em mente uma tarefa que seria adequada para a sua vítima cumprir, ou seja, tiveram sempre o objetivo de “civilizar” a sua vítima, dito diretamente, “subordinar o outro às regras de sua cidade”. Esta subordinação material do outro implica a destruição do seu comportamento societário, portanto, do seu ser social, e é a premissa da incorporação do outro enquanto subordinado à cultura dominante,

ou seja, o início da sua destruição psíquica enquanto corpo físico (BARBOSA, 2002, p.19-20).

Ainda, segundo o autor, a tentativa dessa destruição das características societárias dos povos africanos caracteriza a hegemonia exercida pela sociedade escravagista brasileira com base na coerção física, no poder econômico e da ideia de que os povos africanos não possuíam cultura. Essa hegemonia, segundo Barbosa (2002), tem como resultado o estabelecimento da uniculturalidade. Essa uniculturalidade

[...] é o lugar onde chegam às culturas dominantes. Elas primeiro subjugam outras culturas, as dominam, adaptam parte delas aos seus interesses. Finalmente, não podendo parar aí, seu dinamismo a leva a destruir tais culturas subjugadas, incorporando as populações nelas antes existentes sob formas inferiores do ser social da unicultura. (BARBOSA, 2002, p.14).

Esse processo de destruição das culturas dos diversos povos africanos trazidos para o Brasil pode ser exemplificada pela história da “árvore do esquecimento”. Essa história é contada no documentário *“Atlântico Negro: Na rota dos Orixás”*, pois ainda na África em

Ouidá, onde ficavam um dos grandes portos de embarque de escravos, os negros percorriam um caminho de 5 km da cidade até o porto. Nesse percurso, todos os escravos que seriam embarcados eram obrigados a dar voltas entorno de uma árvore: a árvore do esquecimento [...] Os escravos homens deviam dar nove voltas em torno dela. As mulheres sete voltas. Depois disso se supunha que os escravos perdiam a memória e esqueciam seu passado, suas origens e sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou se rebelar. (BARBIERI, 1998).

Um dos entrevistados do documentário faz uma crítica a essa história da árvore do esquecimento: “Que aberração! Que contradição! Na história humana alguém já viu um nagô esquecer suas origens e sua identidade cultural, se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração?” (BARBIERI, 1998).

Porém, de muitas maneiras, tanto os traficantes de escravos quanto o governo brasileiro tentou apagar as origens dos homens e mulheres sequestrados e trazidos para o Brasil. Conforme escreve Prandi (2000), na maioria das vezes, a documentação oficial registrava apenas o porto de embarque dos cativos, oriundos

das regiões próximas a esses pontos de embarque. Um exemplo dessa prática aconteceu com os escravizados que eram embarcados nas proximidades da Fortaleza de São Jorge da Mina. Independente se os grupos escravizados fossem Achântis, Jejes ou Iorubás, eles eram classificados como “negros mina”, pois passaram pela Fortaleza São Jorge da Mina, que era um entreposto de escravos localizado na região litorânea de Gana. E para piorar a identificação da origem desses povos africanos, no intuito de burlar a vigilância britânica após a proibição do tráfico negreiro, muitos comerciantes de escravos acessavam portos clandestinos obrigando os escravizados a percorrerem grandes distâncias a pé pelo interior do continente. Ou seja, muitos navios partiram para terras brasileiras sem nenhum registro, cruzaram o oceano como verdadeiros navios fantasmas.

Ao aportar no Brasil, práticas foram adotadas para controlar e dificultar a organização e resistência dos africanos contra a escravidão: separar os africanos escravizados por nações⁸ e, como uma segunda estratégia, separar os homens e mulheres falantes da mesma língua e cultura. Prandi (2000), destaca que nos primeiros momentos da escravidão africana no Brasil, o governo colonial adotou uma política em dividir os escravos urbanos em nações com seus próprios reis e governantes. Muitos negros livres também faziam parte dessas nações.

O objetivo do governo colonial era de evitar a união de todos os africanos e seus descendentes para por fim a sua condição de cativos. Essa divisão entre as nações estimulava a luta e a discórdia entre esses grupos, dificultando, assim, a sua organização. Além das nações, os africanos e afrodescendentes escravizados e livres se organizavam em associações de ofício (no caso dos artesãos) e irmandades religiosas católicas (como a Irmandade Nossa Senhora do Rosário).

Essas associações e irmandades religiosas buscavam ajudar os seus integrantes, preparavam revoltas, mantinham casas afastadas do centro da cidade

⁸ Essas nações não representavam, na forma que foram organizadas no Brasil ou em outros países das Américas, uma unidade de povos que já viviam na África. Porém houve por toda a América exemplos dessas organizações ou “nações” bem organizadas, desde os Estados Unidos, onde os negros elegiam, no norte do país, seus governadores, até a Argentina. No Rio da Prata eram quatro as “nações”: tonga, mandinga, ardra e congo, as mais importantes subdividindo-se em “províncias”. Assim, em Montevideu, a nação congo subdividia-se em seis províncias: gunga, guarda, angola, munjolo, basundi e boma. No Peru havia os angolas, caravelis, moçambiques, congos, chalas e Terra-Nova, com suas casas chamadas de “confrarias” ou “cabildos”, com seus reis, rainhas, damas de honra, suas orquestras. Os cabildos de Cuba reuniam as nações ganga, lucumi, carabali, congo, etc. (PRANDI, 2000, p.57).

onde realizavam os rituais religiosos de origem africana. Até no exército os soldados negros eram “divididos em quatro batalhões: minas, ardras, angolas e crioulos” (PRANDI, 2002, p. 57). Durante o período imperial essa prática perdeu força sendo substituída pela dispersão dos escravizados de mesma origem.

Essa prática de separar os escravizados que possuíam a mesma origem tinha o objetivo de dificultar a sua organização para a resistência contra a escravidão. A própria prática comercial de compra e venda de escravos dispersava os grupos de mesma origem, tornando quase impossível os africanos manterem a sua língua e cultura. Nesse contexto, os africanos escravizados foram “obrigados a viver numa miscelânea linguística e cultural que, além de tudo, estava submetida pela cultura brasileira em formação, de língua e costumes de tradição portuguesa” (PRANDI, 2000, p.56).

Conforme o tempo passava, a população negra que nascia no Brasil deixava de falar a sua língua e manter os costumes de seu povo na África. Esses costumes e língua acabavam se tornando presentes em suas práticas religiosas ganhando grande simbolismo ritualístico. Outro fator que contribuiu para o esmaecimento cultural dos diversos povos africanos foi o processo de miscigenação com o branco, com o índio e os casamentos entre pessoas de nações africanas diferentes.

Cada vez mais a cultura de seus antepassados ficava distante, porém cada vez mais se solidificava aquilo que seria chamado de cultura brasileira, que estava em franco processo de formação. Nas últimas três décadas do período escravocrata brasileiro, a necessidade de redirecionar a mão de obra escrava de outras regiões para as lavouras de café localizadas na região sudeste do Brasil, provocou novos processos de interação e fusão cultural.

O fim do tráfico africano, por volta de 1850, coincidiu com uma nova etapa de desenvolvimento da economia. A pujança das plantações de café nas províncias de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo continuava a demandar mão de obra escrava. Na impossibilidade da importação africana, então totalmente inviabilizada pelas pressões diplomáticas e vigilância naval da Inglaterra, estabeleceu-se durante os trinta anos que levam à Abolição, em 1888, um muito rendoso mercado interno de escravos, vendidos pelas províncias cuja economia declinava e comprados pelos novos ricos plantadores de café do Centro-Sul. Esse rearranjo geográfico implicou, evidentemente, num novo emaranhado de origens, identidades e culturas, contribuindo para a formação de um

amalgama cultural de caráter, digamos, nacional, em que o negro vai ficando cada vez mais distante da África e mais perto do Brasil (PRANDI, 2000, p.56 e 57).

Tenho dúvidas sobre a afirmação de que o negro vai ficando distante cada vez mais da África e mais perto do Brasil. Retomando novamente os números apresentados por Inikori (1980), se no ano de 1798, 61,2% da população brasileira era formada por pessoas de origem africana e, em 1872, esse número fica em 58% da população total do Brasil composta por africanos, acredito que é o Brasil que fica mais perto da África. E essa presença dos povos africanos no Brasil marca de maneira indelével as formas de ser e estar no mundo dos africanos e de seus descendentes na identidade cultural brasileira. Por mais que processos oficiais e não oficiais tentassem (e ainda tentam) apagar essa marca da riqueza cultural africana no Brasil, a resistência sempre existiu e devemos isso aos próprios africanos e seus descendentes que organizaram movimentos de luta e resistência contra a destruição de suas raízes culturais.

Segundo Munanga e Gomes (2006), os africanos e seus descendentes organizaram e promoveram diversas formas de resistência durante o período escravocrata brasileiro.

Insubmissão às regras do trabalho nas roças ou plantações onde trabalhavam – os movimentos espontâneos de ocupação das terras disponíveis, revoltas, fugas, abandono das fazendas pelos escravos, assassinato de senhores e suas famílias, abortos, quilombos, organizações religiosas, entre outras, foram algumas estratégias utilizadas pelos negros na sua luta contra a escravidão (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 69).

Em meio a dor e sofrimento, ao serem sequestrados, foi despertado dentro de cada um dos homens e cada uma das mulheres a chama da busca da sua liberdade e da liberdade de seu povo. Pois, quando o primeiro navio negreiro aportou em terras brasileiras, não foi o início da utilização de mão de obra escravizada africana em nosso país, mas sim o início da luta contra a escravidão dos africanos no Brasil. Essa luta foi um solo fértil para a construção de processos de resistência no campo religioso. Esses processos de resistência, segundo Munanga e Gomes (2006, p.140), geraram uma “ressignificação mítico-religiosa de atribuição de novos

significados às coisas e ao mundo que nos rodeiam, por parte de nossos ancestrais com suas divindades e crenças”.

No Brasil, durante a segunda metade do século XIX, houve a interação nas cidades entre os escravos que já eram cativos há mais tempo em terras brasileiras e os novos grupos de escravizados, que tinham chegado recentemente da África e que ainda mantinham sua língua e credos. Desse modo, juntamente com a população negra livre, foi possível, segundo Prandi (2000, p.59), criar espaços de “[...] reconstituição cultural mais bem acabada do negro no Brasil, capaz de preservar-se até os dias de hoje: a religião afro-brasileira”.

Essas práticas sagradas da religiosidade dos povos africanos, bem como sua organização cultural, social e até mesmo política, dependendo da região do Brasil, ganharam várias denominações. Na Bahia, essa religião ficou conhecida como Candomblé. Já em Pernambuco e Alagoas, recebeu o nome de Xangô, no Maranhão ficou conhecida como Tambor-de-Mina e, no Rio Grande do Sul, ela foi chamada de Batuque. Prandi (2000) salienta que a organização dessas práticas religiosas foi estabelecida na forma de grupos de nações: as nações do Candomblé.

Na Bahia surgiram os candomblés ketu e ijexá e mais recentemente o efã, todos de origem acentuadamente nagô ou lorubá, além de um candomblé de culto aos ancestrais, o candomblé de egungum. Também da Bahia é o candomblé jeje ou jeje-mahi, enquanto no Maranhão o tambor denominado mina-jeje dependeu mais de tradições dos jejes daomeanos, ali também se criando uma denominação mina-nagô. Em Pernambuco sobreviveu a recriação da nação egbá, também chamada nagô, e no Rio Grande do Sul, as nações iorubanas oyó e ijexá. Em Alagoas criou-se um culto de nação xambá, igualmente nagô, hoje praticamente extinta (PRANDI, 2000, p.60).

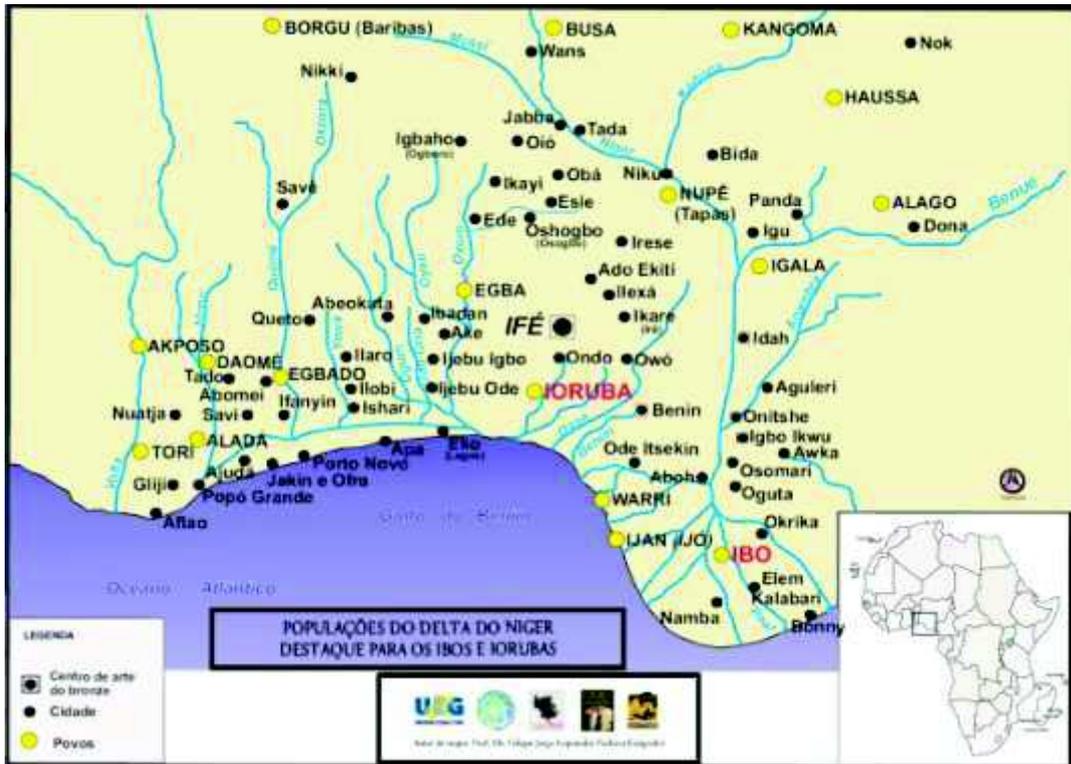
Nesse período, também houve a formação de candomblés de origem Bantu em várias partes do Brasil. Esse Candomblé tinha como referência as nações angola, cabinda e congo. O Candomblé teve o poder de reconstruir as características societárias africanas que foram perdidas durante a diáspora. Essas características societárias estavam fundamentadas nos padrões das relações sociais e familiares dos povos de origem Bantu como os de origem lorubá.

Os povos lorubás, conforme escreve Alagoa (1980), se organizavam em cidades-estados autônomas, com suas próprias leis, estrutura política, administrativa e religiosa. A cidade de Ifé se destaca no cenário lorubá pela importância religiosa. Segundo a mitologia lorubá, Obatalá cria a Terra e todos os seres vivos a partir de Ifé. Alagoa (1980), descreve que a fundação de Ifé, se deu por processos de emigração de grupos que vieram do oriente médio (tradição oral) ou da própria África (vestígios arqueológicos) há mais de mil anos. Seu fundador seria Ododua e seus filhos teriam fundado as demais cidades-estados iorubas. O *Oni* exercia a função de sacerdote e de regente de Ifé, que por ser a origem dos povos lorubás, recebia os restos mortais e as insígnias dos governantes das demais cidades-estados iorubanas.

Já Oió, a segunda cidade-estado mais importante no cenário lorubá, se destacou pelo seu poderio militar e política expansionista de conquista das demais cidades-estados da região. A supremacia militar de Oió se dava devido à utilização de cavaleiros e arqueiros em seu exército. Oió cultuava Xangô (o trovão), o orixá da sabedoria e da justiça nas religiões de matriz afro. Xangô em muitos mitos lorubás foi governante de Oió. Segundo Alagoa (1980), a origem de Oió também é atribuída a outra figura mítica, Oraniã.

Existe um mito lorubá, preservado nas religiões de matriz afro, muito interessante sobre Oraniã e a criação do mundo. Neste mito, conseguimos identificar a maioria dos povos e das cidades-estados lorubás que estão representados no mapa das populações do delta do Rio Niger (figura 1), bem como os seus governantes.

Figura 1: Mapa das populações do Delta do Niger. Destaque para os Ibos e Iorubas.



Fonte: Prof. Ms. Felipe Jorge Kopanakis Pacheco. Universidade Estadual de Goiás/UEG⁹

No princípio não existia nada, apenas uma imensa massa de água sob o céu. Nenhuma vida habitava esse espaço primevo. Porém, Oludumaré, o Ser Supremo, resolveu dar vida para esse oceano primordial. Para isso, o Senhor de Todas as Coisas criou sete príncipes, sete sacos de búzios, de tecidos, de pérolas e de pedras preciosas. Também uma galinha, uma corrente, sete barras de ferro e um pano preto com terra. Através da corrente, Oludumaré desceu toda a sua criação e, do Orum, deixou cair uma semente que germinou dando origem a uma frondosa palmeira.

Ao chegar naquele lugar desabitado, o Ser Supremo destinou aos sete príncipes o governo de sete cidades. A cidade de Egbá seria governada por Oloú, Savé seria governada por Onixabé, Ilá teve como governante Orangum, a cidade de Ifé foi governada por Oni, o príncipe Ajerô reinou sobre Ijerô, a cidade de Queto foi governada por Alaqueto e Oraniã foi o governante de Oió. Cada um dos príncipes ficou com um dos sacos contendo as riquezas criadas por Oludumaré. Mas, para

⁹ Disponível em: <http://issuu.com/aldeiaagriot/docs/anexo_de_mapas_historia_da_africa_ueg> Acessado em: 06 fev.2016.

Oraniã, o Senhor de Tudo deixou as sete barras de ferro, a galinha e o pano preto com terra.

O rei de Oió jogou a terra sobre as águas e soltou a galinha que começou a ciscar e espalhar a terra pela imensidão das águas primordiais dando origem à Terra. Porém, essa nova criação gerou disputa entre os príncipes que queriam tomá-la para si. Mas, Oraniã, utilizando as barras de ferro como armas, subjulgou seus irmãos poupando-lhes as vidas e destinando que cada um reinasse nas cidades conforme desejo de Olodumaré. Cada uma das sete cidades estava sob a tutela de Oraniã e, a cidade de Oió, seria a capital dessas cidades.

Esse mito compilado por Prandi (2014), é uma história oral lorubá que remonta os tempos imemoriais da fundação de Oió e Ifé. Nessa história mítica, podemos identificar os elementos que justificam a política expansionista adotada pela cidade-estado através das armas. Também identificamos a origem do título do governante de Ifé: Oni. E uma das principais fontes dos produtos de exportação de Oió: produtos retirados da palmeira. Oraniã, na mitologia lorubá, é o pai de Xangô, outro rei mítico e que se torna o orixá protetor de Oió. Esse relato mítico faz todo o sentido, pois os reis lorubás, depois de mortos, são cultuados como ancestrais divinizados que protegem a família real e seu povo.

Além de Ifé e Oió outras cidades-estados iorubanas ocupam um papel de destaque na memória da cultura religiosa afrobrasileira como Ketu, onde se realizava o culto do orixá Oxóssi (orixá da caça), Abeokutá, ligada ao culto da orixá Iemanjá (Mãe dos orixás e senhora dos mares), e Ilexá, capital onde se culturava a orixá Oxum (senhora da riqueza e do amor) e do orixá Logun-Edé (orixá que representa fartura proveniente da caça e da pesca).

A religiosidade lorubá está intimamente ligada à sua organização familiar. Todos viviam em residências coletivas conhecidas como *compound*, formando uma grande família extensa. O chefe da família divide os aposentos principais da casa com a principal esposa e os filhos provenientes desse matrimônio. As demais esposas e filhos dividiam os outros quartos da casa. Os espaços comuns da casa eram destinados para o lazer, o trabalho artesanal e a cozinha. Os lorubás cultuavam os orixás de sua família, de sua cidade e da região.

A família cultua o orixá do chefe masculino, divindade ancestral que ele herda patrilinearmente, e que é o orixá principal de todos os filhos. Cada esposa cultua também o orixá da família de seu pai, que é o segundo orixá de seus filhos. Assim, os irmãos devem culto ao orixá do pai, que é o mesmo para todos, e ao orixá da mãe, que pode ser diferente de acordo com a herança materna. Como os lorubás crêem descender de seus orixás, a origem de cada indivíduo não é necessariamente a mesma. Um compound é assim uma reunião de diferentes cultos, cada um com suas cerimônias, mitos e tabus. Há um deus geral e deuses particulares louvados nas casas das diversas esposas. A família também tem como culto comum a devoção a Exu, orixá trickster que estabelece a comunicação entre os diferentes planos e personagens deste mundo e do mundo paralelo dos deuses e espíritos. Também se cultuam os orixás que protegem a cidade, em geral orixás da família do rei, os orixás do mercado, centro econômico e de sociabilidade da cidade, e outros que podem ser adotados por livre escolha por cada um. (PRANDI, 2000, p.61).

O culto na família lorubá é chefiado pelo pai, onde o orixá principal e os demais orixás do culto familiar se manifestam em transe possessivo nos rituais que acontecem nas festividades. Esse culto familiar representa o sagrado no cotidiano lorubá. Mas existem outros cultos como o culto ao orixá da adivinhação Orunmilá, no oráculo de Ifá. Neste oráculo, o Babalaô exerce a função de sacerdote responsável pela comunicação e interpretação das mensagens entre os orixás e os seres humanos.

Durante os ritos de iniciação da atividade oracular, conforme escreve Prandi (2014), os Babalaôs aprendem as histórias compostas por relatos de fatos do passado que se repetem a cada dia na vida dos homens e mulheres. Pois, para os antigos lorubás, o tempo e os acontecimentos cotidianos da vida dos seres humanos são cíclicos, ou seja, já aconteceram e tornarão a acontecer. A decifração oracular dos Babalaôs tem como processo a análise do presente, conforme os acontecimentos do passado mítico ou dos fatos passados do cotidiano dos seres humanos, a fim de compreender o presente e garantir um futuro próspero.

As narrativas mitológicas que apresentam a história dos orixás compõem o conjunto de histórias oraculares que são a base do conhecimento dos Babalaôs. Essas histórias abordam temas como a criação do Aiê (mundo) pelos orixás, suas lutas, suas paixões, seus estratagemas, seu convívio com os seres humanos, suas relações com a natureza e sua partida para o Orum (o espaço infinito), pois, entre

os antigos lorubás, o mito é a principal fonte de explicação da criação, conservação e destruição de todas as coisas. Durante o processo diaspórico, os mitos da tradição oral lorubá foram preservados no Brasil e em Cuba nas expressões da religiosidade dos seus descendentes.

Outro culto que acontecia na sociedade lorubá era o culto destinado aos egunguns. Esse culto também era masculino/androcêntrico e honrava os ancestrais fundadores das cidades ou indivíduos que realizaram feitos importantes para toda a comunidade. Esse culto agia sobre a administração da justiça no plano das relações da sociedade lorubá. Além desse culto masculino, existiam duas sociedades formada pelas mulheres iorubanas a Ialodê e a Geledé. A associação Ialodê está vinculada às questões comerciais, já a Geledé é um coletivo que busca cultuar os princípios do sagrado feminino como a fertilidade da terra, o equilíbrio da energia vital da sociedade (axé) e a maternidade universal através do culto a Iyaní, mãe ancestral.

A Ialodê era uma associação feminina cujo nome significa "senhora encarregada dos negócios públicos". Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Geledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino. (BERNARDO, 2005, p.04).

Já no Brasil, o Candomblé não é uma religião em que a pessoa entra por conversão ou por tradição de nascença, mas a entrada na família de santo acontece por livre adesão ao processo iniciático. Segundo Prandi (2000), as atividades do terreiro são conduzidas pelo líder que pode ser masculino ou feminino. O terreiro é regido pelo orixá desse líder, que recebe todo o destaque tanto nas atividades rituais, como na organização física do terreiro, pois o altar principal é destinado a esse orixá. Os demais orixás que fazem parte do terreiro também possuem altares próprios: os quartos-de-santo. Essa organização física do terreiro tem algumas variações dependendo da região do país, mas basicamente segue essa estrutura.

As funções realizadas pelos componentes do terreiro estão baseadas na estrutura hierárquica familiar lorubá, visto que os mais jovens estão submetidos as

orientações dos mais velhos, porém aqui o que define “mais velhos e mais jovens” não é a idade, mas o tempo de iniciação no Candomblé. Os mais novos devem aprender, através da observação, as práticas cotidianas e os rituais com os iniciados mais antigos. Como os lorubás formavam uma sociedade ágrafa, o aprendizado no terreiro acontece pela oralidade.

As mulheres mais velhas, isto é, iniciadas há mais tempo (e no Brasil o sétimo ano de iniciação ganhou o estatuto de ano que marca a senioridade) chamam-se entre si de egbômi, que em lorubá significa “minha irmã mais velha” e que nada mais é que o tratamento que as esposas mais antigas, e por conseguinte mais importantes, do chefe usam entre si. A recém-iniciada é chamada iaô, ou jovem esposa, noiva, que é como as esposas mais velhas chamam as mais novas. Claro que, com o passar do tempo, essas designações reservadas às mulheres passaram também a ser usadas para os iniciados masculinos. Além das práticas iniciáticas, como a raspagem da cabeça que marca o ingresso das meninas na puberdade, o uso de escarificações indicativas de origem tribal e familiar (os aberês do candomblé), costumes do cotidiano familiar africano foram igualmente incorporados à religião no Brasil como fundamento sagrado que não deve ser mudado: dormir em esteira, comer com a mão, prostrar-se para cumprimentar os mais velhos, manter-se de cabeça baixa na frente de autoridades, dançar descalço, etc. (PRANDI,2000, p.61).

Além da estrutura familiar, foram criadas funções baseadas na estrutura política das cidades estados iorubanas. Da cidade-estado de Oió, foram criados os conselhos dos obás, nos terreiros que têm Xangô como orixá regente. Também inspirado na cidade-estado de Oió, foi criado o cargo de equédís, as mulheres que não entram em transe ou incorporam o orixá, que são responsáveis por auxiliar nas atividades ritualísticas enquanto o orixá está presente. Os terreiros regidos por Ogum possuem o cargo de balogum (general), um dos mais altos cargos na hierarquia ao culto deste orixá. As ialodês no candomblé são inspiradas nas mulheres que faziam parte dessa sociedade que administrava a corte iorubana.

Antes, na África, na família lorubá, o orixá era definido pelas relações patrilineares, ou seja, o orixá regente de uma pessoa era o do seu pai e o orixá secundário era o orixá de sua mãe, remontando a origem ancestral do culto. No processo diaspórico, durante o período da escravidão mercantil, essa relação de culto ao orixá passou por um processo de resignificação. O parentesco não podia

mais ser definido pela linhagem sanguínea, por isso que a linhagem foi definida segundo a definição mítica.

Aqui, no Brasil, cada pessoa continua descendendo dos orixás, e esses orixás são seu “pai” e sua “mãe” e lhe acompanharão durante toda a vida. Esses orixás são definidos através da consulta ao oráculo de Ifá, porém, não mais interpretado por um babalaô, mas pelo pai-de-santo ou mãe-de-santo. Esses orixás regentes são o “orixá de cabeça”. O culto ao orixá da mãe também continuou aqui no Brasil e ele é revelado também pelo oráculo de Ifá. Esse orixá secundário recebe a denominação de juntó.

Essas adaptações, criações e recriações, a meu ver, fizeram com que o candomblé se consolidasse como um espaço que transportava o negro, no Brasil, de volta para a África. Ao sacralizar os espaços dos terreiros com o toque dos orixás, com sua musicalidade e força simbólica das línguas africanas, os iniciados e participantes dos rituais, por um instante, regressavam para a sua terra ou para a terra de seus ancestrais. Agora, os negros não eram mais pertencentes de nações africanas, mas, afrodescendentes irmanados nas famílias de santo espalhadas por todo o Brasil.

A partir do candomblé, novas manifestações religiosas surgiram em várias partes do Brasil. Essas novas formas de religar o sagrado ao som dos tambores e dos ritmos afrodescendentes fundiram elementos religiosos africanos, indígenas e brasileiros que deram origem as religiões afrobrasileiras. A seguir, serão apresentadas as características dessas religiões e como elas se desenvolveram no Rio Grande do Sul.

2.1 AS RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL

No subcapítulo anterior, foi abordada a diáspora africana no período da escravidão mercantil no Brasil e como as populações africanas e afrodescendentes, através da religiosidade, criaram processos de resistência contra a escravidão e o apagamento de seus traços culturais. Milhões de africanos desembarcaram no

Brasil, satisfazendo as necessidades dos ciclos econômicos e o rendoso comércio de escravos, esses povos foram espalhados em todas as regiões brasileiras. Oro (2002) destaca que, mesmo com a dificuldade para identificar as origens dos povos africanos que foram utilizados no Rio Grande do Sul como mão de obra escravizada, essa população negra era classificada, a grosso modo, como negros crioulos (nascidos no Brasil), ladinos (que conheciam a cultura local) e africanos (chegados direto da África e que desembarcaram no Rio Grande do Sul ou trazidos de Estados como Bahia, Pernambuco, São Paulo, Santa Catarina ou de países como Argentina ou Uruguai).

A título de exemplo, um levantamento realizado junto aos Inventários da Freguesia de Pelotas, no período compreendido entre 1850 e 1880, mostrou que num universo de 1.604 escravos, 460 eram crioulos, 556 indeterminados e 590 africanos. Estes últimos, por sua vez, dividiam-se em diferentes nações ou grupos tribais. Por exemplo, por ocasião das comemorações da Abolição, desfilaram em Pelotas os “Filhos de Angola, Mina, Benguela, Erubé, Congo e Cabinda...” (Jornal Echo do Sul, 10/6/1888 apud Loner, 1999:8). Seja como for, no Rio Grande do Sul “os banto vieram em número muito superior aos sudaneses”. (ORO, 2002, p. 348).

Essa população negra escravizada foi introduzida no Rio Grande do Sul na primeira metade do século XVIII e trabalharam na agricultura, nas estâncias e, principalmente, na produção de charque na região de Pelotas. Devido a grande necessidade de mão de obra para dar conta da demanda por charque, uma vez que o charque era a base da alimentação dos escravos, a porcentagem de negros que compunham a população sul-rio-grandense era grande.

Conforme dados apresentados por Oro (2002), em 1780 a população negra representava 30% total da população da Província, já em 1814 esse percentual sobe para 40%. Só para se ter uma ideia, a população negra em Pelotas, devido a produção do charque na mesma data, chegou a 60% de toda a população.

A produção das charqueadas — executadas pelo trabalho braçal escravo em condições bastante desfavoráveis em razão das condições climáticas, precariedade de infra-estrutura e exigências severas ditadas pelo próprio regime escravocrata — foi de tal monta que em 1861 o charque contribuía com 37,7% do total do que o RS exportava e os couros com 37,2% do total, juntos somando 74,9% do total da produção gaúcha para fora da Província (ORO, 2002, p. 348).

Porém, Xavier (2010) afirma que houve um tempo em que se acreditava que a utilização de mão de obra escrava e a presença de africanos e seus descendentes no Rio Grande do Sul era considerada insignificante e que a população branca católica apostólica romana sempre representou a grande maioria da população nesta região. Da mesma forma que a historiografia tradicional tentou esmaecer a presença da população negra no processo histórico da constituição do povo gaúcho, as religiões africanas e afrobrasileiras também passaram pelo mesmo processo de invisibilização.

Por isso que, segundo Oro (2010), causa estranheza para muitos os resultados dos censos organizados pelo IBGE que apontam o Rio Grande do Sul como um dos estados brasileiros com o maior número de terreiros e de pessoas que se declaram pertencentes às religiões de matriz afro, em termos proporcionais de sua população.

A surpresa resulta do fato de o Rio Grande do Sul produzir sobre si mesmo uma autoimagem, com repercussões para fora dele, de ser um estado branco, habitado por imigrantes europeus e gaúchos, ofuscando e mesmo excluindo os negros e os índios, dois grupos étnicos que historicamente prestaram inestimável contribuição para a construção da riqueza desse estado (ORO, 2010, p. 124).

O pesquisador ainda salienta que, entre as “décadas de 1990 e 2000 houve, no país, uma diminuição de indivíduos que afirmaram sua identidade religiosa associada às religiões afro-brasileiras, no Rio Grande do Sul houve um aumento de 33,6%” (ORO, 2008, p.10). Na atualidade, mesmo com o resultado da análise dos dados dos censos e pesquisas realizadas, Oro (2010) alerta que os números que compõe os dados relativos às religiões de matriz afro no Rio Grande do Sul não conseguem expressar os números totais de terreiros e de adeptos dessas religiões.

Conforme estimativas de alguns pesquisadores e líderes religiosos, estima-se que existam espalhados por todo o Estado cerca de trinta mil terreiros. A maioria estaria concentrada na região metropolitana de Porto Alegre. Desses terreiros, 5% do total representariam terreiros de Umbanda, 15% de terreiro de Batuque ou Nação e 80% são de terreiros de Linha Cruzada ou Quimbanda. Em entrevista para a Revista Eletrônica do Instituto Humanitas da Unisinos, Follmann (2012),

apresentou o seguinte quadro organizado pelo Grupo de Debate Inter-religioso da Unisinos (Gdirec):

Tabela 1: Número de locais de culto e templos, segundo as religiões, em seis municípios da Região Metropolitana de Porto Alegre em 2004.

Número de locais de culto religioso e templos, segundo a religião, em seis municípios da Região Metropolitana de Porto Alegre-RS, Brasil, 2004.							
Município	Cachoeirinha	Canoas	Esteio	São Leopoldo	Novo Hamburgo	Sapucaia do Sul	Total
Religião							
Afro e Umbanda	56	131	55	101	41	58	442
Esp. Kardecista	6	8	9	17	4	3	47
Católica	14	54	44	65	45	29	251
Pentecostal e Neo Pentecostal	73	65	18	136	97	46	435
Prot. Históricas	12	13	4	28	35	10	102
Diversas	4	4	4	17	16	5	50
Total	165	275	134	364	238	151	1327

Fonte: Follmann (2012).

Acredito que esse número de terreiros possa ser muito maior, pois devido ao preconceito sofrido pelos integrantes das religiões de matriz afro, muitos terreiros não têm identificação. Vários integrantes de terreiros, devido a perseguições e preconceitos históricos, são orientados para não falar sobre a sua religiosidade como estratégia de proteção contra ataques. Na maioria das vezes, o “povo de santo” se declara espírita ou católico. A grande maioria dos terreiros também não possui registro em federações de representação da religiosidade de matriz afro, como na Federação das Religiões Afrobrasileiras/AFOBRAS¹⁰, a Federação Afro Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul/FAUERS¹¹, Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul/ CEUCAB e etc.

Para ter uma ideia sobre o número de terreiros de Batuque ou Nação em Porto Alegre, Oro (2002, p.352), apresenta dados históricos dos censos das religiões realizados entre os anos de 1937 até 1952:

¹⁰ Site da AFOBRAS: <http://afobras.org/index.html>

¹¹ Site da FAUERS: <http://www.fauers.com.br/>

Tabela 2: Casas de Batuque em Porto Alegre de 1937 até 1952

CASAS DE BATUQUE EM PORTO ALEGRE	
Anos	Total de Casas
1937	13
1938	23
1939	27
1940	37
1941	42
1942	52
1943	80
1944	63
1945	70
1946	75
1947	78
1948	80
1948	80
1950	98
1951	178
1952	211

Fonte: Oro (2002, p.352).

Segundo o pesquisador, esses dados sobre o número de terreiros de batuque, na cidade de Porto Alegre, vão até o ano de 1952, devido ao fato de que o censo das religiões não foi realizado nos anos posteriores. A partir das reivindicações da comunidade afrodescendente de Porto Alegre, o Centro de Pesquisa Histórica, da Secretaria Municipal de Cultura, realizou um Censo das Casas de Religião Afro no município. Esse censo ocorreu entre os anos de 2006 e 2008, quando foi constatado que existiam, na época, 1.290 terreiros em Porto Alegre.

Oro (2010 e 2012) apresenta o resultado dos dados coletados pelos censos do IBGE de 2000 e 2010, sobre os números de pessoas que se declararam pertencentes a religiões afrobrasileiras no Rio Grande do Sul. No ano de 2000, a análise dos dados do censo indicou que o Estado foi, em termos proporcionais, a unidade federativa em que mais pessoas declararam pertencer as religiões afrobrasileiras. Para todo o Brasil, 0,3% da população indicou pertencer a religião afro-brasileira, sendo 1,62% da população do Rio Grande do Sul comparada aos 1,31% do Rio de Janeiro e 0,08% da Bahia, que se identificam como seguidoras das religiões afro.

No censo de 2010, o Rio Grande do Sul novamente aparece como o Estado com o maior índice de pessoas que se declararam pertencentes às religiões afrobrasileiras. Ou seja, novamente o Rio Grande do Sul desponta em primeiro lugar.

De fato, são 157.599 indivíduos deste Estado, o que corresponde, a 1,47% da população total, que reivindicaram o seu pertencimento religioso afro-brasileiro. Esta porcentagem sobe para 2,52% se tomarmos como referência a Região Metropolitana de Porto Alegre e para 3,35% se nos restringirmos somente a Porto Alegre. Ainda segundo o Censo 2010, a porcentagem de pertencimentos afro-religiosos no estado do Rio de Janeiro baixou para 0,89 e da Bahia subiu para 0,34%, igualando a São Paulo, constituindo-se, Bahia e São Paulo como sendo o segundo e o terceiro estados com maior representatividade afro-religiosa. (ORO, 2012, p.558).

No quadro das manifestações da religiosidade de matriz africana e afrobrasileira no Rio Grande do Sul, se destacam o Batuque ou Nação (Candomblé), Quimbanda ou Linha Cruzada e a Umbanda.

2.1.1 Batuque ou Nação

Exu, Exu o lodê. Exu Exu o Bará lanã
 Ebára o lodê. Exu. Exu o Bará lanã
 Emodebau Exú
 Bára
 Lanã o agô
 Bára
 Exú Adague
 Bára
 Adê Uágelu
 Bára
 Exú Mibola
 Bára
 Exu o lodê
 Exu, Exu o Bará Lanã. Ebára o lodê
 Exu, Exu o Bará Lanã

Trecho da reza de Bará da Nação Jeje-Ijexá

As expressões da religiosidade africana que cultua os orixás receberam várias denominações, dependendo da região do Brasil no qual se desenvolveram no

Rio Grande do Sul ficou conhecida como Batuque ou Nação. Ela é chamada de Nação devido as Nações do Candomblé, na qual os africanos escravizados e livres se organizavam aqui no Brasil. Já o termo Batuque, utilizado no Rio Grande do Sul para designar o Candomblé, conforme explica Oro (2002), é por vezes relacionado aos ritmos produzidos pelo som dos atabaques e outros tipos de tambores utilizados pelos integrantes dos terreiros durante os rituais. O termo batuqueiro era usado de maneira pejorativa para representar o povo de santo. Porém, hoje, todos os iniciados ou aqueles que frequentam os terreiros de qualquer religião de matriz afro se autodenominam como batuqueiro.

Segundo um mito registrado por Prandi (2014), no livro *Mitologia dos Orixás*, o candomblé nasceu da seguinte forma:

Em tempos imemoriais, não existiam limites fronteiriços entre o Orum, (a morada dos orixás) e o Aiê (a morada dos seres humanos). Os orixás e os seres humanos viviam e conviviam juntos o cotidiano de suas existências. Porém, um dia, um homem tocou o Orum com suas mãos sujas. Para punir os seres humanos, Olorum separou a morada dos orixás da morada dos seres humanos. Nenhum orixá poderia pisar na Terra e nenhum ser humano poderia entrar na morada dos orixás com vida.

O tempo foi passando e a saudade da convivência em harmonia entre os habitantes do Orum e do Aiê foi aumentando. A tristeza tomou conta de todos os seres divinos e terrenos. Envoltos pela tristeza, os orixás foram até Olodumaré para resolver a situação. Pediram permissão para poder retornar ao convívio dos seres humanos. Olodumaré permitiu, mas com uma condição, os orixás só poderiam conviver por um curto período de tempo com os humanos incorporando em seus corpos materiais. Para isso, cada ser humano deveria passar por rituais de preparação para receber o seu orixá. Feitos esses rituais, os seres humanos estavam prontos para receber os habitantes do Orum. Ao som dos cânticos e dos ritmos dos instrumentos sagrados, os orixás cavalgavam seus filhos e podiam estar no Aiê novamente.

É muito difícil atribuir uma data como marco fundador do Batuque no Rio Grande do Sul. Desde a instalação do Forte de Jesus, Maria e José em Rio Grande

no século XVIII, que marca o início da colonização das terras que são hoje o Rio Grande do Sul, a presença da população africana e afrodescentes é forte na região e com isso sua religiosidade. Porém, as origens históricas da fundação dos primeiros terreiros de Batuque no Rio Grande do Sul, provavelmente aconteceram na cidade portuária de Rio Grande e na cidade de Pelotas no final do século XVIII e início do século XIX.

Os indícios da presença de terreiros de Batuque nessas duas cidades e em Porto Alegre, a partir do final da segunda metade do século XIX, podem ser evidenciados devido ao número de matérias encontradas em jornais. Infelizmente, essas matérias não retratavam o culto aos orixás de maneira positiva. Segundo Oro (2002), nas décadas de 1870 e 1880, os jornais de Rio Grande como a Gazeta Mercantil, bem como os jornais Correio Mercantil e Jornal do Comércio de Pelotas, já apresentavam em suas páginas policiais prisões de homens e mulheres que realizavam “feitiçaria”.

Esse fragmento da matéria do Jornal do Comércio de Pelotas, datado de 9 de abril de 1878, representa como as autoridades, bem como grande parcela da sociedade naquela época, encaravam a religiosidade da população negra: “Foram presas à ordem da delegacia, duas pretas feiticeiras que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou um santo e uma vela, instrumento de seus trabalhos” (ORO apud MELLO, 2002, p. 349).

Já em Porto Alegre, a reportagem do Correio Paulistano do dia 30 de novembro de 1879, estampava a matéria intitulada “Os feiticeiros do RS – Grande Caçada”:

A polícia tomou ontem em uma casa 42 pretos livres e escravos e 11 pretos minas. A caçada deu-se às 10h30 da noite no momento em que o preto João celebrava uma sessão de feitiçaria. Foi uma surpresa e um desapontamento que aqueles fiéis crentes jamais perdoarão a polícia [...]. A polícia apreendeu cabeças de galo e outros manipansos. Os principais atores da indecente comédia foram recolhidos à cadeia e os escravos castigados. (ORO apud SCHWARCZ, 2002, p.350).

Lamentavelmente, essas são as marcas da origem do preconceito vivido e sentido, ainda hoje, pelo “povo de santo” e a razão de muitos integrantes de terreiros

não revelarem a sua religiosidade aqui no Rio Grande do Sul, assim como nos demais estados da federação. Até o final da década de 1970, em muitos estados, para poder abrir um terreiro, era necessário retirar um alvará na Delegacia de Costumes, Jogos e Diversão Pública. Nesse período, muitos terreiros foram fechados ou destruídos pela repressão policial, bem como seus integrantes presos e expostos a humilhações como serem conduzidos até as delegacias vestidos com as roupas de santo, levando os instrumentos na cabeça, etc. As práticas religiosas afrobrasileiras eram vistas como feitiçaria, charlatanismo e classificadas como contravenção penal.

Quanto à existência de registros que indicam os grupos que deram início ao Batuque no Rio Grande do Sul também é controverso. O porto de Rio Grande recebia muitos navios transportando africanos e afrodescendentes escravizados dos portos do Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia, sem contar as rotas comerciais terrestres que abasteciam o mercado de venda de escravos na região sul do país. Por isso, muitas nações estavam presentes nesta região e organizaram a sua resistência cultural, a partir de sua religiosidade.

Porém, existe o registro histórico de um personagem muito importante para o Batuque gaúcho. Esse personagem foi o príncipe Osuanlele Okizi Erupê, que adotou o nome Custódio Joaquim de Almeida, herdeiro do trono de Benin que viveu no Rio Grande do Sul, entre os anos de 1899 e 1935. O Príncipe Custódio deixa o Benin por pressão do poder colonial britânico e desembarca no Brasil, primeiramente na Bahia, depois vai para o Rio de Janeiro e, guiado pelo jogo de Ifá, vem para o Rio Grande do Sul.

Aqui, ele se torna o guia espiritual da elite gaúcha e de políticos como o governador Júlio de Castilhos (que foi tratado de um câncer na garganta pelo Príncipe Custódio), o governador Borges de Medeiros, Getúlio Vargas, entre outros. E, a partir do relacionamento com essas figuras importantes da política estadual e nacional, no período que o Príncipe Custódio viveu no Rio Grande do Sul, a repressão contra o Batuque diminuiu consideravelmente.

Ele morou nas cidades de Rio Grande, Pelotas, Bagé e, na maior parte de sua vida no Brasil, na cidade de Porto Alegre. Em Porto Alegre, o Príncipe Custódio

faz o assentamento de sete Barás para proteger a cidade. O único local que se tem notícia da realização desse ritual é o Mercado Público de Porto Alegre. Acredita-se que outro teria sido assentado no Palácio Piratini, sede do governo do Estado do Rio Grande do Sul. O Príncipe Custódio é a figura que marca o início do culto de Nação Jeje no Batuque gaúcho.

Conforme escreve Oro (2002, 2008, 2010 e 2012), o Batuque no Rio Grande do Sul está dividido em “nações” ou “lados”. As Nações de maior destaque na trajetória do Batuque são: Oió, Jeje, Ijexá, Cabinda e Nagô. Atualmente, existem terreiros de “nações mistas” como Jeje-Ijexá, Jeje-Nagô e etc. Conforme o pesquisador, a nação “Keto esteve historicamente ausente neste estado, vindo somente nos últimos anos a ser integrado, através do candomblé” (ORO, 2008, p.14).

Todas as nações que compõe o Batuque no Rio Grande do Sul cultuam os seguintes orixás:

Tabela 3: Orixás mais cultuados no Batuque do Rio Grande do Sul

Nome	Sincretismo	Símbolos	Cores	Alimentos
Oxalá	Jesus	Pombos, conchas, cajado	Branco, azul claro	Canjica, galinha, pomba
Ogum	São Jorge	Metals, ferramentas	Vermelho e verde	Churrasco, bode, galo
Xangô	São Jerônimo	Balança, machado, livros	Vermelho e branco	Amalá,
Oxum	N.Sra. da Conceição	Leque, pente, espelho	Amarelo	Doces, galinha amarela
Iemanjá	N.Sra. dos Navegantes	Âncora, perfumes, barco	Azul	Galinha branca, canjica, cocada
Iansã	Santa Bárbara	Espada	Vermelho e branco	Acarajé, pipoca, galinha vermelha
Obá	Santa Catarina	Orelha	Rosa	Galinha, abacaxi, canjica
Ode/Otim	São Sebastião	Arco e flecha, ânfora	Azul e marrom	Porco, farofa
Xapanã	São Lázaro	Vassoura	Preto e roxo	Galo, milho, pipoca, amendoim
Bará	Santo Antônio e São Pedro	Chave	Vermelho	Bode, galo, batata assada
Ossanha	São José	Tesoura	Verde	Bode, batata cozida
Ibeji	São Cosme e São Damião	Chupetas, balões, brinquedos	Rosa claro e Azul Claro	Doces e Balas

Fonte: Teixeira (2005, p. 32).

O Batuque, assim como o Candomblé, é uma religião iniciática e não de conversão. Segundo Teixeira (2005), não existe aprendizado no Batuque fora da prática cotidiana do terreiro. Por isso, a religião deve ser vivida das coisas mais simples até a presença sagrada dos orixás. Botelho (2006), também escreve que, através do processo iniciático, as pessoas começam a trilhar o percurso terreno para se religar com o sagrado.

As obrigações rituais no Batuque correspondem a momentos mágicos na vida de seus adeptos: é quando as divindades retribuem a dedicação ofertada pelo fiel, permitindo que o seu axé, o seu mana, a sua força vital perpassa a vida das pessoas. As muitas obrigações praticadas durante a vida religiosa dos filhos-de-santo demarcam significativamente uma espera pela passagem do axé através dos mais diversos campos: trabalho, amor, estudos, carreira profissional, entre outros. O axé corresponde a um dos aspectos da circularidade dos dons ou dádivas fornecidas pela religião (TEIXEIRA, 2005, p. 33).

Quando uma pessoa deseja se iniciar no Batuque, conforme explica Teixeira (2005), é realizada uma consulta aos orixás através do jogo de búzios pelo Babalorixá (Pai-de-santo) ou pela lalorixá (Mãe-de-santo) para descobrir quem é o orixá regente de sua cabeça e o orixá regente do seu corpo (juntó). Depois dessa consulta aos búzios, o Babalorixá ou a lalorixá responsável pelo terreiro prepara um banho de ervas chamado *amací*, para lavar a cabeça do iniciado. Esse é o primeiro passo da preparação do corpo do iniciado para poder receber o axé: a energia vital emanada pelos orixás. Nessa preparação do corpo, Botelho (2006, p.137) explica que os iniciados passam por muitos “ritos de purificação, de equilíbrio, de doação e de entrega”. Durante esses momentos, esse corpo físico está sendo fortalecido para receber o seu orixá, por isso que:

a iniciação do indivíduo no Batuque se dá a partir da manifestação de uma divindade africana, isto é, o indivíduo incorpora um orixá (ou, na fala dos batuqueiros, tem santo no mundo). A esta incorporação – também conhecida como estado de santo - corresponde um dos fundamentos da religião africanista, que é um segredo, um eró. (TEIXEIRA, 2005, p. 35).

Botelho (2006) escreve que, após o ritual de iniciação, a pessoa adquire uma nova identidade que está solidificada na cultura e nas tradições afrobrasileiras que, através das formas de cultuar o sagrado, reconstroem os costumes, os hábitos da

ancestralidade africana. O elo que reconecta o passado africano com o presente brasileiro é formado pelo axé emanado pelos orixás. “A iniciação inaugura um caminho de (re)encontros com os orixás, de tempos em tempos há a renovação dos votos por rituais de passagem” (BOTELHO,2006, p.140).

2.1.2 Quimbanda ou Linha Cruzada

O luar, o luar
 O luar
 Ele é o dono da rua
 O luar
 Quem cometeu os seus pecados
 O luar
 Peça perdão ao Tranca-Rua
 Mas quanto sangue derramado
 O luar
 Derramado no frio chão
 O luar
 Quem quiser pagar os seus pecados
 O luar
 Peça perdão ao Tranca Rua
 Se tem problema a resolver
 E encontra dificuldade
 Depois das leis do universo
 Exu também faz caridade

Ponto de Exu Tranca Rua

A Quimbanda ou Linha Cruzada, salienta Oro (2002, 2008, 2010 e 2012), é uma religião relativamente nova. O início de suas atividades no Rio Grande do Sul data da década de 1960 e, conforme dados já apresentando no início deste capítulo, compreendem 80% dos terreiros de religião de matriz afro no Estado. O pesquisador destaca ainda que esse crescimento do número de terreiros de Quimbanda ou Linha Cruzada se deve aos “custos dos rituais que são mais baratos do que os do batuque; o aprendizado geral é mais simples do que o do batuque; seus membros podem reunir e somar a força mística do batuque com a da Umbanda ”(ORO, 2010, p.129).

Durante os rituais de Quimbanda, os integrantes do terreiro “trabalham” com as entidades chamadas de Exus e Pombagiras. Essas entidades podem ser classificadas e organizadas em “falanges” ou “linhas” compostas por sete entidades. Cada falange possui o seu líder que comanda sete entidades, que comandam mais sete e assim sucessivamente.

Em cada uma das falanges atuam “Exus de Frente” – chefes da falange, um exu e uma pombagira. Os subordinados dos exus de frente seriam os “Exus de Escala”, em número de sete pares de exus e pombagiras. A estes exus de escala corresponderiam outros mais, sempre em número de sete (TEIXEIRA, 2005, p.55).

Existem algumas denominações para cada falange que podem indicar o seu grau de evolução e locais onde a sua energia é potencializada. Organizei uma tabela com base nos dados apresentados por Oro (2002, 2008, 2010 e 2012) e por Teixeira (2005), na qual cito algumas entidades da Quimbanda e o lugar onde sua energia tem maior potência:

Tabela 4 : Entidades da Quimbanda

ENTIDADES DA QUIMBANDA OU LINHA CRUZADA			
ENCRUZILHADAS	ALMAS (CEMITÉRIO)	PRAIAS	MATAS
Exu Tranca-Rua, Veludo, Marabô Sete Encruzilhada, Capa Preta Zé Pelintra, Destranca-Rua	Exu Caveira, Lanã, Pagão, Cemitério, Meia Noite, Calunga, João Caveira	Exu Lodo, Maré	Exu Pantera Negra
Pombagira Maria Padilha, Cigana, Sete Saias, Rosa Vermelha Rainha das Sete Encruzilhadas Do Oriente, Menina	Pombagira Maria Mulambo, Das Almas Maria Quitéria, Do Forno Rainha das Almas, Rosa Caveira Maria Padilha das Almas	Pombagira Da Praia, Cigana da Praia	Pombagira Tucuara

Fontes: Oro (2002, 2008, 2010 e 2012) e Teixeira (2005).

Teixeira (2005) alerta que essa organização das entidades da Quimbanda em falanges ou linhas pode se demonstrar complexa e contraditória, pois existem muitas entidades que, dependendo de sua feitura ou tradição religiosa da casa, pode responder em mais de uma falange. Devido a essa fluidez, é muito difícil situar as entidades em algum tipo de classificação. Cada um dos Exus tem suas próprias características, pontos (cânticos) e pontos-riscados (desenhos com seus símbolos

feitos no chão com carvão), da mesma forma que essas entidades possuem funções específicas no terreiro e nas tarefas a serem realizadas.

Conforme escreve Prandi (2001), o Exu mais importante no terreiro de Quimbanda será o Exu do chefe do terreiro. A essa entidade, estarão subordinados todos os Exus dos filhos-de-santo. O Exu da Quimbanda ou Linha Cruzada, não possui relação com o Exu do Batuque. Os iniciados que fazem parte dos terreiros de Quimbanda possuem um Exu masculino e uma Pombagira, além do orixá de cabeça, orixá de corpo (juntó), um caboclo e etc.

As oferendas dessas entidades são colocadas no local onde a sua energia se manifesta com mais potência:

Todos os Exus são donos das encruzilhadas, onde devem ser depositadas as oferendas que lhes são dadas. Mas, dependendo da forma e da localização da encruzilhada, ela pode pertencer a este ou àquele Exu. Todas as encruzilhadas em forma de T pertencem a Pombagira. A Encruza-Maior, uma encruzilhada em T em que cada uma das ruas que a formam nascem de encruzilhadas também em T, é onde reina a maior das Pombagiras, a Rainha, em respeito à qual nenhuma oferenda destinada a outras Pombagiras pode ser ali depositada, sob o risco de mortal castigo (PRANDI, 2001, p. 08)

Além de Exu, existem as Pombagiras que também são Exu, porém um “Exu-Mulher” (PRANDI, 2001, p.06). A Pombagira tem a função tratar de casos de amor, sendo capaz de interceder em qualquer tipo de união amorosa e sexual.

Pombagira vem sempre para trabalhar e trabalhar contra aqueles que são seus inimigos e inimigos de seus devotos. Ela considera seus amigos todos aqueles que a procuram necessitando seus favores e que sabem como agradecer-lhe e agradá-la. Deve-se presentear Pombagira com coisas que ela usa no terreiro, quando incorporada: tecidos sedosos para suas roupas nas cores vermelho e preto, perfumes, jóias e bijuterias, champanhe e outras bebidas, cigarro, cigarrilha e piteiras, rosas vermelhas abertas [...]. (PRANDI, 2001, p.11).

Tanto as Pombagiras como os Exus chegam nos terreiros para “trabalhar”, aqui trabalho significa ajudar e socorrer quem está em dificuldades e vem pedir ajuda. Esse trabalhar para ajudar, se dá através das práticas ritualísticas que buscam atuar no mundo com objetivo de mudar a realidade de quem está em busca

de ajuda. Esse trabalho é uma “relação de prestação de serviço” em que a entidade recebe um “pagamento” pelos serviços prestados para resolver a situação.

Oro (2002, 2008, 2010 e 2012) resalta que a grande procura e fundação de terreiros de Quimbanda ou Linha Cruzada, no Rio Grande do Sul, tem gerado um grande debate entre os religiosos. Esse debate, no fundo, é gerado por um conflito geracional, já que os iniciados mais antigos nas religiões de matriz afro consideram essa inovação proposta pelos terreiros de Quimbanda, em misturar elementos da Umbanda com elementos do Batuque, uma deturpação e destruição dos fundamentos dessas religiões. Ao trabalharem cada vez menos com os orixás e caboclos e visando apenas lucrar com as práticas religiosas, os mais antigos na religião acreditam que os ensinamentos sagrados estão se perdendo. Já os iniciados mais jovens vêem a possibilidade de uma atuação religiosa mais autônoma, na qual possam desenvolver essas atividades de maneira mais livre.

3 LUZ QUE VEIO DE ARUANDA PARA TUDO ILUMINAR: PROCESSO HISTÓRICO DE DESENVOLVIMENTO DA UMBANDA

Refletiu a luz divina
 Com todo seu esplendor
 Que é do reino de Oxalá
 Onde há paz e amor
 Luz que refletiu na terra
 Luz que refletiu no mar
 Luz que veio de Aruanda
 Para tudo iluminar
 A Umbanda é paz e amor
 É um mundo cheio de luz
 É a força que nos dá vida
 E a grandeza nos conduz
 Avante filhos de fé
 Como a nossa lei não há
 Levando ao mundo inteiro
 A Bandeira de Oxalá!

Hino da Umbanda

Para iniciar a discussão do processo histórico que resultou no desenvolvimento da Umbanda, gostaria de contar uma das histórias míticas sobre Exu¹². Exu era um dos muitos filhos de Iemanjá e Orunmilá. Porém, o Conhecedor de Todos os Caminhos se destacava entre os seus irmãos por possuir uma fome incontrolável. Exu era a Boca do Mundo, nada, nem coisa alguma, conseguia saciar a sua terrível fome. Em sua aldeia, o Senhor das Encruzilhadas comeu todos os animais, acabou com os estoques de cereais e bebeu toda a bebida de seus vizinhos. Após comer tudo que lhe agradava, não satisfeito, Exu começou a devorar árvores, beber rios e mares. Os povos da região começaram a sofrer e perecer devido a insaciabilidade alimentar de Exu.

Temendo pelo futuro do Aiê (Terra), e até mesmo do Orum (Céu), o pai de Exu, Orunmilá, pede para Ogum, seu outro filho, que impedisse seu irmão de continuar devorando tudo que o rodeava. Ogum tentou de todas as formas impedir Exu de continuar devorando tudo que estava sob a Terra e, para evitar a destruição total do Aiê, foi obrigado a tomar uma medida extrema: Ogum matou Exu. Porém,

¹² Existem vários mitos sobre Exu e sua insaciável fome. Para abrir esse capítulo utilizei como fonte os mitos contados por Reginaldo Prandi (2014) e por Mãe Beata de Yemonjá (2008).

mesmo no Orum, mesmo em espírito, a presença devoradora de Exu continuava assolando os seres humanos e a natureza.

Para acabar com essa situação, Orunmilá sobe aos céus e, empunhando sua espada, o persegue por todos os lugares do Orum. Em cada um desses encontros, os golpes de espada de Orunmilá dividem Exu em duzentos e um pedaços. Os duzentos pedaços retornam para a Terra restaurando aquilo que o Conhecedor dos Caminhos havia devorado. O ducentésimo primeiro pedaço representava o renascimento de Exu. Por todo o Orum, Orunmilá despedaçava Exu em duzentos e um pedaço, e todas as vezes aquilo que foi devorado, era restaurado e Exu ressurgia.

Para acabar com esse embate, Orunmilá ordenou que Exu sempre comeria antes que os demais orixás, da mesma forma que deveria receber uma parte das oferendas ofertadas aos outros orixás. Assim, a fome de Exu foi aplacada. E todos os elementos devorados por ele foram restaurados, porém, a energia desses elementos, foi reconfigurada. Ao fluir pelo corpo de Exu, esses elementos se misturaram e, dessa forma, carregavam em si parte da energia de tudo que existia. Assim, o terreno e o sagrado não podem ser separados, pois foram misturados por Exu.

Exu representa o princípio do movimento, mas também representa, segundo Mãe Beata de Yemonjá (2008, p.15), “a boca ávida que devora tudo que existe”. Ao devorar tudo que existe, Exu recria e reconfigura esses elementos devolvendo algo novo para a humanidade, porém, conservando a essência daquilo que foi devorado.

Esse é um movimento simbiótico que demonstra que, na perspectiva da religiosidade afro, o terreno e o sagrado são indissociáveis e estão em eterno movimento de transformação. Um tambor é constituído por vários elementos como madeira, cordas e couro. Esses elementos trabalhados e reconfigurados pelas mãos humanas dão origem ao instrumento que possibilita a conexão entre o terreno e o sagrado nos terreiros. Mesmo com o tambor pronto, conseguimos ver que ele é constituído de madeira, cordas e couro. A madeira foi transformada em caixa acústica, mas não deixou de ser madeira. O couro é a pele do tambor que, ao ser percutido, gera o som do instrumento, porém não deixou de ser couro. As cordas

são o elemento que une o couro e a madeira dando a afinação do tambor, mas não deixam de ser cordas.

A Umbanda é uma religião constituída por elementos da religiosidade dos povos Bantu, da religiosidade dos povos indígenas, da religiosidade católica e do kardecismo. De maneira pluriversal e multirracional, a Umbanda representa um espaço de diálogo e conflitos entre essas formas de conexão com o sagrado, fazendo com que, não exista uma Umbanda, mas várias Umbandas, estando em constante transformação sem perder a essência umbandista: culto aos antepassados (representados pelas entidades como orixás, caboclos, pretos velhos, espíritos infantis, exus e pombas giras), prática da caridade, a humildade, o amor, desenvolvimento espiritual e busca da felicidade. A Umbanda é uma religião que se desenvolveu no Brasil e representa, de maneira simbólica, a constituição da sociedade brasileira. Da mesma forma que a sociedade brasileira é formada por pessoas de várias origens étnicas e culturais, a Umbanda é um híbrido de vários elementos culturais e religiosos dos povos africanos, dos povos indígenas e dos povos europeus.

3.1 A PRESENÇA DA CULTURA E RELIGIOSIDADE DOS POVOS BANTU NO BRASIL

Dentre os vários elementos culturais e religiosos que constituem a Umbanda, podemos destacar a presença marcante da cultura e religiosidade dos povos Bantu. O termo Bantu¹³, conforme escreve Lopes (2008), não designa apenas uma centena de povos que possuem línguas oriundas do mesmo tronco linguístico, mas representa milhões de pessoas que pertencem aos grupos étnicos presentes desde

¹³ Conforme explica Lopes (2008, p. 44), o termo genérico Bantu foi dado por W. H. Bleck em 1860 a um grupo de cerca de duas mil línguas africanas no qual dedicou seus estudos durante sua carreira. Nesses estudos, Bleck chegou à conclusão de que a palavra munto significava gente, pessoa, indivíduo ou povo. Também concluiu que os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Portanto, a palavra Bantu é o plural de Muntu, porque nas línguas cujo tronco linguístico é Bantu, os nomes de tribos, línguas e regiões possuem um prefixo que distinguem o indivíduo (mu, um, am, mo, m, ki, tchi, ka, muxi, mukua etc.), o seu pertencimento étnico (ba, wa, ua, ova, a, va, ama, i, ki, tchi, exi baxi, bena, akua etc.), a terra que ele ocupa ou da qual é originário (Bu, U, Le etc.) e a língua que ele fala (ki, tchi, chi, shi, si, se, u, a, li, di, lu etc.). Dessa forma, um indivíduo nkongo (Congo), pertence ao povo bakongo (bacongo) cujo seu idioma é o kikongo (quicongo).

a África Central até o sul do continente africano. A origem histórica da constituição dos grupos populacionais Bantu, conforme escreve Lunyiigo e Vansina (1980), pode ser remontada a partir dos processos migratórios dentro do continente africano, iniciado há mais de dois mil e quinhentos anos.

Os idiomas compreendidos no vasto grupo lingüístico Bantu são falados por uma infinidade de povos. E quase todos têm seu nome ligado à história de grandes e memoráveis civilizações cujo ponto de partida teria sido a região dos grandes lagos Vitória e Tanganica, entre Uganda, Quênia, Zaire e Tanzânia. Esse núcleo pré-Bantu teria se expandido para o oeste, dando origem a uma civilização ancestral dos Bantus propriamente ditos, cujo núcleo original seria na atual república banta, a dos Camarões. (LOPES, 2008, p.33 e 34).

Muitas hipóteses foram criadas para explicar os motivos desses deslocamentos populacionais, mas segundo Lunyiigo e Vansina (1980), a teoria mais aceita é de que grupos Bantu com o objetivo de buscar terras férteis para suas plantações ocuparam regiões da África Central, da África Oriental e da África do Sul. Para Lopes (2008) esses grupos foram forçados a sair de seus territórios devido as consequências geradas pelo processo de desertificação das regiões próximas ao Saara, partindo assim, rumo ao sul do continente, fundando aldeamentos desde a costa do Oceano Atlântico até o litoral do Oceano Índico. Essa diáspora plantou as sementes da cultura Bantu por mais de dois terços da África Negra.

Mesmo ocupando novas terras esses grupos primevos da cultura Bantu retornavam para as suas regiões de origem e, conforme escreve Malandrino (2010), esses deslocamentos populacionais produziram transformações culturais que deram início a um processo de entrelaçamento de sua cultura com a cultura de outros povos que já estavam presentes nestas regiões, marcando de maneira indelével suas formas de ser e estar no mundo.

Tais migrações propiciaram intercâmbios culturais e étnicos, indissociáveis da heterogeneidade que caracteriza a África, em contraposição a certa homogeneidade. Podemos perceber que essas redes de trocas estiveram fortemente presentes no espaço africano, animando todo o espaço interno do continente: “Na realidade, a muito cedo, na África foi pródiga em trilhas que, além de permitirem o trânsito de inovações culturais, constituíram, é evidente, canais para que se processassem fusões culturais de todo o tipo”. A África é um continente que floresceu por uma grande diversidade, formando um diferenciado mosaico histórico, social e cultural. O que vimos, portanto, é que a tradição bantú se constituiu a partir de uma série de

trocas culturais com povos diversos, carregando a ambigüidade entre fixação no território e deslocamentos constantes; expressões lingüísticas diversas e estruturas de linguagem comum; conservadorismo de técnicas e inovações permanentes. (MALANDRINO, 2010, p.46 e 47).

Somada a essas experiências que propiciaram intercâmbios culturais e lingüísticos, os Bantus desenvolveram uma grande capacidade, segundo Malandrino (2010), de assimilar e sincretizar elementos de outras religiões, porém, mantendo como base e fundamento as tradições religiosas originais Bantu. A religiosidade Bantu sempre está em constante movimento por meio da agregação de novos elementos, mas sem perder as raízes de seu fundamento.

Esses povos Bantu se organizavam em famílias extensas, ou seja, em comunidades ligadas por laços sanguíneos, entre vivos e não vivos, fundada no princípio da solidariedade. Essas famílias extensas, quando possuíam um ancestral comum¹⁴, constituíam um clã. Esse clãs podiam se unir no intuito de criar alianças de auxílio mútuo em caso de algum ataque externo. A partir da união dos clãs, como forma de organização política, um conselho era formado pelos chefes de cada clã. Os Bantus não possuíam um sacerdócio institucionalizado, quem exercia essa função eram os chefes de cada família.

Cada família realizava o seu culto familiar em altares que ficavam embaixo de árvores próximas a sua casa dentro do terreno da família. Ao ter sido tocada pelos antepassados, essa terra era um lugar consagrado e tudo nela estava interligado. Assim, os laços que unem os povos Bantu vão muito além das características lingüísticas e culturais. Esses povos estão ligados pelos seus sistemas de crenças, ritos e conexão com o sagrado.

Essas crenças, ritos e formas de se conectar com o sagrado, na religiosidade Bantu, estão presentes em todas as esferas da sociedade. Ou seja, para os Bantu, o terreno e o sagrado, o político e o religioso, os vivos e os não vivos estão conectados. Segundo Malandrino (2010, p.76), existe um fluxo vertical e horizontal no movimento que mantém o equilíbrio na vida dos Bantu, “vertical de Nyambe

¹⁴ Conforme explica Malandrino (2010), os Bantus diferenciam antepassado de ancestral da seguinte maneira: ancestral é aquele que viveu em tempos imemoriais e que representa o fundador do clã. Já um antepassado foi um ser histórico, próximo ou que se tem relatos sobre sua vida e seus feitos.

(Deus) para o Muntu (Homem), em seguida um movimento horizontal do Muntu para os outros homens: Bantu. O equilíbrio de forças é espiritual, depois físico, seguidamente social e, por fim, cósmico e universal”.

Portanto, as orientações da vida são dadas pelo contato com o mundo invisível e com os espíritos que lá existem. As coisas são explicadas e resolvidas a partir desse contato, ou seja, girando em torno da relação entre mundo visível e invisível. A orientação de como agir diante de várias situações da vida era traçada valendo-se do além, dos antepassados, dos ancestrais, dos heróis fundadores, dos deuses, dos espíritos e da grande variedade de seres sobrenaturais que habitavam dimensões com as quais era possível fazer contato (MALANDRINO, 2010, p75).

Essa relação entre o mundo visível e o mundo invisível demonstra o caráter sistêmico da vida para os Bantu, pois todas as coisas estão ligadas.

A visão de mundo na religiosidade Bantu representa a harmonia entre os seres humanos e os seres não humanos, entre os seres humanos entre si e dos seres não humanos entre si. Para que se possa ter uma vida próspera e feliz, existe a necessidade da manutenção dessa harmoniosa através da vida em comunidade. Toda a atitude pautada pela solidariedade e o auxílio mútuo entre os vivos e os não vivos é considerada próspera e benéfica, representando o aumento na força vital e equilíbrio na vida de toda a comunidade. Já uma atitude de individualismo e cobiça, que gera competitividade, é encarada como maléfica, diminuindo a força vital que causa o desequilíbrio na vida de toda a comunidade.

Os Bantu são povos monoteístas, ou seja, acreditam que tudo e todos foram criados por um Ser Supremo onipotente, onipresente e onisciente. Essa divindade pode possuir muitos nomes: Zambi, Nzambi, Nyambe, Kalunga, Suou, Huku, Sugu e etc. Ele representa tudo que está no mundo, não como uma força que observa e julga, mas como uma força que conecta e flui por toda a existência humana e não humana. Por estar em tudo, Ele não é representado de nenhuma forma e nem em qualquer espaço de devoção.

Segundo Lopes (2008), esse Ser Supremo representa o início e o fim de todas as coisas, tudo e todos pertencem a Ele. Por isso não existem altares dedicados a Ele, nem culto oficial, público ou institucionalizado, não existem oferendas, festas ou sacerdócio. Por ser dono e o senhor da vida de tudo e de

todos, nada que venha dos seres humanos lhe é necessário. Se fosse instituído culto oficial, ou oferendas, Ele seria igualado aos antepassados. Por isso que o Ser Supremo é sempre uma fonte de agradecimento dos seres humanos. Porém, se a comunidade passa por uma situação de extrema necessidade ou perigo, recorre-se ao auxílio do Ser Supremo por meio de rituais específicos. No cotidiano, o culto familiar é dedicado aos antepassados de cada família e aos ancestrais dos clãs.

Os antepassados são seres humanos que possuíram uma vida digna de acompanhar os seus familiares do mundo invisível. A morte significa a transformação da força vital em uma nova maneira de existir. Mesmo vivendo no mundo invisível, o antepassado continua fazendo parte da comunidade e da família a qual pertencia durante a vida.

A importância dos antepassados está latente na herança espiritual que deixa sobre o mundo dos vivos, pois essa herança representa todas as suas ações realizadas enquanto vivo para beneficiar toda a comunidade. Essa herança é um exemplo individual e coletivo. Um exemplo individual, pois é um modelo a ser seguido pelos seus descendentes que deverão assumir suas responsabilidades na comunidade. É um exemplo coletivo, pois ao assumir com a mesma responsabilidade, os seus descendentes estarão honrando a sua memória mantendo sua energia ativa no mundo invisível. Essa herança espiritual é capaz de assegurar a estabilidade e os laços de solidariedade da família e de toda a comunidade.

Portanto, os antepassados possuem um caráter divino, pois se encontram no mundo invisível onde são onipresentes, oniscientes e onipotentes. Porém, são considerados seres vivos, uma vez que não transcenderam as suas características de quando viviam no mundo visível. Ou seja, os antepassados não se apresentam aos seres humanos de forma material, mas em sonhos, por meio de oráculo adivinhatório ou por meio de incorporação. O culto aos antepassados ocorre em fases específicas do ciclo da vida como

nascimento, iniciação, casamento, doença e morte; nos ciclos da natureza; e em determinados momentos importantes da vida social, por exemplo, inauguração de uma nova aldeia ou a eleição de um novo chefe. Além disso, há situações especiais na vida da pessoa, quando ela é aconselhada a realizar do culto: doença, desgraça,

ajuda na resolução de uma grave necessidade ou antes de uma viagem importante. Também é feito quando os antepassados pedem o sacrifício, através de sonhos, de fenômenos místicos ou de algum acontecimento significativo (MALANDRINO, 2010, p.88).

Para Malandrino (2010) e Gonçalves (2005), os elementos da religiosidade Bantu, presentes no Brasil, têm uma contribuição fundamental para o desenvolvimento da Umbanda. Esses elementos são o culto a um Ser Superior, o culto aos antepassados, a comunicação com os antepassados por meio de incorporação ou jogos divinatórios, a grande importância dada ao território e o culto familiar.

No processo diaspórico da escravidão mercantil desde o século XVI, muitos povos de cultura Bantu foram enviados para muitos lugares do mundo. Dessa forma, sua religiosidade também marca a forma de conexão com o sagrado desenvolvida pelos seus descendentes nesses lugares.

Tabela 5: Povos Bantu atingidos pelo tráfico de escravos.

POVOS BANTU ATINGIDOS PELO TRÁFICO DE ESCRAVOS	
TRÁFICO ATLÂNTICO	
Povo	Localização de Origem
Duala	Litoral da atual República dos Camarões
Bassa	Litoral da atual República dos Camarões
Fang (Pahuin)	República do Gabão
Luba	Leste, nordeste, oeste e sul da região de Shaba (Catanga), na República Democrática do Congo
Cuba	Centro-sul da República Democrática do Congo
Teque (Bateque ou Zinco)	Planalto do centro-norte do Congo-Brazzaville
Varega (Rega, Lega)	Fronteira leste da República Democrática do Congo, próximo ao lago Tanganica
Bacongo	Enclave de Cabinda, nordeste de Angola (entre o Atlântico e o Cuango), litoral congolês
Ambundo (Bundo)	Entre o Atlântico e o Cuango e, além deste, para leste e sul, além do baixo e do médio Cuanza
Ovimbundo (Umbundo)	Metade oeste de Angola, além do litoral até as terras altas
Ganguela	Fronteira leste de Angola, além do litoral até as terras altas

continuação...

Lundaquioco (Chokwe)	Do ângulo superior direito do quadrante nordeste do território angolano até a fronteira sul, na altura em que o Cubango a atravessa; Casai e arredores
Nhanecajumbe	Angola, no alto e no médio Cunene
Herero	Ângulo sudoeste de Angola; norte da Namíbia; sudoeste da África do Sul
Ovambo (Ambo)	Ao longo e ao meio da fronteira sul de Angola; norte da Namíbia; sudoeste da África do Sul
Xindonga	Sudoeste de Angola, entre o Cubango e o Cuando
Damara	Namíbia, a sudoeste dos Ovambos
Cavango (Ocavango)	Namíbia, a leste dos Ovambos e no sudoeste da África do Sul
TRÁFICO ÍNDICO OU DA CONTRACOSTA	
Povo	Localização de Origem
Tonga	Ao sul do rio Save, entre o Limpopo e Inhambane no litoral de Moçambique; no Zimbábue, no vale do Zambeze; na Zâmbia
Chope	Ao sul do rio Save, entre o Limpopo e Inhambane no litoral de Moçambique; no Zimbábue, no vale do Zambeze; na Zâmbia
Ronga (Landim)	Entre os rios Save e Comati; na bacia do Limpopo, em Moçambique, e em algumas regiões do Zimbábue
Senga	Entre o Save e o Zambeze (Moçambique)
Nguni (Angoni)	África do Sul e Zimbábue; região de Tete (Moçambique), junto às fronteiras com Zâmbia e Malauí
Nhungue	No Zambeze, próximo a Tete (Moçambique)
Xona	Ao sul do Zambeze, em Moçambique, e no Zimbábue
Macua	Moçambique, entre os rios Rovuma e Zambeze, e principalmente na bacia do Lurio
Ajaua (Iao)	Entre os rios Rovuma e Lurio e no lago Niassa
Suto (Sotho)	No Zimbábue e na África do Sul

Fonte: (LOPES, 2008).

Muitos desses povos chegaram ao Brasil nesse processo diaspórico e deixaram suas marcas na cultura e na religiosidade brasileira. Segundo dados de pesquisas realizadas por Lopes (2008), os povos Bantu que aportaram no Brasil no período da escravidão mercantil foram os Fangs, Mbulus, Betis, Bacongós, Ovimbundos, Bundos e os Hereros.

Aqui no Brasil, a exemplo da história de contatos com outras culturas na África, a religiosidade Bantu passa por um novo processo de ressignificação cultural

Mas esse processo, nesse novo contexto histórico e geográfico, coloca a religiosidade Bantu em contato com o catolicismo, com as expressões da religiosidade indígena e outras formas de cultuar o sagrado de outros povos africanos. Nas terras brasileiras, segundo Malandrino (2010, p. 227), a cultura e a religiosidade Bantu passaram “por uma série de releituras e de recriações para atender as novas demandas, colocadas pela experiência da diáspora, da escravidão e da sociedade brasileira.”.

E foi nesse processo de releituras e recriações das experiências religiosas Bantu, entrelaçadas com elementos da religiosidade indígena, católicas e kardecista, que teve origem a Umbanda. Nessa caminhada, muitas expressões da religiosidade afrobrasileira se desenvolveram como o Calundu, o Candomblé Angola, a Cabula, a Macumba, o Candomblé de Caboclo até a Umbanda.

Os Calundus¹⁵, no século XVII, se configuravam como práticas ritualísticas que sincretizavam elementos da religiosidade Bantu, do catolicismo e de rituais indígenas principalmente na Bahia e em Minas Gerais. Esses rituais eram organizados em residências de pessoas que faziam parte da comunidade, ou seja, não existiam espaços institucionalizados para o desenvolvimento de sua prática e, também não existia um líder espiritual que comandava os trabalhos. Nesses lugares, a população cativa, liberta ou livre procurava auxílio, por exemplo, para o tratamento de doenças. Os Calundus não eram práticas religiosas institucionalizadas, mas espaços onde a religiosidade africana começava a dar forma para uma religiosidade afrobrasileira. Nesses espaços, os elementos da religiosidade Bantu e da religiosidade indígena eram muito fortes: incorporação dos antepassados através da música e da dança, utilização de ervas para a cura, o compartilhar da comida entre os antepassados e os frequentadores dos Calundus e etc.

Podemos entender o calundu como ritos de filiação bantú, enraizado no ritual xinguila da nação Angola. O calundu-angola poderia ser a matriz primordial dos rituais denominados umbanda, que ao lado dos orixás, apresentaram um sincretismo de origem africana, lusitana, ameríndia e brasileira. O calundu deve ser entendido como uma constelação de práticas variadas e não como rito acabado e bem definido (MALANDRINO, 2010, p.225).

¹⁵ Segundo Malandrino (2010) Calundu tem origem na palavra Bantu “kalundu”, que significa obedecer a um mandamento, chamar os espíritos por meio da música e da dança.

Nas sessões dos Calundus existia a prática de culto a espíritos ligados aos antepassados dos participantes, que se comunicavam através da incorporação. Esses antepassados eram representados por imagens ou máscaras que eram dispostos em um tipo de mesa. Os participantes dos Calundus incorporavam esses espíritos ao som de instrumentos de percussão, da dança e de músicas, que misturavam elementos tanto africanos quanto católicos. A abertura e o encerramento dessas sessões aconteciam ao som de cânticos e rezas católicas e, por serem consideradas práticas ilegais, esses rituais eram realizados a noite e em casas mais afastadas.

Para Gonçalves (2005), os ritos que abrangem o Candomblé Angola possuem elementos significativos da religiosidade dos povos Bantus que vieram para o Brasil.

Essa nação, embora seja mais popular e a mais praticada pelo povo-de-santo, é vista por membros de outras nações como deturpada, pois possui um panteão bem mais abrangente. Cultua, além dos inquices (deuses Bantus), os orixás, os voduns, os vunjes (espíritos infantis) e os caboclos. Nos terreiros dessa nação, chamados de candomblé de angola, os atabaques são percutidos com as mãos e as cantigas possuem muitos termos em português (GONÇALVES, 2005, p.66 e 67).

O Candomblé de Nação Angola possui elementos de influência católica, indígena e de outras nações do Candomblé, estando presente por quase todo o Brasil. Em estados como Espírito Santo, Rio de Janeiro e Bahia, no decorrer do século XIX, recebeu inúmeras nomeclaturas: Candomblé de Caboclo, Cabula e Macumba.

O Candomblé de Caboclo, conforme salienta Gonçalves (2005), é outra expressão da religiosidade afro que possui influências Bantu e que pode ser considerada uma variação do Candomblé Angola. Nessa expressão afro-religiosa, os espíritos indígenas conhecidos como caboclos assumem o papel central durante o desenvolvimento das sessões. Esses espíritos indígenas representam os índios que viviam no território brasileiro antes da chegada do colonizador europeu e dos povos africanos.

Esses caboclos realizam práticas medicinais utilizando ervas e elementos constitutivos da cultura indígena como arcos e flechas, fumo, bebidas (vinho), dentre

outros. O ritual de incorporação é acompanhado de rezas e cânticos com elementos católicos. Esses caboclos podem ser classificados como caboclos de penas (uso do cocar), ou seja, espíritos de índios e caboclos boiadeiros, ou seja, espíritos de trabalhadores do campo que já são fruto da miscigenação dos povos indígenas com negros e brancos.

Outra forma de expressão afro-religiosa, com influência Bantu, foi a Cabula. A Cabula foi uma prática religiosa que se desenvolveu no Estado do Espírito Santo no final do século XIX. Segundo Gonçalves (2005), essa forma de cultuar os espíritos dos antepassados não é mais praticada. Acredita-se que foi absorvida pela Umbanda. Por ser considerada uma prática proibida pelo Estado, suas reuniões aconteciam de forma secreta, a noite em casas afastadas ou, frequentemente, em matas. O chefe da Cabula se chamava Embanda, seu auxiliar se chamava Cambone e, a reunião de seu frequentadores, se chamava engira. Em dia e horário marcados, os frequentadores, vestidos de branco, se dirigiam para o local determinado, casa ou mata, acendiam uma fogueira, incensos, montavam uma mesa com toalha, velas e pequenas imagens. Ali, o Embanda abria a engira com uma reza preparatória pedindo licença e proteção aos espíritos, tudo acompanhado por palmas e cânticos. Feita essa abertura dos trabalhos, aconteciam os rituais de iniciação, de incorporação dos espíritos protetores e outros rituais para a cura através da manipulação de ervas. A Cabula do Espírito Santo possuía muitos elementos Bantu, católicos e indígenas, da mesma forma que a Macumba carioca.

As práticas ritualísticas da Macumba, que se desenvolveu no Rio de Janeiro no final do século XIX, e toda a sua nomenclatura é muito parecida com as práticas da Cabula. Na Macumba, da mesma forma que na Cabula, o dirigente dos rituais se chamava Embanda, mas também era chamado de Umbanda ou Quimbanda. Os ajudantes do Embanda, assim como na Cabula, eram chamados de Cambono ou Cambone. As participantes da Macumba, que já tinham passado pelos rituais de iniciação, eram chamadas de filhas-de-santo conforme as influências do Candomblé, ou de médiuns seguindo as influências do kardecismo.

Na macumba as entidades como os orixás, inquices, caboclos e os santos católicos eram agrupados por falanges ou linhas como a linha da Costa, de Umbanda, de Quimbanda, de Mina, de Cabinda, do Congo, do Mar, de Caboclo, linha Cruzada. Nas sessões de macumba procurava-se cultuar o maior número de linhas possíveis,

pois quanto mais conhecimento do pai-de-santo tivesse sobre elas, mais poderoso era considerado. (GONÇALVES, 2005, p.87).

Com a popularidade e diversidade dos cultos, a denominação Macumba foi utilizada de maneira indiscriminada para designar de maneira pejorativa as manifestações das religiosidades afrobrasileiras.

Outra manifestação religiosa interessante, que pode servir de exemplo desses processos que entrelaçam elementos religiosos africanos, católicos, indígenas e kardecistas dando origem a uma forma original de culto ao sagrado, foi promovida por João de Camargo em Sorocaba, no final do século XIX e início do século XX. Segundo Fernandes (1972), João de Camargo foi um ex-escravo que, por meio da revelação feita pelos espíritos do menino Alfredinho e do Monsenhor João Soares¹⁶, começou uma prática religiosa que tinha como missão curar os enfermos e ajudar os necessitados.

João de Camargo construiu a Igreja do Bom Jesus do Bonfim das Águas Vermelhas em 1907. Através do transe mediúnico Nhô João, como também era chamado, tratava as doenças com chás, banhos de ervas e raízes, com óleos e demais elementos ritualísticos. Ele também transmitia conselhos que eram enviados pelos espíritos para as pessoas que estavam em grande necessidade. A igreja, até hoje, possui imagens de santos católicos, orixás e pretos velhos. Devido a grande procura da população, que na sua maioria não tinha acesso a hospitais e serviços médicos na época, João de Camargo foi preso inúmeras vezes por “curandeirismo”. Para evitar a perseguição da polícia, Nhô João registrou a igreja como Associação Espírita e Beneficente Capela do Senhor do Bonfim.

A estratégia adotada por João de Camargo, em registrar o seu lugar de culto como uma associação espírita, foi muito usada por terreiros e locais de culto de religiões de matriz afro, pois o espiritismo tinha uma imagem vinculada à população branca de classe média e com boa formação. Assim, esses locais “mascaravam” suas práticas religiosas para não sofrer com a discriminação e ataques da polícia. Ortiz (1976), apoiado nas ideias de Roger Batiste, problematiza essa estratégia

¹⁶ Segundo Fernandes (1972), Alfredinho, um menino de 8 anos, morreu após um acidente com um cavalo. No lugar de sua morte foi erguida uma cruz onde João de Camargo acendia velas e rezava para o menino. Já o Monsenhor João Soares do Amaral morreu em Sorocaba ajudando as pessoas que sofriam com a epidemia de febre amarela.

dizendo que foi um movimento de “embranquecimento” da cultura negra e um “empretecimento” da ideologia kardecista. Para o pesquisador o:

[...] negro, submetido ao regime de escravidão, não pode ascender socialmente aos padrões moldados por uma cultura branca, sua ascensão se fará através do embranquecimento de sua cultura (recusa de participar de sua cultura africana) e de sua raça (valorização da mestiçagem). Quanto ao movimento do empretecimento, devemos distingui-lo cuidadosamente de um “enegrecimento” da cultura branca. O preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere a superfície, a cor negra, enquanto o segundo se refere a essência negra seja, o que o africano trás de característico de uma África pré-colonial. Ao falarmos de um empretecimento de uma camada de intelectuais kardecistas, não nos referimos a uma fusão harmônica das raças, como pretende Gilberto Freyre. O que tentaremos mostrar é que sempre que existe a valorização do preto (e não do negro), ele se faz segundo a pertinência de uma cultura branca. [...] A cor preta é desta forma reinterpretada de acordo com os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante (ORTIZ, 1976, p.01).

Essa tentativa de embranquecimento da religiosidade afrodescendente fica evidente no mito fundador da Umbanda. Segundo a versão dominante, e que se tornou “oficial”, em 1908, o jovem Zélio de Moraes começou a manifestar comportamentos muito estranhos. Por vezes, o jovem de 17 anos caminhava e falava como um velho, por outras, falava e se portava como um índio. A família, acreditando que se tratava de problemas mentais, procurou tratamento psiquiátrico. Após acompanhamento de médicos e psiquiatras, que não conseguiram apresentar um diagnóstico, a família foi orientada a levar o menino até a presença de um padre que, da mesma forma que os médicos e psiquiatras, não obteve nenhum resultado. Algum tempo depois, a família de Zélio o levou até uma benzedeira, que identificou o dom da mediunidade no menino e que ele deveria desenvolver esse dom para ajudar os necessitados. Então, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói e lá, ao iniciar a sessão espírita, após apanhar uma rosa branca e coloca-lá no centro da mesa, ele e muitos médiuns incorporaram vários espíritos que se comportavam como índios e escravos. Conseqüentemente, um dos médiuns perguntou por que aquelas entidades estavam ali se pela forma que falavam pareciam se tratar de espíritos atrasados. A entidade que estava presente no corpo de Zélio respondeu:

[...] se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e,

assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (OLIVEIRA, 2007, p.178).

O dia que aconteceu esse fato na Federação Espírita de Niterói, 15 de novembro de 1908, é o dia que marca o nascimento da Umbanda. Em 16 de maio de 2012, através da Lei Federal nº 12.644, a presidente Dilma Rousseff reafirma o 15 de novembro como Dia Nacional da Umbanda. Voltando ao mito fundador da Umbanda, no dia seguinte a essa primeira manifestação do Caboclo Sete Encruzilhadas, foram até a casa de Zélio os médiuns da Federação Espírita de Niterói, familiares de Zélio e uma grande multidão. Ao cair da noite, o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou no corpo de Zélio:

[...] naquele momento iniciava-se um novo culto, no qual os espíritos de africanos e de índios poderiam trabalhar em benefício de seus irmãos encarnados e disse, também, que a nova religião se chamaria Umbanda. O grupo fundado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas recebeu o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, porque “assim como Maria acolhe em seus braços o Filho, a Tenda acolheria aos que a ela recorrerem nas horas de aflição”. (OLIVEIRA, 2007, p. 178).

Gostaria de alertar que não podemos confundir a fé nos orixás, caboclos, pretos velhos e demais guias com a institucionalização dessa fé. Afirmar que o marco de fundação da Umbanda foi no dia 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro, com a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio de Moraes em um centro espírita é, no mínimo, controverso. Esse mito fundador da Umbanda está carregado por uma ideologia centrada na tentativa de “branquear” as manifestações religiosas de matriz afro e adequar as suas práticas a partir dos ideais de uma classe média branca, que vivia nas zonas urbanas industrializadas das regiões sudeste e sul do Brasil.

O kardecismo é uma religião que deu certo numa sociedade em que “cada um conhecia seu lugar”. Os líderes espíritas foram pequenos intelectuais de uma pequena burguesia urbana tradicional, escolarizada, filhos de famílias com um mínimo de status e com certa visibilidade social, vivendo num mundo em que os papéis sociais estavam fortemente definidos pela origem familiar e social, e que encontravam no espiritismo uma forma de partilhar ideias e ideais

anticlericais, abraçando uma religião cristã, filantrópica, erudita, que aposta nos homens por sua boa vontade, por sua capacidade de adesão livre, e que é socialmente conformista (PRANDI, 1991, p.58).

Segundo Ortiz (1976), o primeiro Congresso de Umbanda e a criação das primeiras federações nas décadas de 1930 e 1940 foi uma reação de um grupo de intelectuais na tentativa de decodificar, unificar e legitimar a Umbanda, a partir dos ideais de uma classe média que vivia e progredia em um sistema capitalista industrial que estava se consolidando no Brasil.

Nesse período, com o movimento de construção de uma identidade nacional, nada mais apropriado que o nascimento de uma religião genuinamente brasileira que unia elementos religiosos das “três raças” formadoras da sociedade brasileira: negros, brancos e indígenas. E, nada mais propício para o nascimento dessa religião, exemplo da “democracia racial” brasileira, do que o dia 15 de novembro, dia da proclamação da república.

Diferente do que esse mito propõe, a Umbanda não nasceu com dia e hora marcados. O processo de constituição e desenvolvimento da Umbanda, conforme escreve Malandrino (2008), foi uma resposta simbólica da população negra que começou a ocupar as grandes cidades a partir do início do século XX. Essa nova realidade enfrentada nos centros urbanos provocou a necessidade de ressignificar as práticas religiosas afrodescendentes e incluir elementos de outras religiões. Não é uma degradação mágica dos elementos religiosos envolvidos, mas uma construção mítica de grupos religiosos constituídos como reação ao novo contexto social.

Portanto, a Umbanda deve ser entendida como uma síntese, isto é, a superação das contradições advindas de várias tradições religiosas através de um processo contínuo, que se faz de maneira lenta e gradual. Essa síntese religiosa feita pela Umbanda traz em si: práticas religiosas dos bantus, introduzidos no Brasil como escravos, combinadas com práticas religiosas de outros grupos africanos, em especial os lorubás; práticas religiosas do católico, em especial o popular, introduzidas pelos portugueses; práticas de espiritismo kardecista trazidas por imigrantes europeus; práticas religiosas indígenas fornecidas pelos índios, nativos do país; e ainda, influências orientais, tais como budismo, hinduísmo e xintoísmo. Por isso a Umbanda pode carregar as divergências regionais e culturais que existem na sociedade brasileira. (MALANDRINO, 2008, p.30).

Para Prandi (1991), a Umbanda não é apenas a união de vários elementos religiosos, essa manifestação religiosa rompeu com as visões de mundo católicas e kardecistas. Ou seja, diferente dessas religiões, que pregam uma vida de sofrimento e privações, esperando alcançar a redenção em um julgamento divino ou ajustar as contas de vidas passadas em busca de evolução, a Umbanda compartilha a visão de mundo dos povos Bantus, onde a vida deve ser uma experiência em busca da felicidade e da satisfação coletiva e individual.

Por ser carregada de divergências regionais e culturais existentes na sociedade brasileira, a Umbanda se manifesta de maneira diferente em diferentes regiões do país. Por isso, em cada estado, em cada espaço da religiosidade umbandista, existe uma grande variedade de símbolos, rituais e formas de organização, ou seja, cada espaço de manifestação da Umbanda é um microcosmo único.

Assim como na religiosidade Bantu, a Umbanda possui uma formação sincrética envolvendo elementos de várias religiões, possui o culto aos antepassados representados pelas entidades que incorporam nos terreiros, no culto que reúne pessoas com laços familiares sanguíneos ou pertencimento a uma família-de-santo, remontando as famílias extensas dos Bantus na África. Além dessas características herdadas dos povos Bantus, a Umbanda apresenta uma

[...] mutabilidade tanto simbólica quanto ritual, uma vez que tal como a tradição bantú, o culto religioso diz respeito a um grupo de pessoas que pertence a determinada localidade, o que faz com que ele tenha as suas especificidades. Essa mutabilidade pode ser descrita tanto no que diz respeito às diferenças encontradas em terreiros de umbanda, como também nas mudanças que se processam ao longo do tempo dentro de um determinado terreiro, estando, esses, em constante transformação (MALANDRINO, 2010, p. 312).

Sendo assim, podemos dizer que a Umbanda conserva algumas características dos diversos elementos religiosos que a constituem, porém de maneira resignificada. Nos terreiros de Umbanda, é possível, tanto no espaço físico como em seus processos ritualísticos, encontrar elementos de várias religiões. Nesses terreiros, a bricolagem dos elementos de várias religiões representam a trajetória histórica que resultou na resignificação de práticas religiosas, míticas e simbólicas do sagrado africano, indígena, católico e kardecista.

3.2 QUEM VEM DE LÁ TÃO LONGE? SÃO NOSSOS GUIAS QUE VÊM TRABALHAR! O SAGRADO NA UMBANDA

Quem vem, quem vem de lá tão longe?
 São nossos guias que vem trabalhar!
 Oi dai-me forças pelo amor de Deus,
 Oi dai-me forças aos trabalhos meus!
 Quando eu saí de casa foi de todo coração,
 Entrei nessa seara para cumprir minha missão!
 Meu anjo da guarda, ele é meu defensor!
 Ele vem nos dar a força e a divina proteção!
 Olha é Ogum que está de ronda,
 Quem está chamando é São Miguel
 Mas se meu pai é o maior na espada,
 Vem comandando a sua cavalaria,
 Meu pai é o São Jorge e a estrela D'Alva é a nossa
 guia,
 Meu pai que cavaleiro é esse que pisa no chão
 esmagando o dragão?
 Mas ele é o São Jorge guerreiro!
 É vencedor de todas as demandas!

Trecho de ponto de abertura de sessão

O terreiro de Umbanda é um portal por onde elementos do sagrado e do terreno interagem com o objetivo de produzir, de maneira individual e coletiva, condições para o desenvolvimento integral da comunidade. Pereira (2011) salienta que, neste espaço físico, as relações sociais são mediadas pelo contato com o sagrado mítico dos orixás, caboclos, pretos velhos e demais guias que atuam para ajudar os seres humanos na busca da felicidade.

As práticas religiosas, manifestadas nos terreiros de Umbanda, conforme escreve Pereira (2011), conectam elementos xamânicos dos povos indígenas, que praticavam o transe ritual, a utilização de ervas medicinais, bem como outros elementos ritualísticos ligados a natureza. Para Gonçalves (2005), devido ao genocídio sofrido pelas populações indígenas no Brasil, desde o período inicial da conquista portuguesa, povos inteiros foram destruídos, suas culturas, línguas e religiosidade desapareceram por completo. Porém, através de pesquisas de populações indígenas remanescentes, se tentou reconstruir as características da religiosidade desses povos.

Esses povos indígenas tinham suas crenças baseadas na centralidade das práticas de conexão com o sagrado através da deificação da natureza. Toda a criação é sagrada e está interligada na concepção religiosa dos povos indígenas. Os pajés eram responsáveis pelos rituais e comunicação para acessar os espíritos dos antepassados e dos espíritos da floresta.

Através desses rituais, que consistiam na manipulação de elementos da natureza como ervas, pedras, alimentos e bebidas, os pajés buscavam a cura de doenças, acabar com a influência de maus espíritos e combater as forças de inimigos terrenos e espirituais. Nesses rituais, frequentemente, eram utilizados elementos simbólicos como instrumentos musicais, adornos feitos de penas, a ingestão de comida e de bebida, a utilização de banhos de ervas, chás, fumaça proveniente da queima de ervas específicas e etc.

Além desses elementos religiosos dos povos indígenas, Pereira (2011) destaca que os elementos religiosos africanos dos povos Bantu e de outros povos africanos também compõe a religiosidade umbandista. Os guias espirituais na Umbanda como os orixás, caboclos, pretos velhos, exus e pombas giras, são considerados espíritos de pessoas que viveram e possuem uma história e uma ligação as pessoas que formam o terreiro.

Essa ideia é uma herança da tradição da religiosidade Bantu que cultua os antepassados, que atuam no mundo invisível, como força espiritual para ajudar os seus descendentes na Terra. “Os antepassados não se encontram separados da vivência dos seres humanos, mas interagem e interferem em suas vidas constantemente” (MALANDRINO, 2010, p.272).

Na tradição religiosa Bantu, a incorporação dos antepassados está presente na Umbanda de maneira resignificada, na forma de incorporação dos guias com objetivo de trabalhar para a cura de doenças e de orientação de situações do cotidiano. Além dessas influências da religiosidade dos povos Bantu, a Umbanda possui influências da religiosidade afrobrasileira oriundas do Calundu, do Candomblé Angola, da Cabula, da Macumba e do Candomblé de Caboclo em suas práticas de cura, nas danças e cantos ao som de instrumentos de percussão, na

organização das entidades em linhas, na organização física e administrativa dos terreiros.

Esses elementos africanos possuem semelhanças aos praticados pelos povos indígenas, pois também estavam fundados na crença da ação do sagrado (ação dos orixás) para a manutenção da ordem terrena. A transmissão das tradições ritualísticas é propagada por meio da oralidade.

Outro elemento da religiosidade dos povos africanos que foi incorporado nos terreiros de Umbanda, é a utilização da música e da dança como elemento que facilitam o ritual da incorporação do orixá. Esses orixás formam um grande panteão que se manifesta nos terreiros de Umbanda para auxiliar na cura física e espiritual daqueles que recorrem a sua ajuda.

Elementos do kardecismo e do catolicismo ajudam a compor as práticas religiosas umbandistas. Esses elementos são a prática da caridade, o livre-arbítrio, a lei da causa e efeito e a utilização das imagens dos santos católicos que, por meio do sincretismo religioso, representam os orixás da Umbanda.

É para praticar a caridade que os orixás, caboclos, pretos velhos e demais guias espirituais da Umbanda chegam aos terreiros, durante o ritual para trabalhar. O trabalho dessas entidades se materializa na forma de orientações e explicações sobre as situações que estão provocando os momentos de aflição daqueles que buscam a sua ajuda. Também administram a utilização de ervas em banhos, rituais e chás para ajudar na cura física e espiritual.

Na Umbanda, segundo Malandrino (2010), um terreiro pode se desenvolver a partir de pessoas da mesma família de sangue do Pai-de-Santo ou da Mãe-de-Santo. A partir desse núcleo familiar é que outras pessoas se agregam ao terreiro formando uma família-de-santo, muito parecida com as famílias extensas dos povos Bantus na África.

Dessa maneira, as entidades cultuadas nos terreiros de Umbanda, e que possuem maior presença nesses espaços, são aquelas que estão ligadas as famílias de sangue ou religiosa, lembrando os cultos domésticos aos antepassados de uma determinada família Bantu na África.

Por isso, cada terreiro de Umbanda possui sua própria organização física e ritualística, conforme as orientações do orixá ou caboclo do Pai-de-Santo ou da Mãe-de-Santo. Dentro dos espaços umbandistas, a solidariedade é o esteio fundamental de uma família-de-santo. Nesse espaço existe a solidariedade horizontal, estabelecida entre os filhos-de-santo e entre os filhos-de-santo e as pessoas que buscam ajuda no terreiro. E a solidariedade vertical representada pela conexão entre o terreno e o sagrado.

De acordo com Teixeira (2005), Orphanake (1990) e Malandrino (2010), as entidades presentes nos terreiros de Umbanda estão divididas em linhas, falanges ou legiões. Essa divisão é uma concepção mítica e espiritual que a Umbanda herdou da Macumba. Essas linhas, para Malandrino (2010) e Orphanake (1990), representam a diversidade doutrinária das entidades presentes nos terreiros de Umbanda. Devidos às diversidades regionais, essas linhas ou falanges podem apresentar diferenças, como por exemplo, a Linha dos Boiadeiros, Linha do Oriente e Linha dos Marinheiros, que não são comuns no Rio Grande do Sul.

Nos terreiros de Umbanda do Rio Grande do Sul, conforme escreve Oro (2002, 2008, 2010 e 2012), se manifestam orixás, caboclos, pretos velhos, Ibeji (crianças), a linha do povo do oriente¹⁷. A Umbanda possui sete linhas, organizadas da seguinte forma: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Oxóssi, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Ibeji (crianças) e Linha Yorimá (preto-velho). Essas linhas são formadas por sete entidades. Cada linha se subdivide-se em sete falanges, que subdivide-se em sete subfalanges, cada subfalange subdivide-se em sete bandas formadas por sete povos.

Uma linha é chefiada por um orixá maior de primeira grandeza; a falange é liderada por um orixá intermediário de segunda vibração; uma sub-falange por um orixá menor de terceira geração; uma banda é dirigida por um guia; uma legião chefiada por um protetor pertencente à categoria de mentores de quinta vibração; uma sub-legião por um protetor do sexto plano; e um povo por um protetor mais próximo aos encarnados, pertencente à ordem da sétima vibração (MALANDRINO, 2010, p 349).

¹⁷ O povo do oriente é uma linha que apresenta entidades ligadas aos chineses, indianos, árabes e ciganos. No Rio Grande do Sul, as entidades da linha do oriente que estão presentes em poucos terreiros de Umbanda são os ciganos. Os demais guias da linha do oriente raramente se manifestam nos terreiros de Umbanda no Rio Grande do Sul. Os terreiros que trabalham com essas entidades denominam seus rituais como “Junta Médica”.

Essa é uma forma de apresentar a organização das entidades em suas linhas, pois existem muitas formas de representação dessas entidades. A grande maioria dos umbandistas não estão preocupados com essas organizações ou divisões. Na prática, as únicas divisões que acontecem são nas sessões onde as entidades se manifestam. Existem sessões específicas onde se trabalha apenas com os orixás, outras que trabalham apenas com os pretos velhos e pretas velhas, etc.

Os orixás mais presentes nos terreiros de Umbanda no Rio Grande do Sul, conforme escreve Oro (2002, 2008, 2010 e 2012), são: Oxalá, Iemanjá, Ogum, Xangô, Iansã, Oxum, Oxossi, Omulú e Bará. Já os caboclos são: Pena Verde, Folha Verde, Iara, Jupira, Jurema, Arranca-Toco, Sete Flechas, Rompe-Mato, Ventania, Jussara, Pena Branca, Ubirajara Peito de Aço, Tupinambá, Tupi, Tupã, Ubirajara, Ubiratã, Aimoré, Guaraci, Água Branca, Tamoio, Guarani, Estrela do Mar, Sereia do Mar, Jandira, Jacira, Cabocla da Praia, Cabocla Sete Ondas, Estrela D'Alva e Itayara. Os pretos velhos e pretas velhas são: Pai Antônio, Pai Matias, Pai Cipriano, Pai Joaquim, Pai João, Pai Jacó, Pai Antônio do Congo, Pai Moçambique, Pai Thomas, Pai Miguel das Almas, Pai João de Angola, Pai Benedito, Pai Miguel de Aruanda, Mãe Maria, Mãe Maria Conga, Mãe Joaquina, Mãe Benedita, Tia Chica de Angola, Vovó Sebastiana, Vovó Benedita, Vovó Catarina, Vovó Cambinda e Vovó Luiza.

Os orixás descritos acima, devido ao sincretismo religioso, são representados por imagens de santos católicos. Já os caboclos, pretos velhos e pretas velhas e demais entidades têm suas próprias imagens não sincretizadas com santos católicos. Essas imagens, juntamente com outros objetos rituais (espadas, guias, ervas, velas, dentre outras) estão presentes no congá, que é o altar umbandista.

O processo de iniciação na Umbanda é muito semelhante aos processos de iniciação do Candomblé. O iniciando, quando entra em um terreiro de Umbanda, começa a sua caminhada na construção do conhecimento na religião, a partir da lavagem da sua cabeça com um *amací*, ou seja, um banho de ervas que serve para preparar a cabeça (ori) da pessoa para receber os seus guias. Feito isso, o iniciando começa a frequentar as sessões do terreiro na *corrente*. A corrente é a união dos

iniciados em uma roda onde os cânticos (pontos) ritmados pelo som das palmas, dos tambores, do agê e da sineta incorporam as entidades.

O orixá ou caboclo regente do terreiro identifica quais são as entidades que acompanharam o iniciado por toda a vida. No momento que o iniciando incorpora pela primeira vez uma das entidades, ele deixa de ser um iniciando e passa a ser um iniciado. Ou seja, é na dança dos orixás, ao som de suas músicas sagradas, que humano e divino se unem. O ser humano passa a ser um aparelho para a divindade poder desenvolver o seu trabalho de ajudar as pessoas.

A organização dos terreiros de Umbanda é mais simples do que a organização do Batuque. A Umbanda não possui uma hierarquia tão extensa como no Batuque. Nos terreiros umbandistas, a figura terrena principal é o Pai-de-Santo ou a Mãe-de-Santo, depois os filhos-de-santo que são os iniciados que recebem as entidades, os cambonos (nomeclatura herdada da Cabula e da Macumba) que são iniciados que não incorporam as entidades, mas têm a responsabilidade em ajudar na comunicação entre elas e as pessoas que estão presentes para uma consulta.

Os cambonos também têm a função de servir as entidades, anotar as orientações e entregar os seus objetos rituais. No terreiro de Umbanda, também está presente a figura do tamboreiro (alabê) que, através do ritmo de seu instrumento, é responsável por reconectar o terreno ao sagrado.

Durante toda a sua caminhada de iniciação na Umbanda, conforme escreve Malandrino (2008), o iniciado tem uma postura de completa entrega de sua vida para as entidades que o guiam. Assim, o iniciado como aparelho das entidades que o guiam, se coloca a serviço do divino e do terreno, para o seu desenvolvimento pessoal e desenvolvimento da comunidade que está presente no terreiro. Por isso, para o umbandista, a religiosidade é vivida no cotidiano.

Da mesma forma que a religiosidade é vivenciada diariamente, as aprendizagens na/da Umbanda também são cotidianas. Nesses processos de aprendizagem, os sujeitos umbandistas estão imersos em um viver e conhecer em comunidade. Onde cada espaço da religiosidade umbandista (terreiro de Umbanda, Tenda de Umbanda, Centro Espírita Umbandista ou na casa dos iniciados), representa várias Umbandas.

Nesses espaços umbandistas, a ação de aprender é desencadeada pelas diferentes configurações do emocionar. No próximo subcapítulo serão apresentados os conceitos teóricos que possibilitaram construir essa compreensão sobre as aprendizagens na Umbanda.

3.3 A JORNADA PARA AS APRENDIZAGENS NA UMBANDA: O UBUNTU E O EMOCIONAR

Para Schwanbach, Morera e Chagas (2012), cada ser humano é um ser no mundo, estabelecendo diálogos com os outros. E reconhecendo essa ligação através da palavra, se estabelece um diálogo polifônico, onde os seres humanos se constituem com os outros.

Na perspectiva do Ubuntu, uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas e, entrelaçando essa leitura de mundo com o aporte teórico de Maturana, ser uma pessoa através das outras pessoas é legitimá-las no viver e conviver. No ethos do Ubuntu, o aforismo “eu sou porque nós somos”, representa a diversidade da comunidade que está ligada de maneira indissociável à particularidade que forma essa comunidade que é composta pelos seres humanos, os seres não humanos e a natureza.

Da mesma forma para Maturana (2001 e 2002), somos outros legítimos outros no viver e conviver em comunidade. Essa ação de viver e conviver está entrelaçada com as configurações e reconfigurações do emocionar da comunidade.

Nessa perspectiva de diálogo polifônico, que compreende a riqueza das múltiplas formas de ler e ser no mundo dessas duas perspectivas teóricas, apresento as reflexões acerca dos conceitos de Ubuntu e do Emocionar que servem como base teórica para a análise dos dados dessa pesquisa.

3.3.1 Ubuntu

Motho ke motho ka batho
Ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitadas para com eles. (RAMOSE, 2009, p. 170).

O conceito de Ubuntu é oriundo dos povos africanos do tronco linguístico Bantu localizados na região da atual África do Sul. Segundo Nogueira (2011), quatro grupos étnicos bantufônicos (Ndebele, Swati, Xhosa e Zulu) utilizam a mesma grafia e transcrição fonológica da palavra Ubuntu. Ainda segundo o autor, outros povos do tronco linguístico Bantu possuem palavras com o mesmo sentido, como Hunhu, para os Xona, e Botho, para os Sotho. Conforme explica Ramose (2002, 2009 e 2010), Nogueira (2011) e Barbosa (2012), a palavra Ubuntu é formada pela aglutinação de duas palavras: Ubu e Ntu.

A palavra Ubu representa a ideia da constituição do ser no fluxo das relações com os outros (ancestrais e divindades, seres humanos, natureza e aqueles que estão por nascer). Ou seja, Ubu é a forma de como nos conectamos com tudo e todos que estão ao nosso redor através da nossa ação no mundo. Ubu é o coletivo, a concepção de que, historicamente, a coletividade é anterior ao indivíduo. Porém, Ubu está entrelaçado de maneira indissociável a Ntu.

A palavra Ntu representa as partes que formam o coletivo, os modos distintos de existência dos seres humanos. O Ntu representa as unidades da coletividade, onde cada ser humano é um ser em movimento, em constante transformação, em constante processo de vir a ser. “Em linhas gerais, ‘ubu’ indica tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum. ‘Ntu’ significa a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando” (NOGUEIRA, 2011, p. 148).

Segundo Ramose (2002), Ubu e Ntu são os dois aspectos inextricáveis do processo de vir a ser, representando a totalidade (diversidade) e a unidade (particularidade) que não pode ser dividida no pensamento dos povos bantufônicos. Ubu (totalidade/diversidade) pode ser compreendido como as diversas formas de leitura do mundo, no movimento da existência coletiva dos seres humanos. E Ntu

(unidade/particularidade), é a forma que os seres humanos agem no mundo, através das ações que constituem o movimento processual de vir a ser.

A partir da aglutinação dessas duas palavras surge o conceito de Ubuntu, que é exemplificado pelo aforismo dos povos Zulu e Xhosa “*umuntu ngumuntu ngabantu*”, que significa que uma pessoa só é uma pessoa através de outras pessoas ou, simplesmente, eu sou porque nós somos. Para Malomalo (2014), a partir da visão filosófica e antropológica dos povos tradicionais da África Negra, o conceito de Ubuntu concebe o mundo como uma rede de relações entre o sagrado, a comunidade e a natureza. Nessa rede de relações, os seres humanos possuem a responsabilidade de manter e preservar o equilíbrio do cosmos. Essa responsabilidade coloca o ser humano como centro de tudo, mas não numa perspectiva de domínio sobre a natureza ou sobre os outros, mas em uma relação de mutualidade na convivência entre os elementos constitutivos do mundo, sem dicotomizar o terreno e o sagrado, o pensamento e a ação, o coletivo e o individual, a natureza e a sociedade. Para o ethos do Ubuntu, não existe a dicotomia entre esses elementos porque eles nunca foram separados.

A partir dessa conectividade entre seres humanos, antepassados, ancestrais e deuses, natureza e os que ainda nascerão, o Ubuntu se configura, conforme escreve Nascimento (2014), como a Filosofia do Nós. Essa concepção filosófica parte do pressuposto de que “ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitadas para com eles” (RAMOSE, 2009, p.170). Essas relações respeitadas entre os seres humanos é o fundamento para a construção do conhecimento e da sabedoria dos povos da África Negra.

A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (RAMOSE, 2011, p. 08 e 09).

A essência do pensamento filosófico do Ubuntu é pluriversal, pois conforme Ramose (2011), a diferença entre o pluriversal do Ubuntu e o universal das filosofias

ocidentais, é uma questão de autoridade fundamentada em relações de poder. As nações europeias, no processo de invasão e conquista dos territórios do continente africano, através de premissas belicosas tomaram, por meio da força, o direito de definir o que pode ser considerado conhecimento e os seus processos de produção de conhecimento em nome dos povos africanos.

Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África (RAMOSE, 2011, p.09).

Portanto, a definição de universal nesse processo de epistemicídio das formas de leitura de mundo dos povos africanos está fundamentada em uma perspectiva ocidental, europeia, branca, patriarcal e cristã.

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo (RAMOSE, 2011, p.10).

Os contornos filosóficos do conceito de universal, a partir desse contexto histórico de dominação europeia na África, estabeleceram uma subordinação dos critérios de validação e produção do conhecimento dos povos africanos aos cânones epistemológicos ocidentais da ciência moderna. Todas as formas de produção do conhecimento dos povos africanos (bem como dos povos do oriente, os povos latino-americanos e etc), “foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados, vítimas de epistemicídios tantas vezes perpetrados em nome da Razão, das Luzes e do Progresso”. (NUNES, 2009, p. 233).

Dessa forma, se estabelece um tipo de soberania epistêmica que define o que pode ou não pode ser considerado conhecimento, estabelecendo um tipo de pensamento monorracional. Ou seja, a monorracionalidade parte da premissa de que só existe um caminho válido para a produção e validação do conhecimento, baseado em uma tradição científica eurocêntrica. Os conceitos de

monorracionalidade e universalidade não fazem parte do ethos do Ubuntu que é pluriversal e multirracional.

Na perspectiva filosófica do Ubuntu, a pluriversalidade se constitui como a coexistência e convivência de múltiplas formas de leitura de mundo onde a unidade não pode ser separada da coletividade, da mesma forma que a coletividade só tem força a partir das suas muitas particularidades.

Segundo o ditado africano “cada nação enxerga o meio dia da porta de sua casa”, ou seja, as sociedades interpretam o mundo através de suas crenças, da mentalidade de seu povo, dos seus interesses, da necessidade de justificar um comportamento coletivo e etc. (CHAGAS, 2010, p. 20).

Assim como cada povo enxerga o sol do meio dia brilhar da porta de sua casa, para Nunes (2009), a pluriversalidade representa uma infinidade de formas de conhecer a partir de diferentes formas de experiência coletiva e individual da vida em sociedade. Esse pluriverso de formas de produção do conhecimento é constituído pelos contextos históricos, organizações sociais, aspectos culturais, desenvolvimento material e a religiosidade dos povos de uma determinada localidade. Portanto, a teia formada pela pluriversalidade pode ser compreendida a partir da visão ampliada que possibilita identificar a interconectividade entre os seus nodos, aqui representados pelos seres humanos, comunidade, natureza, sagrado e os que irão nascer. É um movimento contínuo do microcontextual para o macrocontextual e do macrocontextual para o microcontextual que faz emergir, conforme escreve Carvalho (2012), uma multiplicidade de racionalidades locais.

Essa multirracionalidade representa a multiplicidade de experiências sociais individuais e coletivas dos seres humanos que marcará profundamente as formas de leitura, produção e transformação da realidade. Para Noguera (2012, p.66), a multirracionalidade “reconhece a existência de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida”. Esse movimento dialético de vir a ser é uma alternativa a soberania epistêmica ocidental.

Para Ramose (2011), o Ubuntu como alternativa à soberania epistêmica ocidental, representa a emergência do conjunto das múltiplas filosofias particulares que vivem e convivem em um determinado contexto histórico e geográfico. Nesse

sentido, o Ubuntu é verbo onde a filosofia é feita através de ações no mundo, é práxis. Aqui fazer filosofia é reconhecer a existência e legitimar outras formas de leituras de mundo. Esse reconhecimento e legitimação se estabelecem por meio do diálogo, que possibilita o movimento de transformação desse mundo lido, demonstrando a potencialidade do ser humano em um constante movimento de vir a ser.

A filosofia do Ubuntu não é dogmática, estanque e excludente, por isso é incoerente utilizar os termos “Ubuntismo” ou “ubuntista”. Tanto o sufixo “ismo”, quanto o sufixo “ista”, representam o conjunto fechado de ideias que estabelecem limites fronteiros, separando aqueles que vivem a partir de um “regime de verdade universal”. A práxis do Ubuntu é fluxo do movimento, é mudança, é um permanente estado de vir a ser, porque os seres humanos estão em constante mutabilidade.

Aqui, o princípio do ser é o movimento e não o repouso. Esse movimento se dá na legitimação da diversidade de outras formas de pensamento, de relação com o sagrado, de conexão com a natureza, de ligação com os ancestrais e antepassados, de colaboração e cooperação¹⁸ com a comunidade e de perspectiva de prover futuro para aqueles que virão. Portanto, o aforismo “eu sou porque nós somos”, possui como essência o “Somos” (diversidade) que é inseparável do “Sou” (particularidade), formando o “Ser” enquanto manifestação da pluriversalidade (diversidade e particularidade no movimento de vir a ser).

No ethos do Ubuntu, o conceito de comunidade é global. Eu sou através da humanidade dos outros, não apenas na humanidade da minha comunidade, no qual eu faço parte diretamente, ou da minha família. Para Louw (2010, p.7), o grande desafio do Ubuntu é “afirmar a unidade ao mesmo tempo em que valoriza a diversidade, isto é, de forjar a unidade na diversidade e, igualmente, a diversidade na unidade”. Uma das expressões presentes na filosofia Ubuntu que representa essa unidade na diversidade é o Simunye, que pode ser traduzido como “nós somos

¹⁸ Para Schlemmer (2002), a cooperação é um processo presente na construção do conhecimento baseada nos princípios de reciprocidade, respeito mútuo e autonomia de pessoas que estão interagindo no espaço de aprendizagem. Cooperar é realizar operações com o outro com objetivo de criar algo novo. Já a colaboração é o processo presente na construção do conhecimento onde pessoas realizam atividades diferentes para um mesmo processo de produção do conhecimento. Colaborar é desenvolver uma atividade individual que irá compor o todo no processo de produção do conhecimento.

um” ou “união faz a força”. Porém, infelizmente, essa expressão é resignificada por grupos que desvirtuam o conceito do Ubuntu para justificar a negação de outros grupos social, étnicos, religiosos e etc. Aqui, a união representa apenas o fortalecimento de um grupo e não a união de toda a humanidade, um exemplo de como o Ubuntu pode ser convertido em dogma monorracional que nega a humanidade dos outros.

A perspectiva filosófica do Ubuntu deixa o continente africano e desembarca no Brasil durante o processo diaspórico no período da escravidão transatlântica iniciada no século XVI. Para Malomalo (2010) e Nogueira (2011), os africanos que desembarcam em terras brasileiras não só trouxeram consigo o Ubuntu como forma de solidariedade e leitura de mundo, como também o ressignificaram como uma práxis de resistência contra a escravidão. Segundo Malomalo (2010), a filosofia Ubuntu no Brasil pode ser identificada nas religiões afrobrasileiras, nos espaços quilombolas, nas irmandades negras, nas congadas, moçambiques e nos grupos que constituem o Movimento Negro.

Pensando no contexto das religiões afrobrasileiras, Malomalo (2010), explica que o Ubuntu está ligado profundamente com o sagrado. Aqui, a comunidade é composta por três esferas ou, conforme a ancestralidade Bantu, três mundos formados pelos deuses, ancestrais e antepassados, pelos seres humanos e pela natureza.

A ancestralidade é eixo do entendimento da nossa existência. É tudo aquilo que nos proporciona a vivência do nosso presente (sasa, em swahili) e nosso futuro (lobi, em lingala), tendo aqueles que pertencem ao passado (zamani, em swahili), os que nos antecederam, divindades, orixás e antepassados como ponto de leitura das duas primeiras dimensões da existência. A vontade das divindades, geralmente, concretizam-se pelas vontades dos orixás e ancestrais presentes na sabedoria popular, nos mitos. Os sacerdotes e pessoas mais velhas vivas têm o papel de interpretá-la através dos ritos e práticas do cotidiano. Desse ponto de vista, os mitos e ritos africanos têm por função pedagógica lembrar aos vivos o seu parentesco com os seres do mundo invisível e visível (seres humanos e seres não humanos). Todos os mitos africanos se pautam nessa lógica. Como os mitos judaicos, os mitos africanos nos informam que os seres humanos têm um pouco de divino; cada um é filho de um orixá; e um pouco da natureza. (MALOMALO, 2010, p.21).

“Os ancestrais são a família extensa. Morrer é um último voltar para casa. Por conseguinte, não só os vivos devem compartilhar e cuidar uns dos outros, mas os vivos e os mortos dependem uns dos outros” (LOUW, 2010, p. 06). Nessa relação de cuidado mútuo entre ancestrais, antepassados, seres humanos e os que virão, Nogueira (2011), apresenta o princípio de kuumba, que significa criatividade.

No idioma swahili existe um princípio chamado kuumba, a palavra significa, literalmente, criatividade. O que, em termos de princípio, remete a capacidade de criar, inventar e usar toda nossa capacidade para deixar tudo que herdamos de nossos ancestrais – a comunidade, os bens, o meio ambiente e toda a cultura – mais belas, belos, confortáveis e funcionando adequadamente para os que virão. (NOGUEIRA, 2011, p.148).

Sendo assim, os seres humanos, ancestrais, antepassados, orixás, e os que virão fazem parte da família. Nessa perspectiva, Louw (2010, p.05), afirma que “uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas, mas também é uma pessoa por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza e os seres não humanos”. Aqui, os terreiros e os espaços de culto afrobrasileiros ganham o caráter de comunidade/família, onde o amor se torna o fundamento para a humanização dos seres humanos. Esse amor se materializa na forma de cuidado, respeito, compreensão, partilha, colaboração e cooperação onde a diversidade e a particularidade são primordiais para a felicidade humana.

Nessa perspectiva, Malomalo (2010), explica que felicidade é o conjunto de ações que faz bem a toda a coletividade. E coletividade é constituída pelos orixás, ancestrais, antepassados, família de sangue, terreiro (comunidade/família religiosa) e a natureza (rios, mares, plantas, rochas e animais). Essa felicidade também está relacionada com a forma como as religiões de matriz afro se relacionam com as outras religiões. Como o ethos do Ubuntu é pluriversal, ele possibilita o desenvolvimento de condições para um diálogo através do respeito pelas outras formas de religiosidade, individualidade e pela natureza processual do vir a ser dos outros.

3.3.2 As diferentes configurações do emocionar e suas diferentes formas de viver e conviver

Ford (1999), conta que as mais antigas representações da Deusa, foram criadas na África e migraram com as primeiras diásporas africanas para várias partes do mundo. Porém, essas representações africanas da Deusa foram esculpidas em madeira não resistindo a ações do tempo. Mas a presença da Deusa, e toda a representação da sacralidade do mundo natural que ela representa, ficou marcada na cultura e nas manifestações espirituais dos povos que se estabeleceram na Europa, resultado de uma dessas jornadas africanas pelo mundo. A jornada do desenvolvimento da humanidade teve suas trilhas marcadas pelas emoções, que podem ser definidas como “disposições corporais que especificam domínios de ação” (MATURANA, 2002, p.08). E a emoção que atuou e ainda atua no desenvolvimento dos seres humanos como seres que vivem e convivem em sociedade é o amor.

A emoção fundamental que torna possível a história da hominização é o amor.[...] O amor é a emoção que constitui o domínio de condutas em que se dá a operacionalidade da aceitação do outro como legítimo outro na convivência, e é esse modo de convivência que conotamos quando falamos do social. Por isso, digo que o amor é a emoção que funda o social. Sem a aceitação do outro na convivência, não há fenômeno social. (MATURANA, 2002, p.23 e 24).

O amor é a emoção fundadora do social, pois é através dele que legitimamos os outros como legítimos outros no conviver, ampliando e mantendo o princípio da convivência. Assim, para Maturana e Rezepka (2003), ao legitimar o outro como legítimo outro na convivência, os seres humanos estão ampliando o sentimento de pertença na existência social de uma determinada comunidade. Esse sentimento de pertença torna possível as ações de produção do mundo através das redes de conversações¹⁹ entre os vivos, os não vivos e o meio ambiente.

A partir da concepção teórica de Maturana, podemos dizer que são as diferentes configurações do emocionar que definem as formas de vida dos seres

¹⁹ Conversações acontecem no enlace entre o linguajar e o emocionar presente em todas as atividades humanas. Os seres humanos existem na ação de conversar.

humanos. Estas diferentes configurações no emocionar determinam os “vários modos de ver e não ver, distintos significados do que fazem ou não fazem, diversos conteúdos em suas simbolizações e diferentes cursos em seu pensar, como modos distintos de viver” (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 30).

Esses modos distintos de viver e conviver, decorrentes das diferentes configurações do emocionar, são conservados através da linguagem. O conceito de linguagem pode ser definido como um sistema simbólico utilizado para a comunicação entre os seres humanos. Porém, concordando com Maturana (2002, p.19), “os símbolos são secundários à linguagem”. Da mesma forma, Paulo Freire afirmou durante toda a sua obra que antes de ler a palavra os seres humanos leem o mundo. Ou seja, a linguagem é muito mais ampla que uma utilização de símbolos, ela está relacionada com a coordenação de ações consensuais de coordenação de ações consensuais no conviver dos seres humanos.²⁰

Quando operamos na linguagem, o que fazemos é mover-nos em nossas interações recorrentes com outros, num fluir de coordenações de coordenações comportamentais consensuais. Ou seja, a linguagem ocorre num espaço relacional e consiste no fluir na convivência em coordenações de coordenações consensuais comportamentais – e não num certo modo de funcionamento do sistema nervoso nem na manipulação de símbolos. O símbolo é uma relação que um observador estabelece na linguagem. Quando reflete sobre como transcorre o fluxo das coordenações de coordenações comportamentais consensuais, ele associa distintos momentos desse fluir, tratando um como representação do outro (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 262).

Aqui, a linguagem é resignificada para ser compreendida como o fluir de ações entre os seres humanos, a natureza e os elementos não humanos presentes no viver e conviver em um determinado modo de vida. Por isso, Maturana utiliza o termo *linguajear*²¹ no lugar de linguagem. O *linguajear* começa a se conservar no alvorecer da humanidade, geração após geração, pelo emocionar proporcionado pelo ato de compartilhar alimentos, no fruir dos gestos rítmicos e nas expressões e

²⁰ Para Maturana e Verden-Zoller (2011), a coordenação de ações consensuais podem ser explicadas como a consensualidade própria da convivência de dois ou mais seres humanos que se expande no movimento de ampliação da dimensionalidade de sua convivência.

²¹ Para Maturana e Verden-Zoller (2011, p.262), *linguajear* é o fluir em coordenações de coordenações comportamentais consensuais. Quando, numa conversação, muda a emoção, muda também o fluxo das coordenações de coordenações comportamentais consensuais. E vice-versa. Esse entrelaçamento entre o *linguajear* com o emocionar é consensual e se estabelece na convivência.

olhares durante o sexo, no viver e conviver em torno da criação dos filhos e na vida em comunidade.

Se existimos no conversar e nas redes de conversações, as atividades humanas como a agricultura, a caça, a pesca, o pastoreio, a construção de moradias, a utilização de ervas medicinais, as práticas espirituais e todas as outras atividades humanas formam diferentes classes de conversações. Por isso que, para compreender os acontecimentos decorrentes de uma conversação e de redes de conversações, é preciso compreender o enlace do emocional e do linguajar envolvidos no conversar presente na vida cotidiana.

No processo de compreensão das diferentes classes de conversações emergem as características das diferentes formas de convivência das sociedades humanas encharcadas pelas suas diferentes culturas. Aqui, cultura pode ser definida como

[...] uma rede fechada de conversações que constitui e define uma maneira de convivência humana como uma rede de coordenações de emoções e ações. Esta se realiza como uma configuração especial de entrelaçamentos do atuar com o emocional da gente que vive essa cultura (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 33).

A partir de pesquisas arqueológicas, foi possível remontar o modo de vida das sociedades humanas que viveram na Europa entre sete e cinco mil anos antes de Cristo. Esses grupos humanos, que se estabeleceram na Europa nesse período, são os descendentes das primeiras diásporas realizadas pelas populações originárias do continente africano a centenas de milhares de anos. Essas sociedades humanas pré-patriarcais viviam o modo de vida baseada numa cultura matrística. O termo matrístico é usado para designar

[...] uma cultura na qual homens e mulheres podem participar de um modo de vida centrado em uma cooperação não-hierárquica. Tal ocorre precisamente porque a figura feminina representa a consciência não-hierárquica do mundo natural que nós, seres humanos, pertencemos, numa relação de participação e confiança, e não de controle e autoridade, e na qual a vida cotidiana é vivida numa coerência não-hierárquica com todos os seres vivos (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 25).

Nessas sociedades matrísticas a mulher assume um caráter místico, porque carrega em seu corpo o movimento infinito dos ciclos da vida e da natureza. Essa presença mística faz com que a grande presença espiritual que abraça essa cultura seja a presença da Deusa Mãe. Assim, como a mulher carrega a matriz da vida, essas sociedades cultuavam a natureza e os ciclos da vida compreendendo que faziam parte de uma rede sistêmica que conectava os seres humanos com todos os seres vivos e não vivos.

Nessa rede de conversações, o amor é a emoção que constitui o domínio de condutas matrísticas. Pelo amor, os outros são legítimos outros no conviver e, esse conviver, era estabelecido pela colaboração entre mulheres e homens em todas as atividades da comunidade. Na colaboração, mulheres e homens realizam comportamentos espontâneos e coerentes resultando em uma ação prazerosa como plantar e colher os alimentos, cuidar dos filhos, celebrar a vida e seus ciclos.

As atividades realizadas colaborativamente por todos os componentes das comunidades matrísticas estavam centradas, principalmente, no cultivo e coleta de alimentos. Aqui, não existia propriedade privada, por isso não existia o emocionar que denota a ação de apropriação ou de competição.

O respeito mútuo, não a negação suspensa da tolerância ou da competição oculta, deve ter sido o seu modo cotidiano de coexistência, nas múltiplas tarefas envolvidas na vida da comunidade. A vida numa rede harmônica de relações, como a que evoca a noção da deusa, não implica operações de controle ou concessões de poder por meio da autonegação da obediência (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 40 e 41).

Todas as casas possuíam seu pequeno lugar dedicado a cerimônias familiares que se conectava com o local cerimonial da comunidade. Os modos de leitura do mundo se baseavam na harmonia e na dinâmica dos ciclos da vida. A energia da Deusa estava presente no ciclo das marés, no ciclo das plantações, no ciclo da caça²² ajudando a alimentar e prover o sustento da humanidade. Ela estava presente no ciclo de vida e morte de todos os elementos da Terra, inclusive no despertar para a vida e no caminho para a morte dos seres humanos.

²² O ciclo da caça se refere a relação cerimonial entre o animal que servirá como alimento para a comunidade do caçador. Aqui existe uma relação de troca, onde uma vida mantém inúmeras vidas. A força vital do animal fluirá pelo sangue dos seres humanos que, através de seus ritos, agradecem pelo sacrifício do animal que ajudará na manutenção da continuidade da comunidade.

Na mística matrística, a Deusa não era identificada como um poder que governava a natureza e os destinos dos seres humanos, ou uma regente no qual tudo estava sobre o seu governo em uma rede de conversações onde o emocional denotava a obediência e a autonegação. Pelo contrário, a Deusa “era a corporificação de uma evocação mística do reconhecimento da coerência sistêmica natural que existe entre todas as coisas, bem como de sua abundância harmônica” (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 48). Por isso, conforme escreve Ruether (1993, p.47), na mística matrística, o divino

[...] não está “lá em cima” como ego abstraído, mas debaixo de nós e ao nosso redor como abrangente fonte de vida e renovação da vida; o espírito e a matéria não estão cindidos hierarquicamente. Aquilo é mais básico, a matéria (mãe, matriz), também está imbuído da forma mais poderosa dos poderes da vida e do espírito.

A sacralidade da vida representada pela presença da Deusa como representação harmônica da natureza demonstra que essas sociedades eram desprovidas do emocional que conota a ação de apropriação de uma verdade universal. Por isso, o pensamento matrístico operava em um nível de consciência compreendendo que toda a existência estava interligada, e que todas as ações dos seres humanos resultavam em consequências na totalidade dessa existência. Sendo assim, as mulheres e os homens imersos na cultura matrística

[...] devem ter vivido uma vida de responsabilidade total, na consciência de pertença a um mundo natural. A responsabilidade ocorre quando se está consciente das consequências das próprias ações e quando se age aceitando-as. Isso inevitavelmente acontece quando uma pessoa se reconhece como parte intrínseca do mundo em que vive (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 47).

Por isso que, ao viver em responsabilidade total, os homens e as mulheres matrísticas estabeleciam conversações e redes de conversações abertas ao emocional que legitimava a multidimensionalidade da existência em comunidade. Nesse caso, não existe a dicotomia entre natureza/civilização, sexualidade/espiritualidade, nutrição/dominação, imanência/transcendência, feminilidade/masculinidade. Uma visão dicotômica do mundo, conforme escreve Ruether (1993), é uma característica da racionalidade moderna. Na cultura matrística esses elementos estabeleciam redes de conversações de mutualidade e

não de contrariedade. A multidimensionalidade da existência não gerava a negação do outro, por que não importava se esse outro fosse diferente, ou seja, era uma existência na objetividade-entre-parênteses. Nessa objetividade-entre-parênteses

[...] não há verdade absoluta nem verdade relativa, mas muitas verdades diferentes em muitos domínios distintos. Neste caminho explicativo existem muitos domínios distintos de realidade, como distintos domínios explicativos da experiência fundados em distintas coerências operacionais e, como tais, são todos legítimos em sua origem, ainda que não sejam iguais em seu conteúdo, e que não sejam igualmente desejáveis para serem vividos. (MATURANA, 2002, p.48).

Viver nessa rede de conversações matrística era estar imerso em uma rede de relação harmônica entre todos os seres vivos e não vivos através dos ciclos da vida e da morte. Por isso, a rede de conversações matrísticas são redes de conversações fundadas na aceitação mútua que gera a participação, o compartilhamento, a inclusão, a colaboração, a cooperação, a compreensão, o acordo, o respeito, o autorrespeito, a dignidade e a co-inspiração na convivência social. Sendo assim, podemos dizer que a cultura é um sistema conservador “porque são os meios nos quais se criam aqueles que as constituem com seu viver ao tornar-se membros delas, porque crescem participando das conversações que as produzem” (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011. p. 41). Para Maturana e Varela (1995), ao crescer participando das conversações que produzem os modos de vida de uma determinada cultura, os seres humanos estabelecem interações recorrentes entre si e o meio onde vivem desencadeando mudanças tanto nas estruturas dos seres humanos quanto nas estruturas do seu ambiente.

Os modos de vida dessas culturas, segundo Maturana e Verden-Zoller (2011), podem passar por experiências peculiares, que mostram a conexão e a participação em uma existência mais ampla do que o entorno imediato. Nessa experiência peculiar os seres humanos se dão conta que fazem parte de algo maior do que sua vida individual, ou seja, vivenciam uma experiência espiritual. Na cultura matrística, esses momentos são vivenciados como uma conexão na rede do viver em comunidade com todos os seres.

A comunidade e eu, o mundo do viver e eu, somos um só. Todos os seres vivos e não-vivos pertencemos ao mesmo reino de existências interconectadas... todos viemos da mesma mãe, e somos ela porque

somos unos com ela e com os outros seres, na dinâmica cíclica do nascimento e da morte". (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 64).

Participar dessa forma de viver e conviver, no princípio da igualdade e da interconectividade de todos os seres vivos e não vivos, é o princípio básico do amor. Ao legitimar os outros como legítimos outros, as diferenças entre os seres humanos e as diversas formas de viver as experiências espirituais não eram motivos para que o emocionar, que denota a ação da exclusão, surgisse. Pois, da mesma forma que a vida cotidiana apresenta formas diversas nos ciclos da natureza, a espiritualidade matrística também era baseada nessa diversidade do reino diário das atividades cotidianas do viver.

As atividades cotidianas de plantar, cuidar de uma criança, o prazer encontrado no sexo, eram tão sagrados quanto a própria sacralidade da Deusa. Essa sacralidade do cotidiano não era dotada de nenhuma exigência profética ou missionária que buscava a conversão e temor a um ser supremo todo poderoso. Essa sacralidade do cotidiano convidava os seres humanos para participar, colaborar e respeitar o outro como a si mesmo em um viver e conviver na felicidade.

Mas se as sociedades matrísticas viviam e conviviam na legitimação do outro como legítimo outro, como aconteceu a mudança cultural que originou a cultura patriarcal que caracteriza a maioria das sociedades humanas na atualidade? Para Maturana e Verden-Zoller (2011), uma mudança cultural acontece no momento que existe uma alteração na configuração do emocionar e do atuar dos seres humanos que fazem parte de uma cultura. Essa alteração denota um processo de modificação estrutural da rede fechada de conversações que define essa cultura. Essa modificação estrutural representa uma transformação ontogênica²³ de uma unidade como resultado de uma história de interação da estrutura inicial com outras unidades²⁴. Ou seja, as perturbações causadas pelo ambiente resultam em reconfigurações internas dos indivíduos que vivem imersos em uma cultura, gerando transformações nas formas de vida da comunidade. Uma cultura surge quando uma

²³ Ontogenia pode ser explicada como o histórico de mudanças estruturais de uma unidade sem que essa perca sua organização. As mudanças estruturais ocorrem interna e externamente por meio de conversações e interações grupais que propiciam as mudanças culturais.

²⁴ Para Maturana e Varela (1995), as interações recorrentes entre unidade autopoieticas e o meio que desencadeiam mudanças estruturais mutuas dessas unidades são chamadas de acoplamento estrutural.

configuração específica no entrelaçamento do linguajar com o emocional se conserva através dos tempos, geração após geração, alterando ou criando uma nova forma de viver e conviver. Porém, desaparece ou se modifica no momento que deixa de existir conservação no seu modo de viver. Por isso que

[...] para entender a mudança cultural devemos ser capazes de caracterizar a rede fechada de conversações que - como prática cotidiana de coordenações de ações e emoções entre os membros de uma comunidade específica - constituem a cultura que vive tal comunidade. Devemos também reconhecer as condições de mudança emocional sob as quais as coordenações de ações de uma comunidade podem se modificar, de modo a que surja nela uma nova cultura (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 35).

Para compreender a mudança cultural de muitas sociedades que deixaram de conservar o emocional matrístico, descreverei o processo que levou a conservação de conversações e redes de conversações do modo de viver e conviver que deram origem a cultura patriarcal.

Entre sete e cinco mil anos antes de Cristo, as interações estabelecidas entre os povos matrísticos e os povos pastores nômades indo-europeus causaram mudanças estruturais que levaram, conforme Maturana e Varela (1995), domínios de interações destrutivas que causaram o fim do modo de vida matrístico da maioria dos povos europeus. A nova cultura surge a partir de um novo emocional que se configura como uma variação do emocional da cultura antiga. Assim, a cultura patriarcal surgiu quando o seu emocional característico possibilitou a criação das condições que tornaram possíveis a sua ocorrência no cotidiano das sociedades humanas matrísticas. Com suas conversações e redes de conversações que entrelaçavam o emocional com o linguajar dos pastores indo-europeus, esse novo modo de vida passou a ser conservado de maneira transgeracional aprendida pelos jovens da cultura matrística e pelos próprios jovens que já estavam imersos nesse emocional pastoril.

No caso particular das culturas como linhagens humanas de modos de convivência, só se produz uma modificação numa dada comunidade humana quando uma nova forma de viver como rede de conversações começa a se manter geração após geração. Isso acontece cada vez que uma configuração no emocional – e, portanto, uma nova configuração no agir - principia a fazer parte da forma corrente de incorporação cultural das crianças de tal

comunidade e estas aprendem a vivê-la. (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 51).

Esses povos indo-europeus acompanhavam o movimento natural dos grupos de animais migratórios no qual contribuíam para a sua subsistência. Mas, em algum momento da história, um grupo desses povos indo-europeus começou a restringir a mobilidade espacial desses animais, bem como afastar os predadores naturais que se alimentavam dessas manadas. Nesse momento, surge o modo de vida pastoril. O emocional que denota o modo de vida pastoril se estabeleceu, segundo Maturana e Verden-Zoller (2011), como uma prática cotidiana que se conservou através das gerações por meio da aprendizagem das crianças que cresceram nessa comunidade.

O emocional que emerge nesse modo de vida pastoril é o de apropriação, onde os seres humanos estabelecem uma nova relação com a natureza. Aqui, o homem exerce o domínio sobre a natureza e sobre as mulheres e crianças que vivem na sua comunidade. As ferramentas de caça como lanças, arcos e flechas deixam de ser ferramentas para se tornar armas utilizadas contra possíveis predadores de seus rebanhos ou empregadas em guerras contra outros grupos populacionais que, supostamente, tentam se apossar de sua propriedade.

Da rede de conversações que emergiram e se conservaram do emocional da apropriação, surgiram outras emoções típicas do modo de vida patriarcal que “valoriza a guerra, a competição, a luta, as hierarquias, a autoridade, o poder, a procriação, o crescimento, a apropriação de recursos e a justiça racional do controle e da dominação dos outros por meio da verdade” (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 37). As crianças inseridas nesse modo de vida aprenderam, através dos tempos, que o mundo é um lugar inseguro. Que os predadores como os lobos, ou outros seres humanos com o objetivo de roubar seus rebanhos, eram seus inimigos e deveriam ser eliminados através da força. Aqui, tanto a natureza como os outros grupos humanos devem ser dominados em busca de instaurar um estado de segurança para a manutenção da vida pastoril. Assim, se estabelece o emocional da inimizade criando o inimigo a ser combatido para a manutenção do estilo de vida patriarcal. O outro não é mais legítimo no conviver, é inaugurada uma nova fase nas relações humanas: a negação do outro.

Ao controlar e proteger os rebanhos dos predadores, a procriação dos animais começou a ser valorizada devido ao acúmulo e o crescimento sem limites do rebanho. Mais animais garantiam uma maior segurança para prover a alimentação da comunidade.

Da mesma forma que a procriação do rebanho foi valorizada, o emocional envolvido na procriação dos seres humanos também mudou. Antes, na cultura matrística, o sexo e a procriação eram momentos indissociáveis do fluxo cotidiano da natureza em toda a sua sacralidade. Mas, na cultura patriarcal pastoril, a procriação garante um maior número de indivíduos que ajudarão na segurança dos rebanhos, no domínio de novas terras através da guerra, na competição para aumentar as pastagens e na manutenção da transmissão da posse dos animais na linhagem paterna.

A cultura patriarcal tomou forma e vigor, segundo algumas interpretações, no momento em que os homens compreenderam sua participação na fecundação. Segundo Saffioti (1987), enquanto os homens não sabiam sobre a função dos corpos deles na reprodução humana, havia um pensamento mítico do poder das mulheres. Nessa situação, surge o controle da sexualidade da mulher pelo homem, pois tanto a mulher, quanto os filhos, se convertem em propriedade do pai.

Nesse emocional patriarcal, a leitura de mundo do pai ganha status de verdade universal, no qual todos os componentes da família deverão se submeter a sua autoridade. Aqui, não existe espaço para a pluriversalidade de leituras de mundo. A diferença é vista como algo a ser corrigido, é encarada como algo que escapa aos regimes da verdade do pensamento unilinear e monorracional do pai. A diferença presente nas diversas formas de pensar podia ser tolerada, porém, conforme a explicação de Maturana (2002), a tolerância é uma negação postergada. Quando se tolera o outro, estamos dizendo que ele está equivocado, mas pode permanecer assim por um tempo até que possa ser corrigido, pois “existe uma realidade transcendente que valida nosso conhecer e nosso explicar, e que a universalidade do conhecimento se funda em tal objetividade” (MATURANA, 2002. p.46).

Maturana (2002) chama essa situação de objetividade-sem-parênteses, onde as relações humanas não ocorrem no nível da aceitação mútua. Aqui, a universalidade do conhecimento denota uma ação que empodera e legitima a negação e exclusão do outro. Essa universalidade do conhecimento hierarquiza as formas de explicar a realidade, estabelecendo assim, relações que não aceitam os outros como legítimos outros negando a possibilidade de conviver com as diferenças.

A organização da sociedade imersa na cultura patriarcal possui uma estrutura hierarquizada com base na autoridade e subordinação, superioridade e inferioridade, poder e debilidade ou submissão.

E estamos sempre prontos para tratar todas as relações, humanas ou não, nesses termos. Assim, justificamos a competição, isto é, o encontro na negação mútua como a maneira de estabelecer a hierarquia dos privilégios, sob a afirmação de que a competição promove o progresso social, ao permitir que o melhor apareça e prospere (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 37).

E, a partir dessa relação de negação, o emocional patriarcal denota ações de dominação do homem sobre a mulher e do homem sobre o próprio homem. Para Saffioti (1987), nesse processo de dominação é naturalizado que a mulher ocupe os espaços domésticos, onde ela é responsável pelo cuidado dos filhos e do bem estar familiar, diferente do homem que lhe é garantido o direito de ocupar os espaços públicos da comunidade. Essa naturalização da dominação patriarcal que definiu o espaço doméstico como “o lugar da mulher”, instaurou a crença de que, no decorrer da história, o espaço doméstico e suas atividades sempre foram desempenhados pela mulher. Essa naturalização decorre de uma construção cultural baseada em conversações e redes de conversações que se conservaram pela universalização da monorracionalidade patriarcal.

Nessa monorracionalidade patriarcal, o discurso universal conservado através dos processos educativos e das práticas cotidianas de dominação masculina passou a consolidar regimes de verdade que definiam o papel da mulher e o papel do homem na sociedade. O papel masculino é o de provedor das necessidades da família, mesmo se mulher trabalha e sua remuneração é parte importante para o sustento familiar, o homem é considerado o provedor.

Aqui, o emocional da apropriação decorrente da acumulação de bens coloca o homem como o “cabeça da família”. Por ser o cabeça da família, ao homem são atribuídos a razão, a força e a coragem. Já o papel feminino é o de cuidar da família e educar os filhos, mesmo se exercer uma atividade de sustento dessa família. Por estar associada ao cuidado e educação da família, à mulher é atribuída a incapacidade e a fragilidade. Nessa configuração do emocional patriarcal que denotam ações de dominação, o homem e a mulher são opostos e estão imersos em uma cultura que o que é oposto ao discurso dominante, deve ser dominado e subjugado.

Da mesma forma que a sociedade patriarcal estava organizada de forma hierarquizada, a partir de uma relação de poder falocêntrica, ou seja, aqui as relações sociais se estabeleciam através do domínio do homem sobre a mulher e do homem sobre o próprio homem, a espiritualidade patriarcal também se estabeleceu de maneira hierárquica. Para Maturana e Verden-Zoller (2011), na experiência espiritual na cultura patriarcal, o pastor após longos períodos de condução dos rebanhos por lugares montanhosos e inóspitos, em busca de novas pastagens, estava longe da proteção de sua comunidade.

Durante a noite, na altura das montanhas contemplando a imensidão do céu, o pastor vivência uma experiência espiritual através de um emocional que o coloca em uma relação de submissão e obediência ao poder da amplidão ameaçadora do universo. Essa é a rede de conversações que será a base para as experiências espirituais onde a força divina é representada pela face de um Deus masculino.

Aqui, a experiência espiritual patriarcal estabelece uma estrutura hierárquica simbólica que, conforme explica Ruether (1993), percorre o seguinte fluxo unilinear: Deus-homem-mulher. Nessa estrutura, é negada à mulher a sua conexão com as características da Deusa, perdendo então, a sua centralidade espiritual, passando a se relacionar com o divino de maneira secundária. Nessa configuração da experiência espiritual patriarcal, o fio que liga a humanidade ao sagrado é o homem. E os homens são os proprietários e legisladores das mulheres e crianças da família. Da mesma forma que essa espiritualidade patriarcal estabelece a dualidade entre o terreno e o sagrado, entre corpo e espírito e entre o homem e a mulher. O homem ganha o status de fio condutor para o sagrado, é o ser superior que representa “o

cabeça de Deus na Terra”, já a mulher tem o status atribuído como ser inferior ligado a materialidade do ser e aos elementos da natureza que devem ser dominados pelo homem. Aqui, a hierarquização não se dá apenas pelo domínio do homem sobre a mulher, mas do homem sobre o próprio homem com base nas diferenças sociais, raciais, religiosas e do homem sobre a natureza.

Essas configurações do emocional patriarcal propiciaram à institucionalização da experiência espiritual dando origem a religião. Aqui religião, segundo Maturana e Verden-Zoller (2011), pode ser definida como um sistema fechado de crenças onde, os membros que formam a comunidade que compõe essa instituição religiosa, afirmam que suas crenças estão fundamentadas em uma verdade universal.

Ao afirmar que existe uma verdade universal, as diferentes experiências religiosas que formam a rede de conversações de outras culturas são negadas. Através da história humana, guerras foram travadas, perseguições que resultaram na perda de milhares de vidas aconteceram, escravidão e morte foram justificadas pela defesa das verdades universais, que formam o conjunto de crenças de instituições religiosas. Portanto, experiência espiritual e fé são diferentes da institucionalização da experiência espiritual e da institucionalização da própria fé. A religião e sua institucionalização são constituídas, em sua essência, por experiências espirituais e pela fé. Porém, não existe a necessidade de fazer parte de uma instituição religiosa para estar imerso em uma experiência espiritual e inundado pela fé.

Nessa perspectiva de não institucionalização da fé, Maturana e Rezepka (2003, p.45), explicam que a experiência espiritual “produz a ampliação da consciência de pertença tão ampla que inclui tudo (é cósmica) e permite ver a interconexão de todos os elementos desse todo (é ecológica)”.

Portanto, conforme escreve Maturana e Verden-Zoller (2011), os seres humanos que viveram a experiência espiritual na cultura matrística estabeleceram uma vivência de prazer, numa rede onde a existência, baseada nos ciclos da natureza, interligava tudo que estava vivo e não-vivo no fluxo do nascimento até a morte. Aqui, a experiência espiritual produziu a “ampliação da consciência, de pertença a um âmbito mais amplo de existência e, como tal também se funda no

amor que abre o espaço de legitimidade à coexistência de tudo” (MATURANA; REZEPKA, 2003, p.43). Já aqueles que estavam imersos na cultura patriarcal, vivenciaram uma experiência espiritual através da subordinação a uma autoridade de poder imenso e invisível. Como o ser humano não é parte desse poder, mas totalmente submisso a ele, essa experiência espiritual estava estabelecida na autonegação que não legitima os outros nas diferentes formas de conviver.

Essas redes de conversações das culturas matrísticas e das culturas patriarcais, se configuram como modos diversos de viver e conviver das comunidades humanas que foram conservados ou deixaram de se conservar, de maneira transgeracional, a partir da mudança no emocional fundamental que denota os domínios de ação dessas comunidades. Esse processo de conservação, ou de não conservação, está relacionado com as formas de ser no mundo dos seres humanos, ou seja, o fazer dos seres humanos produz o mundo.

Dessa forma, o modo de vida da cultura patriarcal surge no momento que o emocional da apropriação das manadas de animais se conserva a partir da aprendizagem do pastoreio. No momento em que um grupo de seres humanos passou a afastar os predadores naturais dos rebanhos e essas práticas começaram a ser aprendidas e conservadas pelos jovens desses grupos, se estabeleceu uma mudança no modo de vida humana e no meio onde vivem. Ou seja, os seres humanos, como unidades autopoieticas, se constituem na dinâmica constante do processo de vir a ser. Esse processo de vir a ser acontece nas interações recorrentes entre os seres humanos e o meio, desencadeando mudanças estruturais tanto nos seres humanos quanto no meio. Sendo assim, o ser humano e o mundo são inseparáveis, emergem e se constituem juntos.

Para Maturana e Varela (1995, p.69), a “inseparabilidade entre ser de uma maneira particular e como o mundo nos parece ser, indica que todo ato de conhecer produz um mundo”. Portanto, concordando com os autores, nessa perspectiva, todo fazer é conhecer e todo o conhecer é fazer. Aqui, “o fenômeno do conhecer é um todo integrado, e todos os seus aspectos estão fundados sobre a mesma base” (MATURANA; VARELA, 1995. 69). Para Maturana e Rezepka (2003), essa inseparabilidade dos seres humanos e do mundo se dá, pois os seres humanos criam o mundo na ação de viver e conviver com os outros. Ao viver e conviver, os

seres humanos estabelecem as bases para o conhecer pela capacidade da ação e reflexão. Aqui, o conhecer “é condição de vida na manutenção da interação ou acoplamentos integrativos com os outros indivíduos e com o meio” (MATURANA, 2002. p.08).

Durante toda a vida, em diferentes espaços, os seres humanos vivem em entrecruzamentos culturais, pois conforme escrevem Maturana e Verden-Zoller (2011), dependendo do emocional e das redes de conversações estabelecidas neste emocional, os seres humanos podem pertencer a diversas culturas. Podemos experienciar momentos onde o amor é a emoção que faz com que desenvolvemos atividades de colaboração e cooperação em processos de aprendizagem e, momentos depois no mesmo espaço, passar por experiências de negação do outro através da competição que desumaniza e estabelece relações de vida não-sociais.

Muitas vezes, em um terreiro de Umbanda, são vivenciadas essas experiências de entrecruzamentos culturais baseadas no emocional matrístico onde existe a legitimação do outro como legítimo outro no conviver através da objetividade-entre-parênteses, respeitando a pluriversalidade do ser e o pensamento multirracional. Da mesma forma que também estão presentes as redes de conversações do emocional patriarcal onde o outro não é legítimo outro no conviver através da objetividade-sem-parênteses, baseada na universalidade do ser e no pensamento monorracional.

Esse capítulo apresentou o processo histórico que resultou na consolidação da Umbanda como expressão da religiosidades afrobrasileira. Além desse histórico, foram apresentadas as reflexões acerca da religiosidade umbandista, bem como os conceitos teóricos que serviram de base para a interpretação dos dados da pesquisa. A partir agora, apresentarei os contornos da jornada metodológica para a produção do conhecimento na Umbanda.

4 JORNADA METODOLÓGICA: O CONHECIMENTO NA UMBANDA E SEUS PROCESSOS

Uma jornada pode ganhar múltiplos significados para pessoas que estão vivendo diferentes momentos de suas vidas. Para alguns, uma jornada pode ser um trajeto percorrido para chegar ao ambiente de trabalho, uma viagem de família, um acontecimento marcante que tornou o dia especial, etc. Ou seja, essas jornadas fazem parte das vivências que constituem o cotidiano das pessoas. Porém, a jornada pode alcançar outro status devido a ressignificação atribuída para essas vivências.

Marie-Christine Josso (2004), escreve que quando pensamos sobre o que nos acontece, nos repensamos e produzimos experiência. A experiência é o resultado do constante equilíbrio e desequilíbrio causado por situações-problema em nossas vidas. Por isso, ao se deparar com uma situação-problema, deve-se fazer uma escolha: dar um passo para retomar a posição normal de equilíbrio, ou manter um movimento contínuo para sair de uma posição cômoda e segura para enfrentar uma situação inesperada e desafiadora. Sendo assim, aqueles que escolhem buscar o novo, iniciam uma jornada com o objetivo de conhecer o mundo e a si mesmos, ressignificando simples vivências em experiências significativas. Ao produzirmos uma narrativa sobre as vivências que, pelo fato de serem narradas, são pensadas uma vez mais, é possível produzir uma jornada de conhecimentos mais visíveis vividos pelas pessoas iniciadas na Umbanda.

A jornada trilhada para a construção dos conhecimentos na Umbanda tem seus caminhos marcados por uma diversidade de emoções. Em muitos dos relatos dos participantes dessa pesquisa, bem como em conversas com outros sujeitos umbandistas, a emoção que atua de maneira significativa na convivência desses sujeitos nos terreiros é o amor. Para Maturana (2002), o amor é a emoção que possibilita a legitimação do outro como legítimo outro na convivência. Ao estabelecer e ampliar o princípio da convivência, o amor torna possível o entrelaçamento das várias histórias de vida que estão presentes nos terreiros. Ao entrelaçar essas histórias de vida, se estabelece o sentimento de pertença a uma comunidade, tornando possível o desenvolvimento de ações de produção no/do mundo. Essa

produção no/do mundo acontece por meio de interações horizontais, estabelecidas entre os sujeitos umbandistas, e por interações verticais que conectam esses sujeitos umbandistas com os orixás, caboclos, pretos velhos e demais guias espirituais.

Essas interações demonstram que tudo está ligado de maneira indissociável em um conceito mais alargado de comunidade, ou seja, uma comunidade Ubuntu. Nessa comunidade o “ser” umbandista quer dizer que os sujeitos não podem desenvolver a sua humanidade separados da comunidade, da mesma forma que a comunidade só existe pela união de suas múltiplas particularidades. Nessa perspectiva, viver e conviver em comunidade significa a possibilidade de afirmar a própria humanidade pelo reconhecimento da humanidade do outro. E essa afirmação da humanidade se dá por meio da ação, das práticas cotidianas dentro dos terreiros.

Essas práticas envolvem sons, sabores, cheiros, cores, histórias de acontecimentos do terreiro e dos orixás, caboclos, pretos velhos e demais guias espirituais. Tudo isso acontece por meio do diálogo entre os iniciados mais jovens com os iniciados mais velhos, mediados pelo sagrado. Aqui, o conhecimento é produzido no momento que os iniciados atribuem significado às atividades e rituais realizados dentro e fora do terreiro.

E por que as pessoas iniciam a jornada da construção do conhecimento na Umbanda? A jornada pode ser iniciada, provocada pelas mais variadas emoções ou condições de vida: tristeza e alegria, raiva e paz, solidão e acolimento, desejo e recusa, estagnação e desenvolvimento, doença e saúde, injustiça e justiça, medo e curiosidade, entre outros.

Ao identificar qual o motivo ou o conjunto de motivos que dão início à jornada, surge uma nova pergunta: Quais são os caminhos percorridos durante a jornada da construção do conhecimento na Umbanda? Assim, uma vez que cada ser humano é um universo dentro do universo, cada terreiro de Umbanda é um cosmos dentro do cosmos. Os terreiros apresentam muitas variações nas formas de ser e praticar a Umbanda. Cada pessoa pode trilhar percursos diferentes nessa jornada. Na

Umbanda, existe um processo de iniciação, porém a caminhada de desenvolvimento pessoal e espiritual é múltipla e infinita.

Se as motivações que dão início à jornada são muitas e os percursos são os mais variados possíveis, como se realiza essa jornada de construção do conhecimento na Umbanda? Essa jornada, segundo os fundamentos da Umbanda, precisa ser orientada pelo: amor, caridade e humildade. Amor para aprender e ensinar. Caridade para fazer o bem e ajudar a quem necessita de auxílio nos momentos difíceis. Humildade para entender que tudo é um processo, nada acontece por acaso, tudo tem seu tempo de desenvolvimento. Esses fundamentos estão envoltos por sabores, perfumes, sons, cores, palavras, danças e objetos carregados de simbolismo.

A metáfora da jornada de construção do conhecimento na Umbanda representa a jornada metodológica dessa tese. Segundo Streck (2005, p.22), “pesquisar é um ato de conhecer o que acontece entre sujeitos, um movimento que reflete a vida e gera vida”. Esse processo que reflete a vida e gera vida é impulsionado pelas perguntas que surgem durante a jornada metodológica. As perguntas que surgiram durante a metáfora da jornada de construção do conhecimento na Umbanda, segundo Minayo (1994), têm a função de realizar um mapeamento do caminho a ser seguido durante o processo de investigação.

É com essa metáfora que explico as origens das situações problematizadoras que deram início à jornada investigativa do doutorado. Essas situações problematizadoras são as perguntas que estruturam a pesquisa e que nasceram da minha prática cotidiana como professor de História na rede municipal de ensino de Esteio/RS, dos caminhos percorridos durante o doutorado e de minhas vivências e experiências como umbandista. Pois, segundo Minayo (1994), nada pode ser intelectualmente um problema de pesquisa sem antes ter sido um problema da vida prática. Da mesma forma, Triviños (1987) afirma que o exercício do cotidiano e as vivências dos problemas enfrentados durante o desempenho profissional diário, ajudam a alcançar a clareza necessária para que o investigador delimite e busque a resolução do problema de pesquisa. Assim, a questão de pesquisa é o fio condutor que orienta o trabalho do investigador. Essa questão de pesquisa está encharcada pela sua forma de ler o mundo e de ser no mundo.

Ao identificar os motivos que deram início a essa jornada, foram delimitados os contornos dos caminhos da abordagem metodológica utilizada durante a investigação do doutorado. No caso da presente investigação, a abordagem metodológica está delimitada nos contornos da Abordagem Qualitativa numa perspectiva de recortes de histórias de vida.

Durante a jornada de construção da aprendizagem na/da Umbanda, foi valiosa a presença de muitos Griots. Os Griots são a memória viva de sua comunidade, pois a sua missão é guardar e contar a história de tudo e de todos que foi produzido por gerações. Durante a investigação, pude comparar a figura do Griot com os pesquisadores e pesquisadoras que já problematizaram o tema investigado, pesquisadores que produziram formulações conceituais teóricas e metodológicas e os que estão presentes no cotidiano dos espaços umbandistas.

Essas leituras e conversas foram de grande importância para a consolidação a definição do tema de pesquisa. A partir de agora, descrevo os motivos que dão origem a jornada investigativa trilhada nessa pesquisa.

4.1 OS MOTIVOS DA JORNADA INVESTIGATIVA

O chamado para o início da jornada de construção do conhecimento na Umbanda pode se dar de várias formas e por múltiplas configurações do emocionar²⁵: a busca pela cura de alguma doença do corpo material ou do corpo espiritual, desenvolvimento da mediunidade, seguir trilhando o caminho da religiosidade de sua família, atração inexplicável pelo simbolismo e presença dos guias espirituais que estão presente nos terreiros, dentre outros. No caso do mito narrado por Prandi (2014), o chamado para a jornada de Exu foi o desejo por conhecimento. Exu não tinha riqueza, não tinha casa, não tinha profissão, não era versado em artes, muito menos tinha missão. Ele vagava pelo mundo em uma existência sem significado.

²⁵ Emocionar é o fluxo de um domínio de ações a outro na dinâmica do viver. Ao existirmos na linguagem, movemo-nos de um domínio de ações a outro no fluxo do linguajar, num entrelaçamento consensual contínuo de coordenações de coordenações de comportamentos e emoções. (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 262).

Porém, um dia, ao saber da sabedoria e habilidade de Oxalá, Exu passou a ir à casa do grande pai dos orixás todos os dias. Na casa de Oxalá, Exu se distraía vendo o velho pai de todos fabricando os seres humanos. Outros também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco tempo e nada aprendiam. Traziam oferendas, observavam o trabalho do velho orixá oleiro, apreciavam a sua obra e iam embora. Mas Exu ficou na casa de Oxalá por dezesseis grandes luas. Exu observava, atentamente, o trabalho do pai de todos, até que aprendeu como Oxalá dava formas às mãos, aos pés, aos olhos, ao pênis dos homens. Também aprendeu como modelar as mãos, os pés, os olhos e a vagina das mulheres. Durante dezesseis grandes luas, ficou ajudando o velho orixá. Exu não perguntava como fazer, ele observava o processo de criação. E de tanto observar, Exu tudo aprendeu. O mesmo desejo de aprender que arrebatou Exu na busca pelo conhecimento, também foi a força que arrebatou o início da caminhada investigativa durante o doutorado.

Assim como descrevi na introdução, a opção de escolher os processos de construção da aprendizagem na Umbanda como objeto de pesquisa se deu pelo entrelaçamento das minhas experiências na religião, com a minha formação acadêmica e profissional e com a militância nos espaços formais de educação para a implementação Lei Federal nº 10.639/03, bem como as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana²⁶.

As mudanças de linha de pesquisa²⁷ e a participação em três grupos de pesquisa²⁸ com perspectivas teóricas, metodológicas e temáticas distintas, aliados ao fato de ter trabalhado com três professoras orientadoras, possibilitaram inúmeras reflexões acerca dos caminhos investigativos que poderia trilhar no decorrer do doutorado. E foi no acompanhamento das atividades acadêmicas e em conversas com a Professora Edla e com a Professora Eliane que foi possível definir os rumos da pesquisa.

²⁶ Esses dispositivos legais instituíram o estudo de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos currículos da Educação Básica e do Ensino Superior no Brasil.

²⁷ Por questões de orientação sai da linha de pesquisa Educação, História e Políticas para a linha Educação, Desenvolvimento e Tecnologias.

²⁸ Grupo de Pesquisa Micropolíticas das Instituições Educativas, Grupo de Pesquisa Feminismo e Conceito de Amanualidade e o Grupo de Pesquisa em Educação Digital.

Vivenciei aprendizagens como por exemplo, durante a atividade acadêmica na graduação da Pedagogia, no estágio docente na disciplina ministrada pela Professora Edla, de “Ciências da Religião e Currículo”, onde comecei a pensar sobre como os espaços religiosos podem se configurar em potentes espaços de ensino e de aprendizagem com suas próprias metodologias e epistemologias. Nessa atividade acadêmica, refleti sobre as múltiplas formas de aprender e ensinar na/a Umbanda. E, numa outra situação, ao conversar com a Professora Eliane sobre a experiência da sua filha ao cursar o Ensino Confirmatório da Igreja Luterana²⁹. No final desse processo, sua filha passaria pela Confirmação, que é realizado em um culto com presença de toda a comunidade onde a adolescente professa a sua fé. Porém, a metodologia utilizada durante o ensino confirmatório está muito distante do contexto de interação intensa, que é propiciado pela imersão dos atuais adolescentes na cultura digital e, dessa forma, pouco contribui para o engajamento desses adolescentes no que se refere a aprendizagem da/na religião. Esse relato, aliado as reflexões realizadas na atividade acadêmica ministrada pela Professora Edla fizeram com que eu começasse a questionar como acontece o meu processo de aprendizagem da/na Umbanda.

A Umbanda, como as demais religiões afrobrasileiras, é uma religião alicerçada na tradição oral, na observação, na colaboração e cooperação e na prática de seus processos ritualísticos. Nesses processos ritualísticos e no cotidiano dos terreiros, a produção do conhecimento tem como fundamento o princípio do movimento, ou seja, o saber está em constante resignificação, mas sem perder a sua essência. Por ser movimento, esse processo possibilita a coexistência de múltiplas possibilidades de abordar, ler, interpretar e reinterpretar os elementos religiosos dos espaços umbandistas. Porém, devido ao preconceito e a discriminação, sempre foram invisibilizadas. Essa invisibilidade acontece, segundo Silva (2008), devido ao fato de que a ciência ocidental se consolidou como a única forma de representação e explicação da realidade.

²⁹ Ensino Confirmatório é o curso de pelo menos dois anos oferecido pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil que prepara geralmente uma turma de adolescentes para o ritual de passagem para o mundo adulto (Cf. Catecismo Menor de Lutero). É o que na Igreja Católica é chamado de Crisma. Ambas experiências ritualísticas, são oriundas da tradição judaica, quando os meninos e as meninas passam para a vida adulta numa cerimônia chamada de Bar Mitzwá para os meninos e Bat Mitzwá para as meninas. (Cf. GUILOUSKY; COSTA, 2012).

Nessa perspectiva, os processos de ensino e de aprendizagem, em espaços formais e/ou em espaços não escolares de educação, conforme escreve Eggert e Paixão (2011), devem propor uma crítica ao universalismo das ciências humanas e o que elas consideram como “conhecimento superior”. Esse conhecimento considerado superior é atribuído às seguintes características: é um conhecimento masculino, branco, europeu, heterossexual e Católico Apostólico Romano ou Evangélico de várias ramificações. Esse conhecimento superior mantém o seu poder, conforme escreve Saffioti (1987), através do tripé patriarcado-racismo-capitalismo.

Esse universalismo das ciências humanas, segundo Schwanbach, Morera e Chagas (2012), silenciou as vozes do conjunto da sociedade que não contemplava nenhuma de suas características impostas pelos detentores dos saberes superiores, fazendo com que um tipo de visão de mundo fosse considerada como a base de todo o pensamento científico, cultural, religioso e de gênero nas relações entre os sujeitos de uma determinada sociedade. Nessa situação

[...] as classes dominantes não precisam utilizar a coerção física ou a formulação de regras e regulamentos explícitos para dirigir os demais grupos sociais, porque, esses grupos estão “imersos’ na própria engrenagem da estrutura dominadora” (FREIRE, 1999, p.34). Essa imersão na engrenagem estrutural da dominação dos grupos hegemônicos representa a internalização dos valores da ideologia das classes dominantes pelos demais grupos que formam a sociedade brasileira. Nesse estágio de dominação exercido pelos grupos sociais dominantes, os demais grupos que estão em uma relação de subalternidade, inconscientemente, participam de sua opressão. Essa participação na própria opressão acontece porque o opressor está “aderido” a sua consciência, ou seja, conforme escreve McLaren (1997) os grupos dominantes buscam estabelecer uma visão de mundo comum, capaz de disseminar as relações de poder e privilégio através da mídia, das escolas, instituições governamentais e burocracias do Estado. Sendo assim os sujeitos são condicionados a reagir a ideias e opiniões de maneira prescritas. (SCHWANBACH; MORERA; CHAGAS, 2012, p. 240).

Quando convivemos com esse tipo de condição de dominação-exploração, a pesquisa deve estar engajada como ação transformadora do mundo. “Transformação de um mundo que ainda vive com a presença de luta de classes, com a presença da dominação de quem acha que pode sobre quem não pode, e não pode pelo simples fato de ser diferente”. (EGGERT; PAIXÃO, 2011, p. 17).

Essa transformação e construção de outras possibilidades epistemológicas que compõe os contornos da trilha dessa jornada investigativa passam pela palavra. Os Umbandistas, as mulheres, os afrodescendentes sempre tiveram sua voz, porém suas formas de ler e ser no mundo não encontravam espaço nos círculos exclusivos da construção do conhecimento científico. E é isso que Bosi (2004, p.15), reitera:

A memória oral é um instrumento precioso se desejamos construir a crônica do cotidiano. Mas ela sempre corre o risco de cair numa “ideologização” da história do cotidiano, como se esta fosse o avesso oculto da história política hegemônica. Os velhos, as mulheres, os negros os trabalhadores rurais, camadas da população excluídas da história ensinada na escola, tomam a palavra. A história, que se apoia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios.

E ainda, conforme escrevem Eggert e Paixão (2011), esses grupos, ao falarem sobre suas experiências, pensam sobre si e encontram o valor de sua própria história e de seu conhecimento. Uma vez sistematizadas essas histórias, podemos criar outros conceitos e novas perspectivas teóricas. Sendo assim, a palavra se consolida como arma de luta para transformar os processos de legitimação da produção de conhecimento baseado nos saberes tradicionais e viabilizar relações sociais mais justas e igualitárias entre os seres humanos.

Concordo com Silva (2008), que o conhecimento mítico e os saberes tradicionais das religiões afrobrasileiras se constituem como uma potente possibilidade epistêmica.

Não vemos inconvenientes em se levantar questões a partir do contato com uma tradição oral cheia de imagens, ritmos, cores, sons e cheiros. Nem mesmo, em pensar na hipótese de se buscar, nesse tipo de sabedoria, contribuições para pensar o aqui e o agora. O presente da Educação está cheio de lacunas e perplexidades ancoradas nas mais variadas tradições científicas. E nisto não há problemas. Não deve ser mesmo objetivo da ciência, encontrar respostas definitivas para qualquer problema. Todavia, incluir outras tradições no debate, de como repensar processos educativos, práticas educativas que contribuam para humanizar homens e mulheres, em tempos de crise e guerras de intolerância, tem, sim, o seu valor. (SILVA, 2008, p. 13 e 14).

O livro *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos*, escrito por Mãe Beata de Yemonjá,

é um grande exemplo de potência epistemológica e de como a palavra é profundamente transformadora. Mãe Beata aprendeu a ler e escrever sozinha, pois seu pai não queria que sua filha “aprendesse a escrever para não mandar carta para os homens”. Porém Mãe Beata, mesmo que de maneira inconsciente, sabia que a leitura e a escrita seriam uma arma importante para a transformação de sua realidade e da realidade daqueles que sofriam algum tipo de preconceito.

Ela pronunciaria o seu mundo através das histórias míticas dos orixás que encontrava no terreiro. Socializaria a sua leitura de mundo por meio das fábulas que ela ouvia quando criança das mulheres negras que foram escravizadas que viveram no Recôncavo Baiano. A materialização dessas palavras em forma de livros e textos serve para alcançar outras liberdades que a Lei Áurea não conseguiu garantir: a libertação das relações sociais brasileiras do racismo, do preconceito e da discriminação. Garantir que outras possibilidades epistemológicas possam fazer parte dos espaços formais e não escolarizados de produção do conhecimento.

Na tentativa de colaborar no debate sobre como as religiões afrobrasileiras podem contribuir na discussão sobre os processos de produção do conhecimento, defini como campo de investigação os processo de produção da aprendizagem na Umbanda.

4.2 OS CAMINHOS PERCORRIDOS DURANTE ESSA JORNADA

Exu, motivado pelo desejo do conhecimento, aprendeu como fabricar os seres humanos, observando o trabalho de Oxalá. Na continuação dessa narrativa mitológica, é revelado como Exu se tornou o mensageiro dos orixás e senhor dos caminhos e das encruzilhadas. Segundo Prandi (2014), Oxalá orienta Exu para que fique de prontidão na encruzilhada por onde passavam os viajantes para chegar à sua morada.

O pai de todos não queria que ninguém importunasse o seu trabalho de moldar os seres humanos, tampouco queria que os visitantes chegassem à sua casa sem as devidas oferendas. Exu ficou encarregado de coletar as oferendas e

entregá-las a Oxalá. Se o visitante fosse aceito, Exu dava passagem para a casa do orixá oleiro, se não fosse aceito, espantava o ser indesejado com golpes de seu poderoso porrete. De tanto ficar salvaguardando a casa de Oxalá, Exu fez sua morada na encruzilhada. Satisfeito com o trabalho de Exu, Oxalá determinou que ninguém deveria passar pela encruzilhada sem render tributos ao guardião. Exu ganhou a função de mensageiro entre os seres humanos e os orixás. Ele era o conhecedor de todos os caminhos e de todas as encruzilhadas.

Pelo desejo de conhecimento e pela força de seu trabalho, Exu ganhou sua função entre os orixás. Por ser o elo entre o terreno e o sagrado, Exu conhecia a geografia e o contorno de todos os caminhos no Aiê (mundo) e no Orum (espaço infinito e morada dos orixás). Ele conhecia todas as encruzilhadas, das mais tranquilas até as mais perigosas.

No meu processo de troca de linha de pesquisa, de grupos de pesquisa e de orientadoras, passei, durante a jornada investigativa do doutorado, pela experiência de percorrer muitas encruzilhadas teóricas e metodológicas desconhecidas. Desde então, assim como Exu estava em alerta na encruzilhada, procurei estar em alerta intelectual para compreender as orientações e indicações de leituras.

Para Triviños (1987), o estado de alerta intelectual requer que o pesquisador fique profundamente atento a tudo que está a sua volta, pois algum livro, artigo ou até mesmo uma conversa que aborde um conceito teórico ou metodológico pode ser útil no processo de investigação que está em curso.

Estar em estado de alerta intelectual significa estar atento aos acontecimentos inesperados que surgem durante a pesquisa para que se possa fazer as melhores escolhas na seleção e utilização de método de produção de dados e referenciais teóricos de maneira articulada. Sendo assim, nesse processo, quem pesquisa escolhe suas ferramentas metodológicas conforme as características do contexto sócio-histórico do objeto investigado, segundo os objetivos que orientam a pesquisa e conforme os acontecimentos que se sucedem durante o processo investigativo.

A geografia da jornada investigativa foi ganhando seus contornos conforme eu fui descobrindo os seus caminhos no ato de caminhar, ou seja, de pesquisar. Ao

caminhar, fui me deparando com vários tipos de terreno: acidentado, pavimentado, encharcado, com vegetação densa ou desértica. Na medida em que fui caminhando por esses terrenos, precisei realizar uma série de escolhas: a utilização do calçado mais apropriado, vestir a roupa que mais se adapta às condições climáticas do local, apertaria o passo para aproveitar a luz do dia ou aproveitaria as estrelas do céu para me guiar na escuridão da noite. O ato de pesquisar, assim como viver, significa fazer escolhas. Mills (2009, p.22), diz que se “deve aprender a usar sua experiência de vida em seu trabalho intelectual: examiná-la e interpreta-lá continuamente.”

As escolhas realizadas durante a caminhada investigativa do doutorado, a partir da descoberta da geografia dos caminhos trilhados, fizeram com que eu escolhesse a abordagem de pesquisa qualitativa numa perspectiva de recortes de histórias de vida como abordagem metodológica. Essa abordagem de pesquisa, segundo Bogdan e Biklen (1994), exige que o mundo seja examinado a partir da ideia de que nada é trivial, que tudo tem potencial para constituir uma pista que nos permita estabelecer uma compreensão mais esclarecedora do objeto de pesquisa. A partir dessa postura de observar o mundo através de um olhar investigativo atento, o pesquisador deve ser capaz de encontrar elementos que sirvam de base para a construção de um arcabouço de informações com o objetivo de ampliar a compreensão do objeto ou da situação que está sendo investigada.

É nesse momento que, para Triviños (1987), a mente do pesquisador fica envolvida no processo intenso de reflexão para que nada fuja ao quadro que se está tentando compreender. Para isso, Bogdan e Biklen (1994) relatam que os pesquisadores qualitativos mergulham no campo empírico, pois se preocupam em entender todas as faces do contexto investigativo.

Para Bogdan e Biklen (1994), os pesquisadores que utilizam a perspectiva metodológica histórias de vida buscam entender os fenômenos investigados a partir da reconstituição de momentos da vida dos sujeitos de pesquisa, enfatizando o papel de outras pessoas ou de acontecimentos marcantes que influenciaram significativamente as definições de si próprios e das suas perspectivas sobre a vida desses sujeitos de pesquisa.

As entrevistas de histórias de vida podem ser utilizadas para rememorar a vida inteira do sujeito pesquisado, ou buscam rememorar um período específico da vida do sujeito de pesquisa (a infância ou a adolescência), ou sobre um aspecto particular de sua vida (amizade ou namoro). Sendo assim, o sujeito ou sujeitos da pesquisa constroem e reconstróem o conhecimento de sua realidade através da narrativa de suas lembranças.

Assim como o barro é moldado por Oxalá para fazer os seres humanos, as narrativas de história de vida também podem ser consideradas uma forma artesanal de reconstrução de experiências vivenciadas no passado. Para Benjamin (1987), essas memórias não têm como objetivo transmitir informação como um relatório ou inventário da vida do narrador. Essa história narrada foi mergulhada na vida do narrador para, em seguida, ser retirada encharcada por suas vivências e experiências. Assim como as impressões digitais de Oxalá ficaram marcadas no barro fresco ao moldar os seres humanos, a narrativa está carregada pelas marcas de seu narrador.

Por isso que Bosi (2004) afirma que a narrativa é uma escavação original do indivíduo que exerce grande tensionamento contra o tempo organizado pelo sistema. Pois o tempo interior é a maior riqueza que nós, seres humanos, dispomos. Sendo assim, uma narrativa que tem como substância primordial a história de vida, não pode ser jogada no fundo de uma gaveta ou de um velho baú como uma coisa, ela deve ser utilizada para ajudar a transformar a realidade objetiva de seu narrador ou do grupo de pessoas que formam o seu grupo social.

Para os narradores, segundo Josso (2004), ao falar de suas vivências, fica evidente que algumas são rememoradas com maior intensidade do que outras. Estas vivências atingem outro status a partir do momento que é feito um trabalho reflexivo sobre o que se passou e sobre o que foi observado, percebido e sentido. Essa transição, na maioria das vezes inconsciente, para outro status é que transforma uma vivência em experiência. E no momento que o narrador tece a sua história com o fio da memória, essa narrativa se transforma em experiência daqueles que a ouviram.

Ao pensar as experiências presentes nas narrativas dos sujeitos da pesquisa, alerta Josso (2007, p.416), se faz necessária a utilização de uma “abordagem multireferencial que integra os diferentes registros do pensar humano (as crenças científicas, crenças religiosas, esotéricas), assim como as diferentes dimensões de nosso ser no mundo”.

Para investigar os contextos das experiências vividas nos processos de aprendizagem da/na Umbanda, participaram como sujeitos de pesquisa dez iniciados na Umbanda de quatro espaços umbandistas³⁰ localizados em cidades da região metropolitana de Porto Alegre³¹. Essa escolha foi feita pelos seguintes critérios de seleção:

- Diferentes momentos de vivências e experiências na Umbanda, ou seja, iniciados que acabaram de entrar na religião, iniciados “mais jovens” na religião e iniciados com muito tempo de religião;
- Possuir vivências e experiências em um mesmo terreiro;
- Possuir vivências e experiências em terreiros diferentes;

Segundo Triviños (2001, p. 84), o número de sujeitos da pesquisa é relativo, “porque o tamanho da amostra não é fixo; ela pode variar, substituindo, diminuindo, aumentando, o número de sujeitos, de acordo com as necessidades que estabeleça o desenvolvimento do estudo”. No caso dessa pesquisa a amostra foi ampliada conforme sugestões da banca, ela passou de três sujeitos de pesquisa de um mesmo espaço umbandista, para dez sujeitos de pesquisa contemplando quatro espaços umbandistas.

³⁰ Quando falo em espaços umbandistas estou falando em terreiros e em outros locais onde as sessões de Umbanda são realizadas.

³¹ Os espaços umbandistas estão localizados nas cidades de Porto Alegre, Canoas, Sapucaia do Sul e São Leopoldo.

Tabela 6: Identificação dos participantes na pesquisa.

Identificação³²	Tempo de Iniciação	Idade	Sexo	Espaços que frequentou	Funções nos espaços umbandistas
Entrevistada 1	56 anos	63 anos	Fem.	2 terreiros; 1 casa.	Médium da corrente.
Entrevistado 2	30 anos	44 anos	Masc.	2 terreiros; 1 casa.	Cambono; Tamboreiro; Médium da corrente.
Entrevistada 3	28 anos	53 anos	Fem.	2 terreiros.	Médium da corrente.
Entrevistado 4	26 anos	54 anos	Masc.	2 terreiros.	Médium da corrente.
Entrevistado 5	10 anos	34 anos	Masc.	2 terreiros.	Médium da corrente.
Entrevistado 6	9 anos	27 anos	Masc.	3 terreiros.	Pai-de-santo.
Entrevistada 7	7 anos	36 anos	Fem.	1 terreiro.	Médium da corrente.
Entrevistada 8	2 anos	47 anos	Fem.	1 terreiro.	Médium da corrente.
Entrevistada 9	6 meses	46 anos	Fem.	1 terreiro.	Médium da corrente.

Fonte: autor (2016).

Nesse processo investigativo, me coloco como o décimo sujeito de pesquisa, possuo vinte e oito anos de iniciado na Umbanda e tenho trinta e quatro anos. Nesse tempo como iniciado, os espaços umbandistas que frequentei foram um terreiro e uma casa. Nesses espaços exerci, e ainda exerço, a função de cambono. Sei de todos os desafios teórico e metodológicos que essa escolha de ser pesquisador/sujeito de pesquisa implicam, porém essa jornada representa o processo indissociável de minha formação como pesquisador, professor e umbandista.

O processo de negociação e entrada no campo empírico começou no mês julho de 2015. Procurei algumas pessoas de terreiros que conhecia para conversar sobre o projeto, do que se tratava a temática, os objetivos, dentro outros elementos envolvidos na pesquisa. Durante a conversa, percebi que todos ficavam muito surpresos em pensar que um terreiro de Umbanda poderia ser considerado um lugar de aprendizagem e que uma universidade permitia que alguém pudesse pesquisar esse tema. Porém, ao fazer o convite para que o terreiro pudesse fazer parte dos

³² Utilizei o tempo de iniciação na Umbanda como critério de identificação dos entrevistados.

espaços umbandistas pesquisados e ao convidar as pessoas desses espaços para serem participantes da pesquisa, não obtive sucesso.

A recusa aconteceu por motivos diversos: as pessoas não se sentiam a vontade para falar sobre a religião, muitos ficavam desconfiados com a minha presença nos terreiros e o que eu poderia fazer com essas informações, outros mesmo com muito tempo na religião diziam que não sabiam nada e, por isso, não poderiam ajudar em uma pesquisa tão importante.

Frente a essas dificuldades iniciais para entrar no campo empírico, fiz o convite para minha mãe e meu irmão que aceitaram prontamente. Também decidi fazer parte do processo investigativo como pesquisador da pesquisa numa perspectiva (auto)biográfica³³. Fiz o convite para minha mãe e meu irmão porque são iniciados com muito tempo de religião, passaram por alguns terreiros e, na atualidade, exercem as práticas religiosas umbandistas em casa. Já a minha participação (auto)biográfica se justificava pelo meu tempo de iniciação na Umbanda e, por ser cambono há bastante tempo, acreditava que as vivências e experiências nesta função, após um processo analítico teórico e metodológico, poderia gerar dados importantes para as reflexões acerca da aprendizagem na Umbanda. Sendo assim, fui para a banca de qualificação tendo minha mãe, meu irmão e eu como participantes na pesquisa. Na banca fui alertado para os desafios que os laços familiares impunham ao processo investigativo e orientado a buscar outros participantes da pesquisa para ampliar e diversificar a amostra dos dados que seriam produzidos no campo empírico. Então, após a banca de qualificação, comecei novamente a busca por outros participantes. Porém permaneci com a decisão de manter minha mãe, meu irmão e eu entre as pessoas entrevistadas, portanto participantes da pesquisa

E em conversas com algumas pessoas fui ajudado nessa caminhada investigativa, pelo meu irmão e pela professora Eliane para identificar potenciais

³³ A pesquisa (auto)biográfica compõe um especto metodológico que vem tomando corpo na área da Educação Brasileira, por meio da Associação (Auto)Biográfica – Biograph Cf. <http://www.biograph.org.br/> Especialmente com duas iniciativas: os congressos e a produção recente da Revista. Cf. http://www.biograph.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=114&Itemid=78

sujeitos de pesquisa. Essa ajuda foi importante, pois entendi que um pesquisador precisa criar redes para poder desenvolver suas pesquisas.

Nesse novo movimento de negociação com os possíveis participantes da pesquisa, as primeiras conversas foram marcadas pela surpresa. Nenhum deles tinha pensando no processo de aprendizagem que acontecem nos espaços umbandistas. Da mesma forma ficaram admirados que uma universidade estivesse disposta a permitir um aluno pesquisar os temas ligados a Umbanda.

Meu grande aliado nessas primeiras conversas foi a cuia de chimarrão. Nunca imaginei que algumas cuias de chimarrão pudessem aproximar tanto as pessoas. Entre um chimarrão e outro, apresentei os objetivos do projeto e elemento do projeto de tese. Durante essas conversas, as pessoas me mostravam fotos e vídeos de momentos dentro dos terreiros, me levavam a cômodos de suas casas onde tinham um congá ou lugar com imagens de seus orixás. Me mostravam livros e sites da internet que falavam sobre a Umbanda e, para a minha surpresa, um grupo de discussão no WhatsApp, onde os integrantes do terreiro discutiam tópicos da religião.

Nessas conversas introdutórias, nove pessoas aceitaram participar como participantes da pesquisa e, para poder participar desse processo investigativo, assinaram um termo de consentimento livre esclarecido³⁴, aceitando participar como colaboradores da pesquisa. Cada participante está em momentos diferentes no processo de desenvolvimento na Umbanda. A amostra demonstra que há participantes que tem pouco tempo de iniciação na Umbanda e que frequentaram apenas um terreiro, da mesma forma que existem iniciados que possuem um tempo considerável na Umbanda e que possuem vivências e experiências em dois ou mais espaços umbandistas. A grande maioria é médium da corrente, outros possuem experiências como tamboreiro, cambono e, também faz parte da amostra, um Pai-de-santo.

Descrevo e reflito a seguir os instrumentos utilizados para a produção de dados durante a jornada investigativa, bem como as reflexões acerca das sessões de entrevista.

³⁴ O Termo de Consentimento Livre Esclarecido faz parte dos documentos anexos da tese.

4.3 OS INSTRUMENTOS UTILIZADOS NA JORNADA

Com os motivos da jornada identificados e os contornos dos caminhos mapeados, escolhi os instrumentos mais adequados para trilhar esses caminhos. Essa escolha pode ser exemplificada, por meio do mito contado por Prandi (2014), que narra como Ogum ensina o segredo da produção de ferramentas de ferro para os orixás e para a humanidade.

Em Ifé, os seres humanos viviam e conviviam com os orixás em harmonia, não existia diferenciação entre os seres do Orum e os habitantes do Aiê. Orixás e seres humanos produziam o seu sustento através da agricultura, caça e pesca utilizando instrumentos de madeira, pedra ou de metais pouco resistentes. Devido ao aumento da população em Ifé, a escassez alimentar estava se tornando um grave problema. Como alimentar uma população que estava crescendo constantemente? Para resolver esse problema, os orixás se reuniram e tomaram a decisão de aumentar a área de lavoura e plantar mais alimentos. Para isso deveria ser derrubada uma grande área de floresta.

O orixá das folhas e da medicina, Ossaim, foi primeiro para retirar as plantas sagradas que possuíam o axé da cura. Depois que as preservasse, ele mesmo derrubaria as árvores, porém o seu facão não conseguiu realizar a tarefa. Todos os orixás tentaram cumprir a tarefa de derrubar as árvores, mas nenhum dos seres do Orum conseguiu. No entanto, Ogum, o orixá da guerra e conhecedor do segredo da forja, pegou seu facão de ferro e derrubou todas as árvores.

Da mesma forma que Ogum utilizou o instrumento mais eficaz para limpar o terreno que seria utilizado para aumentar a área de plantio de alimentos e salvar o povo de Ifé da fome, quem pesquisa deve optar pelos instrumentos de produção de dados mais adequados ao desenho metodológico delineado para a pesquisa. Uma vez que nossa jornada investigativa tem como abordagem metodológica Pesquisa Qualitativa numa perspectiva de recortes de Histórias de Vida, os instrumentos de produção de dados utilizados foi a entrevista semiestruturada com inspiração no método clínico piagetiano e o diário de campo.

Para Triviños (1987), a entrevista semiestruturada se constitui como um dos melhores meios para produzir e coletar dados. Por meio desse instrumento, os dados podem ser produzidos a partir da própria linguagem do participante, fornecendo elementos ao pesquisador sobre como ele interpreta os aspectos do mundo. André e Lüdke (2004) sinalizam a importância da interação que se estabelece entre o sujeito da pesquisa e pesquisador, uma vez que, durante a entrevista, se estabelece uma relação de igualdade e cumplicidade entre pesquisador e protagonista da pesquisa. Pois a grande vantagem da entrevista sobre outras técnicas é que ela permite a captação imediata e corrente da informação, permitindo que possam ser realizadas intervenções, esclarecimento e adaptações sempre que necessário durante a entrevista ou depois, no processo de validação das informações transcritas.

As entrevistas inspiradas no método clínico, segundo Carraher (1998), tem como objetivo compreender além da resposta que os participantes forneceram para as perguntas da entrevista, entender como eles chegaram a tal resposta. Segundo Triviños (1987), a potência desse método de entrevista depende da consistência do aporte teórico utilizado pelo pesquisador, bem como o domínio que o pesquisador tem do contexto que está sendo pesquisado.

A partir do seu aporte teórico e conhecimento do contexto investigado, o pesquisador se movimenta pelos caminhos apresentados pelas respostas dos participantes, aprofundando tópicos que surgem durante a entrevista, adequando a linguagem das perguntas conforme a sintaxe do entrevistado, elucidando novos temas. Porém, o pesquisador que realiza entrevistas inspiradas nesse método, deve ter em mente que suas perguntas não devem ser diretivas, mas devem ser claras, simples e concisas. Carraher (1998) orienta que o pesquisador, ao preparar o roteiro de entrevistas, deve pensar em variações de perguntas a partir das possíveis respostas dos participantes entrevistados.

Antes do encontro com o participante da pesquisa, segundo Bosi (2004), o pesquisador deverá preparar a entrevista através da consulta de várias fontes como: jornais, revistas, músicas, livros, imagens, documentários sobre o assunto que será abordado durante o diálogo do pesquisador e do sujeito da pesquisa. Isso é de extrema importância, pois recolher o máximo de informações sobre o assunto em

pauta ajudará o pesquisador a formular questões que estimulem o participantes a rememorar suas vivências e experiências. Para a autora, a entrevista ideal é aquela que permite a formação de laços de amizade e

[...] envolve responsabilidade pelo outro e deve durar quanto dura uma amizade. Da qualidade do vínculo vai depender a qualidade da entrevista [...]. Se não fosse assim, a entrevista teria algo semelhante ao fenômeno da mais-valia, uma apropriação indébita do tempo e do fôlego do outro. Narrador e ouvinte irão participar de uma aventura comum e provarão, no final, um sentimento de gratidão pelo que ocorreu: o ouvinte pelo que aprendeu; o narrador, pelo justo orgulho de ter um passado tão digno de rememorar quando o das pessoas ditas importantes. Ambos sairão transformados pela convivência, dotada de uma qualidade única de atenção. (BOSI, 2004, p.60).

Porém, da conversa pode emergir tópicos que não foram previstos pelo pesquisador, nessa situação, através do tripé alerta intelectual, consistência teórica e conhecimento do contexto pesquisado, o pesquisador pede para o entrevistado mergulhar cada vez mais nas histórias que estão sendo relatadas.

Carraher (1998) alerta que, ao solicitar maiores detalhes sobre algum tópico narrado de maneira ambígua, o pesquisador não deve guiar o informante pelos caminhos da sua memória ou complementar a história do entrevistado. A entrevista inspirada no método clínico não é composta por questionários fechados, mas possibilidades de diálogos, construção de caminhos narrativos sobre um determinado tópico de maneira livre. O pesquisador, a partir de poucas perguntas de referência, possibilita ao entrevistado se deslocar pelos caminhos de sua memória e de sua forma de ser no mundo.

Para estudarmos os pensamentos, intuições e valores precisamos encontrar o significado do que o sujeito faz e diz. Mas não importa apenas o significado isolado de suas palavras esclarecidas à luz de dicionários da língua do sujeito, ou o significado de frases isoladas; interessa descobrir sua perspectiva de mundo, seu modo de operar no mundo os significados que ele atribui as pessoas e as coisas. Essas não são observações diretas que fazemos sobre nossos sujeitos, mas observações refletidas que fazemos sobre nossos sujeitos. (CARRAHER, 1998, p.10).

Para Triviños (1987), durante as entrevistas o pesquisador está avaliando, descartando ou elaborando novas hipóteses, avançado no processo de produção de

respostas para as questões de pesquisa, refletindo sobre o alcance de seu arcabouço teórico, pensando nos novos rumos que a pesquisa pode trilhar.

Para iniciar o processo de coleta por meio de entrevistas, realizei uma pré-entrevista com cada um dos nove participantes no mês de maio de 2016. Essa pré-entrevista tinha o objetivo de fazer um estudo exploratório com cada participante de pesquisa. Para Bosi (2004), a pré-entrevista é de grande importância, pois é uma preparação para a produção do roteiro da entrevista. Nesse estudo exploratório, pude pensar em questões para a produção do roteiro de entrevista³⁵ na linguagem usual dos participantes. Também realizei anotações no caderno de campo sobre temas que aprofundi durante as entrevistas como, por exemplo, os registros escritos realizados por alguns entrevistados nos dias das sessões de doutrina, os quais eram os assuntos discutidos no grupo do WhatsApp, entre outros.

Assim como as pré-entrevistas, as entrevistas foram realizadas nas casas dos participantes. Nessas sessões de entrevista, basicamente realizei as seguintes perguntas: Como você entrou na Umbanda? Como se aprende na Umbanda? Você vê relações na forma que se aprende na Umbanda com a forma que se aprende na escola? Durante essas sessões de entrevista, parentes dos entrevistados fizeram perguntas também. Entre as perguntas e cuias de chimarrão, sempre tinha uma pessoa que chegava perto e sentava junto para escutar as histórias dos entrevistados. Achei que os entrevistados/as ficariam inibidos com os olhares dos espectadores, mas, para a minha surpresa, isso não aconteceu. Observo que eu estava mais preocupado com possíveis interrupções, do que os entrevistados. Em uma dessas sessões de entrevista, a mãe de um dos sujeitos contou como os médiuns nos anos cinquenta realizavam sessões nas casas das pessoas. Essa senhora relatou como Ogum, incorporado em um médium na sua casa, relatou que o filho que iria nascer, um dos entrevistados, seria um menino. E que ele, Ogum, estaria acompanhando o parto para que tudo acontecesse bem. Em outra entrevista, a neta da entrevistada fazia perguntas sobre as histórias que a avó estava relatando. A menina queria entender mais sobre as práticas religiosas da avó, já que sua mãe era católica, ela estudava em uma escola luterana e participava das sessões de

³⁵ O roteiro de entrevista está presente nos documentos em anexo a tese.

Umbanda com a sua família paterna. A menina, durante a entrevista, fazia várias perguntas buscando entender as diferenças entre todas essas religiões.

Em outra sessão de entrevista, pedi para uma das entrevistadas conversar em um espaço sem interrupções de outras pessoas. Foi uma das atitudes mais equivocadas que fiz durante a pesquisa. A entrevista não se desenvolveu de maneira natural e tive que remarcar outro encontro. Nessas situações vividas durante as entrevistas, pude fazer reflexões metodológicas importantes para as próximas pesquisas. Parece óbvio o que vou escrever, mas só se aprende a pesquisa na práxis de pesquisar. Rememoro, que muitas vezes a professora Rosane Molina dizia em suas reuniões do grupo de pesquisa que, “pesquisar é verbo, por isso é uma ação, é movimento, um ato de ver o mundo com curiosidade. Não uma curiosidade ingênua, que pode ser elucidada com duas semanas de pesquisa em uma biblioteca.” Aquela entrevista que não fluiu de maneira natural, foi necessária para poder entender aquilo que Eggert (1998, p.68) definiu tão bem: “(...) a entrevista é uma arte, a arte de entrar num clima agradável de confiança”.

Nesse processo de reflexão sobre os meus caminhos investigativos, durante as sessões de entrevista, o diário de campo foi um importante instrumento de produção, não só de produção de dados, mas de registro de minhas inquietações como pesquisador em formação. Para Bogdan e Biklen (1994, p.150), os registros no diário de campo, compõem o conjunto de relatos e reflexões escrito de elementos que o pesquisador “ouve, vê, experiencia e pensa no decurso da recolha e refletindo sobre os dados de um estudo qualitativo”. Os percalços ensinam a refazer o caminho. E quando isso está registrado possibilita uma análise mais ampla do processo.

A anotação de cada fato, cada comportamento, cada atitude, cada diálogo que se observa pode sugerir uma idéia, uma nova hipótese, a perspectiva de buscas diferentes, a necessidade de reformular futuras indagações, de colocar em relevo outras, de insistir em algumas peculiaridades. [...] Também o pesquisador faz anotações sobre questões metodológicas: os aspectos positivos que elas apresentam, as falhas que ressaltam no decorrer do estudo, a necessidade de corrigir algumas técnicas, de determinados instrumentos etc. Não se perde a oportunidade, se surgir, de fazer observações sobre o referencial teórico: se tais fenômenos confirmam parcial ou totalmente o apoio teórico, se é necessário aprofundar alguns aspectos da teoria, se esta é refutada pela prática, se pode surgir um novo conjunto de idéias que podem explicar as

características da situação que está em análise e etc. (TRIVIÑOS, 1987, p.157).

Por isso que o diário de campo esteve presente nos momentos das entrevistas, durante as transcrições e na validação dessas transcrições com os protagonistas da pesquisa para registrar o desenrolar das etapas metodológicas e suas possíveis dificuldades, acertos e etc.

Após ter descrito os instrumentos utilizados para a produção de dados durante a jornada investigativa, bem como as reflexões acerca das sessões de entrevista, apresentarei as categorias utilizadas para pensar o processo de produção das aprendizagens na Umbanda.

4.4 CATEGORIAS PARA PENSAR A JORNADA DAS APRENDIZAGENS NA UMBANDA

Um dia, Exu foi enviado para uma missão muito importante. Essa missão destinava Exu a procurar em todas as aldeias a solução para os problemas que assolavam o Aiê e o Orum. Então, o mensageiro dos orixás partiu colhendo as histórias que narravam as situações vividas pelos seres humanos, pelos orixás e pelos seres vivos da natureza. Essas histórias falavam de grandes aventuras e de terríveis sofrimentos, dos combates vencidos arrebatadamente e das derrotas acachapantes, das glórias obtidas nas vitórias e da dor sentida nas derrotas, da satisfação da saúde e das moléstias da doença, a alegria da vida e a tristeza da morte.

Todas essas histórias do dia-a-dia deviam ser ouvidas e registradas. E não só isso, não se tratava apenas de ouvir e registrar as histórias, mas quais foram as providências tomadas pelos informantes para superar os desafios ou agradecer as venturas da vida. Exu reuniu um número incontável de histórias e, com essas narrativas, o senhor das encruzilhadas possuía o conhecimento para poder analisar e interpretar todas as situações do cotidiano do Aiê até o Orum.

Exu, após ter cumprido a sua missão, entregou as histórias para Orumilá, que ensinou os seus seguidores. Assim nasce o conhecimento oracular de Ifá.

Conforme explica Rocha (2016), os Babalorixás e as Yalorixás consultam Exu no jogo de búzios e Ifá no Opelé-Ifa, com o objetivo de responder as necessidades do consulente. Esses oráculos são jogados com dezesseis búzios, ou seja, conchas marinhas que de um lado possui uma abertura natural e outra aberta de maneira artificial. As posições assumidas pelos búzios, quando são jogados, são chamados de Odu. Cada Odu representa um número de caminhos que corresponde a uma história mítica que Exu reuniu em sua missão. Cabe ao Babalorixá ou a Yalorixá interpretar os caminhos com base nessas histórias. A partir da interpretação desse sacerdote, ou sacerdotisa, o consulente é orientado a realizar uma oferenda a determinado orixá. Esses jogos oraculares estão baseados em um sistema matemático estabelecido por duzentos e cinquenta e seis combinações resultantes da multiplicação dos dezesseis Odus que estão presentes no jogo búzios multiplicados por dezesseis.

Assim como os Babalorixás e as Yalorixás interpretam os Odus no jogo de búzios ou no Opelé-Ifa, o pesquisador interpreta os dados produzidos e coletados no campo empírico durante o processo de pesquisa. Para poder analisar os dados, utilizo a abordagem de análise textual discursiva. Para Moraes e Galiazzi (2006), essa abordagem transita entre a análise de conteúdo e a análise de discurso. Segundo os autores, a análise textual discursiva pode ser descrita como

[...] um processo que se inicia com uma unitarização em que os textos são separados em unidades de significado. Estas unidades por si mesmas podem gerar outros conjuntos de unidades oriundas da interlocução empírica, da interlocução teórica e das interpretações feitas pelo pesquisador. Neste movimento de interpretação do significado atribuído pelo autor exercita-se a apropriação das palavras de outras vozes para compreender melhor o texto. Depois da realização desta unitarização, que precisa ser feita com intensidade e profundidade, passa-se a fazer a articulação de significados semelhantes em um processo denominado de categorização. Neste processo reúnem-se as unidades de significado semelhantes, podendo gerar vários níveis de categorias de análise. A análise textual discursiva tem no exercício da escrita seu fundamento enquanto ferramenta mediadora na produção de significados e por isso, em processos recursivos, a análise se desloca do empírico para a abstração teórica, que só pode ser alcançada se o pesquisador fizer um movimento intenso de interpretação e produção de argumentos. (MORAES; GALIAZZI, 2006, p.118).

Após terminar as sessões de entrevista com os sujeitos de pesquisa, comecei o processo de transcrição dos áudios, para poder realizar o procedimento de validação dos dados transcritos com os entrevistados. Realizada essa etapa, comecei o tratamento dos textos das entrevistas conforme a abordagem de análise textual discursiva.

Conforme os autores, as orientações contidas nas produções de Moraes e Galiuzzi (2006) e Moraes (2003), comecei a primeira leitura das transcrições para realizar um primeiro movimento de desmontagem dos textos. Nessa fase, examinei o corpus textual das transcrições para fragmentá-los em enunciados que emergiram das questões do roteiro de entrevistas, depois conforme as questões e objetivos que *suleiam*³⁶ a pesquisa. Esse exame atento dos textos foi realizado a partir dos conceitos teóricos que fundamentam essa pesquisa. Moraes (2003) alerta que toda leitura analítica deve ser realizada a luz de uma teoria, pois é impossível ver sem teoria, é impossível realizar a leitura e interpretação dos dados de uma pesquisa sem referências teóricas.

Realizada esse primeiro movimento de análise dos dados transcritos, comecei o processo de criação e organização desses dados em categorias e subcategorias de informações, a partir do problema, questões e objetivos da pesquisa, na relação com o roteiro de entrevista e subsidiado pelo referencial teórico-metodológico, dando origem as seguintes categorias e subcategorias, as quais são apresentadas e descritas de maneira sintética a seguir:

- **Práticas religiosas umbandistas:** as práticas religiosas umbandistas podem ser exercidas em espaços institucionalizados como os terreiros, tendas umbandistas ou centros espirituais de umbanda, como em espaços não formais como nas casas dos iniciados, matas, praias, cachoeiras e etc. Nessas práticas estão presentes a observação, ação, interação, colaboração, cooperação, emocionar e a significação e reformulação das experiências numa perspectiva pluriversal e multirracional.

³⁶ Paulo Freire no seu livro *Pedagogia da Esperança*, brinca com a palavra *nortear* e propõe o uso da palavra *sulear*, ou seja, na direção do sul.

- Observação: os sujeitos não estão nas experiências de aprendizagem como alguém que está fora da experiência, mas como alguém que faz parte da experiência no viver e conhecer;
- Ação: ação é tudo aquilo que o ser humano faz em qualquer domínio operacional do viver e conviver, por mais abstrato que pareça. Portanto, pensar é uma ação no domínio do pensar, como cantar é uma ação no domínio do cantar e etc;
- Interação: é o diálogo, as ações realizadas com o outro que instigam o aprendizado dentro dos espaços umbandistas. Nesses espaços umbandistas pude identificar, através das análises das entrevistas, dois tipos de interação: a interação horizontal e a interação vertical. Na interação horizontal existe o diálogo e ações realizados entre os sujeitos umbandistas. Já na interação vertical, o diálogo e a ação é realizada entre os sujeitos umbandistas e os orixás e guias espirituais da Umbanda;
- Colaboração: é o processo presente nos espaços umbandistas onde os irmãos de santo e irmãs de santo realizam atividades diferentes, individuais, porém com o intuito de alcançar um objetivo comum;
- Cooperação: cooperação nos espaços umbandistas pode ser explicada como a realização de operações com o outro com objetivo de criar algo novo. Esse operar com o outro é uma ação mental e consciente entre os sujeitos que estão na experiência de cooperação. Porém, também existe a cooperação entre o sujeito umbandista e o orixá, que pode ser explicada como o entrelaçamento entre matéria e a energia do orixá no fluir do amor;
- Emocionar: o emocionar é a mudança de um domínio de ações a outro na dinâmica do viver. Nos fundamentos da Umbanda, o emocionar que determina o domínio de ações é o matrístico. No emocionar matrístico, a emoção que determina as ações é o amor, mas não o amor romântico, mas a emoção onde o outro é um legítimo outro no viver e no conviver. Já em momentos onde o emocionar é patriarcal, o

emocionar estabelece domínios de ações que gera a competição, o preconceito e a deslegitimação dos outros;

- Multirracionalidade: a multirracionalidade nos espaços umbandista denota da emoção que reconhece a existência de muitas formas de ser e de ler o mundo. E nessas múltiplas formas de leitura de mundo existem múltiplas formas de aprender e explicar a realidade;
- Objetividade-entre-parênteses: na objetividade-entre-parênteses existem muitos domínios distintos de realidade, como distintos domínios explicativos da experiência fundados em distintas coerências operacionais e, como tais, são todos legítimos em sua origem, ainda que não sejam iguais em seu conteúdo;
- Significação e reformulação da experiência: a reformulação das experiências nos espaços umbandistas acontecem no momento que são atribuídos novos significados aos esquemas de significação dos saberes umbandistas.

- Saberes tradicionais da Umbanda: Os saberes tradicionais da Umbanda podem ser resumidos no amor, ou seja, na legitimação do outro como legítimo outro no viver e conviver. Aqui, a produção do saber e sua aprendizagem acontecem através do viver em comunidade numa perspectiva onde o viver é conhecer. Aqui, viver é conhecer porque os saberes umbandistas emergem do processo de vir a ser, da incompletude dos sujeitos umbandistas em sua caminhada evolutiva.

- Amor: amor é a emoção que reconhece o outro como legítimo outro no viver e conviver. Ao reconhecer a legitimidade do outro, o amor na Umbanda proporciona um espaço de viver e conviver em comunidade. E é em comunidade onde as pessoas podem exercer a sua humanidade através da solidariedade, da humildade e da felicidade. Só se pode ser humano, em um constante processo de incompletude, de vir a ser, por meio dos outros;
- Viver e conhecer: viver e conhecer é uma ação fundante dos seres humanos. É através do cotidiano, das vivências nos espaços

umbandistas, na socialização e compartilhamento das leituras e visões de mundo com os sujeitos umbandistas que se estabelece o processo de construção do conhecimento na Umbanda. Mas não um conhecimento acabado, mas um constante processo de conhecer, e os sujeitos umbandistas estão em um constante processo de vir a ser;

- Viver em comunidade: viver em comunidade é uma condição que representa a totalidade e a unidade que não pode ser separada nos espaços umbandistas. Aqui, a totalidade representa a multirracionalidade representada pelas diversas formas de leitura do mundo no movimento da existência coletiva dos seres humanos e dos seres humanos com o sagrado. E a unidade representa as formas que cada sujeito umbandista agem no mundo, através das ações que constituem o movimento processual evolutivo nesses espaços umbandistas;
- Pluriversalidade: a pluriversalidade representa a diversidade de formas de conhecer a partir de diferentes experiências coletivas e individuais nos espaços umbandistas. Essas experiências individuais e coletivas acontecem no viver e conviver entre os seres humanos e o sagrado.

- Ser Umbandista: Aqui, a palavra “ser” em ser umbandista não é apenas um substantivo, mas é um verbo. Ser umbandista é uma ação no mundo com os outros e, nessa ação no mundo com os outros, produz conhecimento através da curiosidade e em seu processo evolutivo em um constante movimento de vir a ser.

- Amor: essa subcategoria foi descrita na categoria Saberes Tradicionais da Umbanda;
- Linguajear: linguajear é o movimento fluido das ações estabelecidas entre os sujeitos umbandistas, a natureza e o sagrado presente no viver e conviver nos espaços umbandistas;
- Coordenações Consensuais de Condutas: as coordenações consensuais de conduta nos espaços umbandistas são resultado do entrelaçamento do linguajear e do emocionar presentes no viver e

conviver destes espaços. Essas coordenações consensuais de conduta são estabelecidas através da legitimação do outro como legítimo outro nesse viver e conviver;

- Desejo: o desejo é a ação das emoções no processo de produção do conhecimento, pois o conhecimento não está separado das emoções. Eu conheço no momento que eu desejo, ou seja, no entrelaçamento do linguajar com o emocionar;

- **Epistemologia dos espaços formais de educação:** A partir dos dados produzidos durante as entrevistas, a epistemologia predominante nos espaços formais de educação no qual os participantes da pesquisa tiveram contato foi a empirista. Nessa concepção o conhecimento é algo que precisa ser passado, impresso na mente dos sujeitos. A centralidade do processo está no professor que ensina transmitindo o conhecimento. Já os alunos participam passivamente desse processo.

- Empirismo: o empirismo, segundo Becker (2008), se configura como a reprodução do autoritarismo, da coação, da heteronomia, da subserviência, do silêncio, da fonte do conhecimento que emana do professor que sabe e que transmite o conhecimento para o aluno que é uma tabula rasa que aprende. Aqui, o pensamento é monorracional e universal;
- Emocionar patriarcal: no emocionar patriarcal a explicação do mundo emerge de uma verdade universal que não permite a possibilidade de legitimação de outras formas de leitura e explicação do mundo. Tudo que é diferente as formulações da verdade universal deve ser corrigido ou excluído;
- Objetividade-sem-parênteses: a objetividade-sem-parênteses é uma ação de deslegitimação dos outros a partir de uma leitura de mundo que legitima a negação e exclusão do outro. Essa negação e exclusão do outro se dá pela hierarquização das formas de explicar a realidade que nega a possibilidade de viver e conviver com leituras de mundo diferentes;

- Universal: universal é a perspectiva onde só existe uma única forma de explicação do mundo e produção do conhecimento.
- Monorracional: parte da premissa de que só existe um caminho válido para a produção e validação do conhecimento.

- **Epistemologias umbandistas:** As epistemologias umbandistas compreendem que o conhecimento é produzido e legitimado a partir das características próprias dos espaços umbandistas onde os iniciados vivem e convivem. Nesse processo de viver e conviver em comunidade, os iniciados produzem conhecimento por meio das interações horizontais e verticais, ou seja, na interação entre os seres humanos e os orixás, caboclos, pretos velhos, exus e demais guias da Umbanda. Essas interações são estabelecidas nas práticas cotidianas dos espaços umbandistas onde os iniciados, por meio da reflexão sobre suas ações, relacionando com outras informações e com outras experiências, produzem o conhecimento.

Essas categorias e subcategorias de análise foram retomadas e discutidas mais aprofundadamente, entrelaçando seus significados, os dados analisados e o referencial teórico no próximo capítulo.

5 OS PROCESSO DE APRENDIZAGEM NA UMBANDA

5.1 AS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS E SUAS EXPERIÊNCIAS DE APRENDIZAGEM

As práticas religiosas nos espaços umbandistas estão entrelaçadas com as práticas do cotidiano, possibilitando experiências de aprendizagem constantes, pois nessas comunidades, não existe a dicotomia entre o terreno e o sagrado. Quando me refiro aos espaços umbandistas, estou falando dos lugares onde se desenvolve a religiosidade de maneira institucionalizada ou não institucionalizada.

Os espaços umbandistas institucionalizados são os terreiros de Umbanda, tendas umbandistas, centro espiritual de Umbanda ou qualquer outra denominação do local que possui a documentação legal de registro para o seu funcionamento e vinculação com algum órgão federado da Umbanda, como a Federação Brasileira da Umbanda. Já os espaços umbandistas não institucionalizados são aqueles que não têm status de terreiro, mas desenvolvem todas as práticas religiosas umbandistas. Esses espaços podem ser as casas dos sujeitos umbandistas ou qualquer outro espaço onde acontecem as sessões de Umbanda.

Nesses espaços umbandistas, as práticas diárias podem levar os iniciados a estabelecerem significações e ressignificações das atividades mais simples. As experiências de aprendizagem podem ser estabelecidas no preparo das comidas oferecidas aos orixás, caboclos, pretos velhos e demais guias espirituais.

E tu vai ter que frequentar a casa para aprender, além das rezas, vai aprender os pontos, vai aprender as comidas. Tu aprende isso todo o dia. Quando tu aprende a fazer a comida dos orixás, tu não aprende só do teu, tu aprende de todos. Pois onde tu aprende de todos é onde tu vai aprender os fundamentos para até te tornar um pai-de-santo. (ENTREVISTADO 02, 2016, p.06).

Ao aprender o preparo das comidas dos orixás, os iniciados estão imersos em um processo de observação, reflexão e ação. Os sujeitos umbandistas não são

observadores externos da experiência religiosa, mas participam ativamente dessa experiência. Durante a feitura das oferendas que utilizam a comida como princípio de troca de energia, ou seja, do axé, histórias são contadas para explicar o porquê da preparação de cada alimento, porque deve ser preparada dessa forma, porque se utiliza essa cor de bandeja para a oferenda desse orixá, porque o número de elementos que compõe a oferenda desse orixás é diferente de outro orixá.

Á tu tem que fazer uma frente pra Ogum, daí ela te explicava: tu pega o óleo de Dendê, a farinha e faz assim, não deixa torrar muito e daí tu espalha na bandeja. Daí se tu vai fazer com carne, faz com três ripinha de costela (ENTREVISTADO 04, 2016. p.02).

[...] ó pessoal quando tem aquele negócio, naquela festa, tem que fazer uma quitanda, dai não precisa nem dizer o que é uma quitanda. Dai a gente já sabe o que é uma quitanda, sabe que é uma cesta de frutas. Fazer um elebó, a gente já sabe o que que é. É comida para o Exu. Á vamos fazer uma frente para a Mãe lemanjá, eu como filha dela sei como fazer uma frente, sei o que vai numa bandeja para ela. (ENTREVISTADO 08, 2016. p.04).

Nessa ação de fazer uma frente para Ogum, para lemanjá, uma quitanda para o povo cigano ou um elebó para um exu ou pomba-gira, quando os sujeitos umbandistas estão reunidos na preparação dessas oferendas, estão presentes as narrativas mitológicas dos orixás e demais guias, são entoados cânticos e rezas sagradas.

Ao entregar uma oferenda na encruzilhada para um exu ou para uma pomba-gira, no momento que se está preparando essa oferenda, se estabelece um diálogo entre os iniciados mais novos com os iniciados mais antigos, onde são explicados os motivos para essas oferendas serem entregues nesse lugar. Nessa conversa pode ser contada a história de porque os exus são os mensageiros entre os seres humanos e os orixás, porque eles representam o princípio do movimento, dentre outros. Ou a história do porquê o amalá de Xangô é servido em uma gamela de madeira³⁷. Ao significar e ressignificar esse contexto simbólico do cotidiano das

³⁷ Xangô foi convidar Oxalá para uma festa na cidade-estado de Oió. Como o pai de todos os orixás era muito velho e caminhava muito devagar, Xangô o carregou até Oió nas costas. Antes de entrar na cidade, o rei de Oió levou Oxalá até o alto de sua pedreira para que o velho orixá pudesse admirar o seu reino. Mas, no alto da pedreira, Xangô avistou Oiá cozinhando um amalá. Mais que depressa, o rei de Oió jogou Oxalá no chão e correu até a casa de Oiá para comer a iguaria. Oxalá enfurecido lançou toda a sua ira contra o povo da cidade. Xangô pediu perdão pelo seu desrespeito oferecendo cuidados para os ferimentos, banhos com ervas, roupas novas e um banquete para Oxalá. O pai de

práticas religiosas nos espaços umbandistas, os iniciados estão transformando informação em conhecimento.

Da mesma forma que se estabelecem processos de aprendizagem ao preparar os alimentos dos orixás, esse movimento de produção do conhecimento acontece durante a entrega de oferendas para Bará na encruzilhada, para Oxum nas cachoeiras, para Ogum nas matas, para Xangô nas pedras de rios ou em pedreiras, para Iemanjá no mar, etc.

Quando tu vai levar uma oferenda na esquina para despacha ou um amalá pro Pai Xangô e entrega numa pedra, o bom é se der pra fazer em uma pedreira ou pedra no rio, mas se tem uma pedra grande numa praça já vale né, tu tem que preparar as oferendas antes. Tu tem que fazer o pirão do amalá, tu tem que preparar o molho, tu tem que montar na gamela, tu tem que escrever o pedido e colocar na gamela antes de colocar o pirão e o molho. Nisso até pode se fazer sozinho, mas se tu for pensar nós sempre fazemos juntos. Um faz uma coisa, ou outro faz outra. Nem que seja fica cuidando na hora de larga a gamela no lugar pra ver se ninguém chega. Uma oferenda na esquina é a mesma coisa. É como senta para comer numa mesa. Tu tem que cozinha pra depois comer, tu até pode comer sozinho, mas geralmente tem mais gente junto. Nem que seja para botar a mesa, as pessoas ajudam. Nisso tudo tu vai aprendendo (ENTREVISTADO 02, 2016. Nota de entrevista).

Nesse movimento de sair dos espaços umbandistas (terreiros, tendas umbandistas, centros espíritas de Umbanda, casas dos iniciados, entre outros e etc), para ir até os ambientes naturais que representam os elementos de cada orixá, caboclos, pretos velhos, exus e demais guias, existe um processo de interação estabelecido entre os sujeitos umbandistas que constituem as famílias religiosas imersas em uma cultura afrodescendente. Todos estão envolvidos nos preparativos para a realização das homenagens.

Para exemplificar esse processo de interação através da colaboração, vou narrar como são realizadas as homenagens para Iemanjá, no dia 02 de fevereiro na praia, pelo espaço umbandista do qual eu faço parte.

Para realizar a homenagem à Iemanjá, nos primeiros minutos do dia 02 de fevereiro na beira do mar, os preparativos começam dias antes, com a compra de

todos os orixás perdoou Xangô e seu povo. Porém, como castigo para tamanho desrespeito motivado pela gula do rei de Oiô, daquele dia em diante Xangô não usaria alguardar de cerâmica ou prato de louça para comer. Xangô comeria como os animais e escravos em uma gamela de madeira.

tudo que será utilizado para fazer a mesa na beira da praia. Devem ser compradas as velas brancas e velas azuis, bandejas, papel azul e branco, tecido azul e branco, cocadas brancas, flores brancas, melância, guaraná, cerveja, espumante, barquinho de madeira, espelhos, perfumes, batom, pente e bijuterias diversas.

Antes de sair de casa, para ir até a beira do mar, as bandejas são montadas com a orientação do iniciado mais antigo ou observando os iniciados mais experientes. Cada um realiza uma atividade como cortar os papéis para as bandejas, outro monta essas bandejas, outro prepara as flores e corta a melância e assim por diante. Ao chegar à beira da praia, todos montam a mesa na areia onde as oferendas ficam dispostas.

Após a organização da mesa, as homenagens são iniciadas com o Hino da Umbanda, os pontos de abertura de sessão, depois os pontos de lemanjá³⁸ e os pontos de Ogum Beira-Mar³⁹ para que os médiuns da corrente incorporem os orixás. O cambono fica auxiliando nesse processo, entregando o que os orixás pedem, recebendo as mensagens dos orixás, explicando o que os orixás querem dizer para as pessoas que estão recebendo as mensagens, entre outros. Após os processos ritualísticos, são cantados os pontos de encerramento e de subida de cada orixá⁴⁰. Depois da desincorporação, todos vão até o mar e entregam as oferendas nas águas.

Esse processo é uma aprendizagem da prática religiosa umbandista que começa dias antes da ritualística acontecer, ou melhor, a ritualística tem a sua culminância na beira do mar. Na minha narrativa (auto)biográfica, ao reconhecer e dizer que sou filho de Xangô, aprendo e atribuo significado aos elementos simbólicos constitutivos do processo de preparar e montar as oferendas para lemanjá. Como cambono aprendo a identificar quais são os pontos de cada orixá e, no momento da incorporação, eu aprendo a identificar os movimentos rítmicos da

³⁸ Me leva para as ondas grandes/ Que eu quero ver a sereia nadar/ Eu quero ver os caboclinhos na areia/ Girando com a lemanjá/ Arauê ê ê/ Aruaê Mamãe é Dona do mar.

³⁹ “Na alvorada um cavaleiro surgiu/ Com sua lança e seu escudo a brilhar/ Seu capacete reluzia em pleno céu/ Ele é Ogum!/ Ele é Seu Beira-Mar / Salve meu Pai Ogum/ Ele vence demanda/ Ele vem de Aruanda/ Salve Ogum Beira-Mar na alvorada”.

⁴⁰ A nossa Mãe já vai embora? Força do Mar mandou lhe chamar/ Nós queremos a suas bênçãos/ Queremos ser abençoados. Seu sentinelado mandou lhe avisar/ Que o seu cavalo está selado para o Rei Ogum viajar/ Mas como é lindo o romper da aurora/ Ogum vai galopando pela estrada afora.

dança de Iemanjá, que representa o movimento das ondas do mar, ou de Ogum Beira-Mar, que representa um guerreiro com sua espada em punho.

Ali eu ficava servindo guaraná para a Mãe Iemanjá. Para o Pai Ogum eu servia a cerveja dele e o cigarro dele. Quando as pessoas não entendiam o que ele falava, eu dizia o que ele queria dizer. E assim foi indo. (ENTREVISTADO 02, 2016, p.01).

Eu aprendo a interpretar a sintaxe utilizada pelos orixás e demais guias da Umbanda para poder ajudar no diálogo entre a entidade e as pessoas que não estão familiarizadas com a sua maneira de falar. Essa sintaxe é uma mistura de palavras em português, muitas vezes um português arcaico, palavras de origem de troncos linguísticos do continente africano, maneiras de pronunciar as palavras que invertem o seu sentido, ou que criam novos sentidos, dentre outros. Nesse processo de quase tradução, a aprendizagem se dá na interação e convívio direto com as entidades e com os iniciados mais antigos.

Pra mim o maior aprendizado é o contato né, tu participar do momento ali das sessões, ficar auxiliando que a gente chama de camboná que é auxiliar os caboclos as entidades os orixás assim. Por que ali eles vão te dizendo porque eles usam ervas, porque eles usam alguns símbolos, alguns materiais como simbologia pra fazer algumas coisas como banhos enfim dentro da casa de religião. Então o maior auxílio e maior aprendizado realmente é no auxílio. Daí é a própria entidade, eles mesmo vão te explicando e vão te trazendo coisas que eles vivenciaram com os antepassados deles. (ENTREVISTADA 07, 2016, p. 02).

Seja dentro dos espaços umbandistas, nas atividades cotidianas ou em práticas ritualísticas nos espaços da natureza onde os orixás são regentes, as experiências de aprendizagem são estabelecidas entre o terreno e o sagrado. Assim como no princípio do Ubuntu, eu sou porque nós somos, é na interação entre as pessoas que são iniciadas na religião, entre esses iniciados e as pessoas que procuram os espaços umbandistas, entre todas as pessoas que vivem e convivem nesses espaços com os orixás e guias da Umbanda, que se estabelecem experiências de aprendizagem. Por isso que as práticas religiosas e as experiências de aprendizagem na Umbanda estão imbricadas, são indissociáveis.

Da mesma forma que a palavra aprender é um verbo, ou seja, uma ação, aprender na/a Umbanda também é uma ação. As experiências de aprendizagem

na/da Umbanda são estabelecidas na ação de viver e conviver individual e coletivo nos espaços umbandistas. Para Maturana (2001), ação é tudo aquilo que o ser humano faz em qualquer domínio operacional do viver e conviver, por mais abstrato que pareça. Nessa perspectiva, cantar o ponto de um orixá e refletir sobre a mensagem presente na letra deste canto sagrado é uma ação. Pois cantar é uma ação no domínio do cantar, e refletir sobre a mensagem do ponto é agir no domínio da reflexão.

Durante essas práticas, os sujeitos umbandistas atribuem significado para suas ações estabelecendo experiência de aprendizagem. Nessas experiências de aprendizagem, os sujeitos umbandistas não aprendem apenas a religião, mas na religião.

Acho que a gente aprende no nosso dia-a-dia. É de, como é que eu vou te dizer, eu não sei te explicar diretamente assim como é que a gente aprende na Umbanda. É essa coisa, é os teus pais te ensinando, tu indo trabalhar, é tu conversando com outra pessoa: mas o teu Pai disse isso, a tua Mãe te disse aquilo né. Ou quando a entidade vem na gente e deixa os ditos deles: diz para o meu cavalo fazer isso, diz para o meu cavalo não fazer aquilo. Então eu acho que essas formas assim ó, é ele te conduzir então é isso que eu entendo assim ó que o meu Pai me ensina. (ENTREVISTADA 03, 2016, p. 03).

Na fala da entrevistada podemos identificar vários momentos de interação entre as pessoas e entre as pessoas e os guias no espaço umbandista. Segundo Maturana (2002), interação é um fluir de coordenações de conduta de maneira consensual. E nessas coordenações de conduta acontecem mudanças estruturais naqueles que estão interagindo. Nessa fala podemos ver que os iniciados estão interagindo durante as sessões, “trabalhando com o orixá ao estar incorporada”, numa relação de cooperação entre terreno e sagrado.

Também podemos ver que os iniciados estão interagindo por meio da colaboração ao transmitir as orientações que o orixá deixou para o seu “cavalo”, ou seja, para o médium. Ao explicar as orientações deixadas pelo orixá e no diálogo estabelecido nesse espaço, os sujeitos que interagem estão reformulando essa experiência e, ao reformular a experiência, estão atribuindo novos significados para as práticas religiosas e para as suas próprias vidas.

Enquanto tu tá no processo de transe com a entidade, tu não sabe o que acontece na tua volta, então tem certas coisas que jamais sairia da tua cabeça. Á isso aí eu jamais em sã consciência eu diria: olha fulana tu pega isso aqui que vai ser bom pra ti. Então as pessoas que estão em volta te observando, depois que vem contar pra ti: olha aconteceu isso, a tua entidade disse isso, a tua entidade disse aquilo. Então isso assim ó te dá aquela segurança que bah eu jamais iria fazer. As pessoas que ficam no em torno e que ficam na assistência que são teus irmãos de corrente, quando eles te trazem as informações, na verdade o que é aquilo ali pra ti, aquilo ali é um aprendizado. Se tu tivesses ali presente, tu ia vê. Mas como tu não tá, as pessoas que estão no teu em torno te trazem essas informações e com isso, pô eu aprendi também. Mesmo eu estando incorporada com o meu Pai, ou com a minha Mãe ou outra entidade, vem para ti a informação né. Ou então uma coisa que a gente também aprende é observando. Quando tu não está incorporada com os teus Pais, que tu está desincorporada e vendo as outras entidades trabalhando, ou outros da corrente, que daí tu conhece que aquilo ali é mais material que espiritual, naquele momento que tu está ali na corrente, também é um aprendizado pra ti. (ENTREVISTADA 03, 2016, p. 04).

A entrevistada ao falar “vem pra ti a informação”, essa informação que se originou da mensagem de um orixá não é conhecimento para o sujeito que recebe a informação. Essa mensagem pode se tornar conhecimento após o processo de atribuição de significado que o sujeito, nesse caso o entrevistado, dá ao refletir sobre a mensagem, relacionar essa informação com outras informações e com situações vividas por ela. Nesse processo de significação e ressignificação toda informação é que o conhecimento é gerado. As perturbações (fatores externos e internos) decorrentes das interações entre os iniciados, o sagrado e os espaços umbandistas podem desencadear processos de transformação nas estruturas de significação desses iniciados. O resultado dessas transformações das estruturas de significação é a aprendizagem.

Outra experiência de aprendizagem presente na fala da entrevistada é, ao estar desincorporada, observando tudo e todos que estão a sua volta durante a sessão. Nessa situação, a entrevistada como observador, na ação de observar, é o ponto central e o início do processo de explicar, significar e reformular a experiência na qual está participando. O observador não explica essas diferenças como um elemento que está fora das experiências onde ocorrem as ações, o observador é um elemento que faz parte da experiência. Nessa perspectiva, a entrevistada é um observador na experiência num processo de viver e conhecer.

Observar é o que nós, observadores, fazemos ao distinguir na linguagem os diferentes tipos de entidades que trazemos à mão como objetos de nossas descrições, explicações e reflexões no curso de nossa participação nas diferentes conversações em que estamos envolvidos no decorrer de nossas vidas cotidianas, independentemente do domínio operacional em que acontecem (MATURANA, 2001, p.126).

Para Maturana e Varela (1995) a ação de explicar uma experiência é uma proposição que reformula ou recria a própria experiência. Porém, essa explicação deve compor um sistema de conceitos legitimados por um grupo de pessoas. Ou seja, explicar “é sempre propor uma reformulação da experiência a ser explicada de uma forma aceitável para o observador” (MATURANA, 2002, p.40). Da mesma forma para Josso (2004), quando diz sobre o conceito de experiência, que ao ser narrada é pensada por quem narra e acaba sendo ressignificada.

Acontece, no entanto, que o modo como se escuta uma proposição explicativa é o que determina se ela é ou não aceita como uma explicação. Ou, em outras palavras, é o critério que se usa para aceitar ou rejeitar uma proposição explicativa o que determina que esta proposição explicativa seja ou não uma explicação. Nenhuma proposição explicativa é uma explicação em si (MATURANA, 2002, p.40 e 41).

Ao aceitar a explicação, não só quem relata a experiência, mas aquele que escuta, também reformula a experiência. Nessa reformulação da experiência, em um processo de reflexão, tanto aquele que explica, como aquele que escuta podem “abandonar uma certeza e se admite que o que se pensa, o que se tem, o que se deseja, o que se opina ou o que se faz pode ser olhado, analisado, e aceito ou rejeitado como resultado desse olhar reflexivo”(MATURANA; REZEPKA, 2003, p.31).

Mas nesse processo de diálogo entre os sujeitos umbandistas, a validação de uma explicação, o que pode garantir a sua aceitação ou a sua rejeição, não depende daquele que explica, mas dos critérios de validação daquele que escuta. Dessa forma, podem existir muitas explicações diferentes, pois também existem muitas formas de escutar e aceitar as reformulações da experiência. Essas muitas explicações diferentes que podem proporcionar uma infinidade de reformulações da experiência, rompem com a ideia de linearidade da produção do conhecimento a partir de uma única forma de leitura de mundo.

Nas experiências de aprendizagem nos espaços umbandistas, a multirracionalidade está presente nas reformulações dessas experiências, pois ao validar a explicação do outro, estamos legitimando o outro como legítimo outro no viver e conviver reconhecendo suas as formas de leitura, interpretação e ação nesses espaços. Essa multirracionalidade, que está presente na produção do conhecimento, através de experiências de aprendizagem na Umbanda, representa a ação dos sujeitos umbandistas para a produção do mundo. Ou seja, os sujeitos umbandistas, os espaços umbandistas e a própria Umbanda emergem juntas em um processo de viver e conhecer para cada sujeitos aprendente. Esse processo de viver e conhecer representa um constante movimento de vir a ser, tanto dos sujeitos umbandistas como da própria Umbanda.

A aprendizagem nos espaços umbandistas é uma ação dos sujeitos, ação que produz conhecimento e, ao produzir conhecimento, produz tanto os sujeitos umbandistas como a própria Umbanda. Maturana (2002), explica que o curso das transformações das estruturas de significação dos seres humanos está entrelaçado com as histórias de interações nos espaços de convivência.

Daí o desenvolvimento ali tu vai sentindo com Eles, aprendendo e evoluindo espiritualmente com Eles assim desenvolvendo esse teu lado espiritual. Aprendendo, trazendo palavras, coisas assim que Eles te falam e tu vai associando no teu dia a dia e tu vai desenvolvendo o teu pensar, o teu lado espiritual. Daí tu vai associando na tua vivência do teu dia a dia. Daí tem os filhos de santo que estão a mais tempo na casa e já conviveram e já passaram por outras casas então eles já tem mais essa experiência, presenciaram e conviveram mais com outros caboclos mais vezes então eles acabam te ensinando ali também: olha tu pega assim, faz assim. Eles ficam do teu lado e vão dizendo o passo a passo de como se faz, de como tu deve fazer e como tu deve seguir. (ENTREVISTADO 07, 2016, p.02).

Nessa fala do entrevistado, podemos identificar que foram estabelecidas interações entre ele e os orixás, bem como entre ele e os demais sujeitos umbandistas que formam a sua comunidade. Essas interações estabelecidas nos espaços umbandistas acontecem de maneira horizontal e vertical. Quando o entrevistado está se referindo a aprender e evoluir o lado espiritual com “Eles”, são as interações verticais que conectam o terreno e o sagrado. Na interação vertical, as

experiências de aprendizagem se estabelecem no diálogo entre os sujeitos umbandistas e os orixás, caboclos, pretos velhos, exus e demais guias da Umbanda.

O Exu Veludo que era o chefe da casa. Ele que me explicava como era que tinha que fazer as coisas. Ele começou a me mostrar todas as coisas que tinham dentro da casa dele. As obrigações que ele tinha. Como é que limpava, como é que servia, como arrumar os Exus e assim eu fui aprendendo. Ele dizia que eu era o guardião deles. Na parte do humano quem poderia lidar com as coisas deles era eu ou o pai-de-santo. (ENTREVISTADO 02, 2016, p.06 e 07).

E no sentido que Eles te dão algumas dicas que tu avalia assim, que daqui a pouco te abrem algumas portas para tu desenvolver e seguir, cabe a ti fazer uma análise e parar, pensar e escolher um caminho que tu tem para seguir, porque eles não vão dizer pra ti. Se tu ficar em casa achando que um orixá vai botar comida na tua mesa tu não vai conseguir, tu tem que buscar com as tuas pernas e teus braços também. (ENTREVISTADA 07, 2016, p.04).

Da mesma forma que, quando a Entrevistada 07 fala que tem os filhos de santo mais experientes que te ensinam, ela está se referindo as interações horizontais. Nessas interações horizontais as experiências de aprendizagem são estabelecidas no viver e conviver das pessoas, iniciados e não iniciados, nos espaços umbandistas.

Mesmo nas festas e homenagem tem evolução porque as pessoas comem e bebem juntas, pois se tu for avaliar a religião afro, o principal fator dela é esse, é a união das pessoas, é chamar as pessoas para confraternizar entre elas. Desde a época dos primórdios, como é que as pessoas confraternizavam? Um levava um prato de comida aqui, outro levava um prato de comida ali, se reuniam num lugar e essa era a confraternização. E os principais fundamentos da religião é esse, as pessoas se reúnem para cultuar os seus caboclos os seus orixás e acabam cultuam elas mesmas porque elas estão confraternizando entre elas mesmas. Dividindo um prato de comida, um copo de bebida, conversando e confraternizando, recebendo uma energia boa e depois vão para as suas casas. Então esse princípio antigo é cultuado até hoje, as pessoas não se atentam a isso e isso também é um ensinamento, conviver com as outras pessoas. (ENTREVISTADO 06, 2016, p.04).

Independente do tipo de interação, vertical ou horizontal, o processo de viver e conviver se estabelece a partir das emoções. As emoções são domínios de ação onde os seres humanos estabelecem interações recorrentes que possibilitam mudanças individuais e coletivas. Dessa forma, o viver e conviver em comunidade

são definidos pelas diferentes formas de interação provocadas por diferentes configurações do emocional. Por isso que

[...] na medida em que diferentes emoções constituem domínios de ações distintas, haverá diferentes tipos de relações humanas dependendo da emoção que as sustente, e será necessário observar as emoções para distinguir os diferentes tipos de relações humanas, já que estas as definem. (MATURANA, 2002, p.68).

Para caracterizar essas diferentes emoções que constituem diferentes domínios de ações, e que estabelecem diferentes tipos de relações entre os seres humanos, vou narrar uma das várias versões da história mítica de Xangô, que relata como esse personagem ascende ao trono, perde o seu reinado e se torna um orixá.

No reino de Oió, um escravo foi até o palácio procurar trabalho, Xangô era seu nome. O rei Alafim, governante da grande cidade-estado de Oió ficou tão admirado pela inteligência, coragem e educação de Xangô que lhe deu um trabalho. Xangô se tornou o cortador de capim do rei Alafim. Mas, não muito tempo depois, o rei de Oió veio a falecer. Com a vacância do trono, uma grande anarquia tomou conta de toda a região. Quem poderia controlar essa situação? Quem poderia ser o novo rei de Oió? Os príncipes e generais não entravam em um consenso sobre o processo sucessório. Muitos preferiam ver um escravo sentado no trono do que um herdeiro de sangue de Alafim. E assim aconteceu. Xangô possuía um grande desejo: desejo de promover a justiça, desejo de espalhar suas sábias palavras pelo reino, ou seja, Xangô desejava o poder. E através da força, através de seu Oxé (machado de duas lâminas), o escravo se fez rei de Oió.

Xangô era a força em movimento, era a pedra que rola da pedreira e o trovão que estronda nos céus! Porém, mesmo com todo o poder e admiração de seu povo, Xangô queria mais poder. Para isso enviou Oiá, uma de suas três esposas, para a terra dos Baribás buscar o acará. Quem comesse do acará, ganhava o poder de cuspir fogo! Oiá, no caminho de volta para Oió, não aguentou de curiosidade e provou do acará. Mas, como não sentiu nada, seguiu caminho para levar a iguaria para Xangô. Ao avistar a esposa, Xangô perguntou com voz de trovão: quais são as orientações para usar o poder do acará? Quando Oiá foi responder a pergunta de Xangô, começou a cuspir fogo. Xangô irado com essa situação, pois tal prodígio deveria ser exclusivo do grande rei de Oió, comeu o acará e lançou sua ira contra a

cidade. O seu hálito ígneo consumiu todas as construções, plantações e rebanhos da cidade. A raiva venceu a justiça, a vaidade sobrepujou a sabedoria e o ódio prevaleceu sobre o amor.

Voltando a si, Xangô caminhava aterrorizado pelos escombros de Oió, aquela destruição, todo aquele sofrimento que ele infligiu ao seu povo fez com que o rei de Oió deixasse o Aiê e partisse para o Orum. Para se redimir de tamanha injustiça, Xangô se tornou o orixá da Justiça e da Sabedoria. Através do seu Oxé, das pedras de raio e do poder de sua palavra, Xangô luta contra todas as formas de injustiça que assolam a humanidade⁴¹.

Nessa narrativa mítica o emocionar de Xangô, que no início determinaria coordenações de ações para promover justiça e sabedoria para o povo de Oió, mudou para uma configuração do emocionar que promoveu disputa por poder, vaidade, rejeição, violência e destruição. Porém, ao ver o que essas emoções causaram ao seu povo, Xangô mudou a sua configuração do emocionar e passou a viver e conviver com os seres humanos como o orixá da justiça e da sabedoria nos terreiros e espaço de culto das religiões afrobrasileiras.

Segundo Maturana (2002), existem duas emoções básicas agindo no viver e conviver humano: o amor e a rejeição. A primeira foi a emoção fundante do emocionar matrístico, a segunda se constitui como uma emoção característica do emocionar patriarcal.

A rejeição constitui o espaço de condutas que negam o outro como legítimo outro na convivência; o amor constitui o espaço de condutas que aceitam o outro como um legítimo outro na convivência. A rejeição e o amor, no entanto, não são opostos, porque a ausência de um não leva ao outro, e ambos têm como seu oposto a indiferença. Rejeição e amor, no entanto, são opostos em suas conseqüências no âmbito da convivência: a rejeição a nega e o amor a constitui. (MATURANA, 2002, p. 66 e 67).

⁴¹ Esse mito possui muitas variações, eu já ouvi essa narrativa mitológica de forma oral, com no mínimo três desfechos diferentes. Essas variações podem ser identificadas na comparação da narrativa contida no livro de Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, e daquela registrada no livro de Agenor Miranda Rocha, *Caminhos de Odu*. Agenor Miranda Rocha escreveu as histórias dos 16 Odus do Jogo de Ifá e seus possíveis caminhos em um caderno de 1928. Os itans que formam o conteúdo desse caderno são a base textual do seu livro *Caminhos de Odu*.

Eu aprendi que o amor é o fundamento central da Umbanda, da mesma forma que os participantes da pesquisa reafirmaram essa ideia em seus depoimentos. O amor é a base do emocionar umbandista, pois ele estabelece as coordenações de ação onde o outro é um legítimo outro no viver e conviver nos espaços onde se desenvolvem as práticas religiosas da Umbanda. Quando me refiro que o amor é o fundamento do emocionar umbandista, não se trata do amor romântico que está presente na literatura, na música ou no cinema. O amor na Umbanda é aquele que legitima o outro no viver e conviver, não importando a sua religiosidade, cor da pele, profissão, sexo, posição política, escolaridade ou dinheiro que tem no bolso.

Ao operar no nível da legitimação dos outros, não existe exclusão no espaço de convivência umbandista, pois nesses espaços, o emocionar umbandista congrega múltiplas leituras de mundo. Novamente, afirmo que os sujeitos umbandistas, os espaços umbandistas e a própria Umbanda emergem juntos em um processo de devir, de vir a ser, pelo emocionar que legitima os outros como legítimos outros na convivência.

Esse emocionar umbandista mobiliza as pessoas para participar dos espaços das práticas religiosas da Umbanda na assistência como alguém que possui o desejo de estar ali.

Eu gostava de me sentar na assistência olhando eles trabalhar. A primeira casa que eu fui, o nome da casa era Pai José e ficava em Ramiz Galvão. Eu gostava de ir. Daí eu ia sozinha e me sentava lá e ficava assistindo eles trabalhar. Eu gostava muito de ver quando chegava a Cobra Coral, daí eu me sentava bem na frente na assistência. Eu ia caminhando até Ramiz Galvão pelos trilhos do trem sozinha. [...] Da casa da praia em Rio Pardo até a terreira em Ramiz Galvão. Nessa casa, que eu assistia, o nome do pai-de-santo era Pai Jorge. Ele era um velho bem baixinho, pequenininho. E a mulher dele era Cacilda. E a filha dela que recebia a Cobra Coral. Eles trabalhavam com a Mãe Iemajá, Pai Ogum, Pai Xangô, Mãe Jurema, a Coral, os Cosmes (ENTREVISTADA 01, 2016, p.06).

Assim, eu já tenho isso de gostar da Umbanda desde criança. Minha mãe ia numa terreira e tomava passe e a gente ia junto. Dai tu vai te apegando e te apegando e foi indo. Dai o tempo passou e veio a passagem dela, mas eu sempre tive isso dentro de mim, sempre gostei da Umbanda, é a religião que eu gosto (ENTREVISTADA 08, 2016, p.01).

Esse desejo de estar ali que está presente nas falas das entrevistadas, demonstram que quanto mais se vive e convive nesses espaços, mais significativo esses espaços se tornam. Na fala da Entrevistada 08 “tu vai te apegando e apegando e foi indo”, é um exemplo desse processo de viver e conviver tanto para a sua constituição como futura iniciada, como para o seu processo de aprendizagem da/na Umbanda.

Muitas vezes é na assistência que se desenvolve o desejo de fazer parte de um terreiro ou de qualquer outro espaço umbandista. Pois o emocionar umbandista fortalece os laços de um viver em comunidade que, conforme escreve Malomalo (2010), compreende e respeita as diferentes formas de ser no mundo, ajuda as pessoas que buscam auxílio, cuida dos integrantes da família religiosa que interagem por meio da colaboração e cooperação nas práticas cotidianas dos espaços umbandistas em busca da harmonia e felicidade.

O vínculo com o terreiro, com as pessoas que lá frequentavam e as entidades que trabalhavam ali, que estão presentes na fala da Entrevistada 01 representa, conforme Maturana (2000 e 2002) e Maturana e Verden-Zoller (2011), redes de conversações que estabelecem coordenações de ações consensuais próprias do viver e conviver na legitimação dos outros como legítimos outros. Sendo assim, os iniciados aprendem que as experiências religiosas que ocorrem pela interação vertical e pela interação horizontal nos espaços umbandistas, são estabelecidas pelo emocionar umbandista que denotam ações de cuidar e ajudar as pessoas, da comunidade ou que não pertence a comunidade, através da caridade.

[...] eu entrei na Umbanda por amor, por ajudar ao próximo e para mim a Umbanda é caridade, então é ajudar ao próximo. É o que eu gosto de fazer é ajudar ao próximo, estender a mão sem olhar a quem. É isso aí, então a Umbanda se resume a caridade e como eu gosto disso, é onde eu me sinto bem, é o lugar que eu me sinto bem entendeu é ajudando o próximo, daí então eu entrei. (ENTREVISTADA 08, 2016, p.01).

Assim nós ajudamos as pessoas todas. Todos que vem aqui e conhecem a casa sabem que é assim. Quando é para comprar alguma coisa pra fazer um trabalho, um dá uma coisa o outro dá outra e vamos fazer o trabalho para ajudar. Não tirar das pessoas, tem muitas casas se não tiver o dinheiro todo, é 200 é 300, não tem. Mas se a pessoa tá precisando ali e não tem, dá onde que tu vai tirar? Daí tu vai deixar a pessoa se afundar mais ainda para depois

deixar a pessoa fazer um trabalho. (ENTREVISTADA 05, 2016, p.05).

As coordenações de ação estabelecidas pelo emocional umbandista, estão presentes nos saberes tradicionais que circulam nos espaços umbandistas. Esses saberes estão fundados no amor, na caridade e na humildade.

[...] a religião é amor e caridade. O que vale é a religião, não é congal bonito e nem ostentação. O orixá para trabalhar não precisa de casa chique, casa fina e roupa bonita. O que manda é a verdade. Não se cobra, não se suja as mãos fazendo mal para os outros, pois se fazer mal para os outros nunca mais vai conseguir fazer o bem (ENTREVISTADO 01, 2016, p.01).

Sempre quando se pisa na terreira a gente fala em humildade e na verdade. Tem que ser humilde, tem que ter humildade com o próximo e tem que ser humilde e ter a firmeza. Tipo inimigo para mim não existe, as portas estão sempre abertas, o dia que o inimigo precisar eu ajudo (ENTREVISTADO 05, 2016, p.09).

A partir da fala dos entrevistados, podemos dizer que existe um entrelaçamento dos saberes tradicionais da Umbanda e o emocional umbandista. Quando os entrevistados falam de amor, caridade e humildade, podemos perceber que os espaços umbandistas se configuram em comunidades/família. Nessas comunidades/família o amor se materializa, através da ação dos sujeitos umbandistas em cuidado, respeito, compreensão, partilha e acolhimento.

Apresentarei, a seguir, como esses saberes tradicionais da Umbanda estão entrelaçados com a produção do conhecimento pelos sujeitos umbandistas.

5.2 SABERES TRADICIONAIS DA UMBANDA E O PROCESSO DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO PELOS SUJEITOS UMBANDISTAS

Os saberes tradicionais da Umbanda estão fundamentados a partir de configurações do emocional onde o amor, na maioria das vezes, é a emoção que constitui os modos de viver e conviver nos espaços umbandistas. Para iniciar essa discussão sobre os saberes tradicionais da Umbanda e o processo de produção do

conhecimento pelos sujeitos umbandistas, vou contar uma das versões de um itan, ou seja, uma história mitológica, sobre o orixá Ossaim⁴².

Ossaim é considerado o orixá da medicina e das ciências por conhecer os segredos das plantas e seus princípios medicinais, mas além do seu conhecimento prático sobre cada vegetal, a sabedoria de Ossaim está na observação dos seres que vivem no Aiê e no Orum, podendo diagnosticar seus males e ajudar a curá-los a partir das folhas desses vegetais.

Do fundo das matas surgiu aquele que conhecia a sabedoria das folhas e das ervas, seu nome era Ossaim. O senhor das folhas conhecia os segredos curativos dos vegetais. Não existia doença que Ossaim não curasse com chás, banhos, pomadas e outros remédios das folhas que ele buscava na natureza. O poder das plantas, o axé da terra que nutria os vegetais corria nas veias de quem bebia ou que se banha com os seus remédios. Por ser o senhor das folhas, Ossaim era muito requisitado pelos seres humanos e pelos orixás quando se tratava de diagnosticar doenças e curá-las com seus remédios.

Porém, Xangô achava injusto que apenas Ossaim tivesse o poder das plantas. E, por isso, ordenou que todos os orixás deveriam conhecer os mistérios das folhas. Para isso, Xangô pediu que lansã, uma de suas três esposas, trouxesse as folhas com o seu vento de tempestade e, assim, a senhora dos ventos o fez. Ossaim, ao escutar um estrondo, olhou para o céu e avistou uma grande tempestade! As folhas das plantas eram arrancadas pela força dos ventos e estavam sendo levadas para o palácio de Xangô. Ao presenciar a cena, o senhor das folhas logo associou a terrível tempestade com o decreto sancionado pelo rei de Oió. Xangô recebeu muitas folhas trazidas pelos ventos de lansã, mas logo as folhas pararam de chegar, pois Ossaim ordenou que as folhas retornassem para as matas e florestas. As folhas que ficaram com Xangô perderam o seu axé, não serviam para

⁴² Existem muitos mitos sobre Ossaim e como esse orixá aprendeu a reconhecer a função curativa de cada planta. Alguns mitos dizem que Ossaim aprendeu com Aroni, uma entidade que vive nas florestas. Aroni perdeu uma perna, um braço e um testículo após ter tentado atacar Ogum. Em muitos mitos Aroni aparece como servo de Ossaim, em outros seu porta voz, mas sua presença está sempre vinculada a Ossaim. Em alguns mitos Ossaim aparece auxiliando Orunmilá no diagnóstico de doenças ou como um orixá que caminha pelas aldeias curando os doentes. Pela caridade, em agradecimento, o orixá recebe o seu sustento. Porém nega receber riquezas ou grandes quantias pelos seus préstimos.

nada. Pois, para ativar o axé de cada folha, existia uma canção específica para cada uma delas.

Enfurecido com a situação, o próprio rei de Oió foi confrontar Ossaim. Diante do orixá das folhas, Xangô perguntou quem tinha atribuído a Ossaim o domínio sobre o poder das folhas? Por que os outros orixás não podiam possuir os seus segredos? Porque a sabedoria não serve para ser possuída ou dominada. O conhecimento sobre as folhas serve para ajudar aqueles que estão doentes. Xangô, envergonhado com a resposta, pediu desculpas a Ossaim e, daquele dia em diante, o seu decreto estava revogado. Antes que o rei de Oió deixasse a mata, Ossaim entregou folhas de plantas diferentes para o rei. Xangô deveria ficar com uma folha e entregar uma para cada orixá. Cada orixá recebeu o conhecimento de sua folha e como ativar o seu axé. Por isso que, desse dia em diante, nasceu a frase: *Kosi Euê, Kosi Orixá!* Sem folha, sem orixá. Mas Ossaim continuou como o guardião do segredo de todas as folhas para que ninguém, no Aiê ou no Orum, tentasse tirar vantagens pessoais com elas.

A sabedoria de Ossaim não estava na utilização das plantas, pois os remédios criados a partir das folhas eram apenas o conhecimento prático de suas propriedades. A sabedoria estava em utilizar as folhas para curar quem precisava. O emocionar que denotava ações de caridade e auxílio de quem estava necessitando da cura é que representa a sabedoria do orixá. Esse auxílio aos doentes representava o canto para ativar o axé das folhas. Pois se o diagnóstico da doença e a administração do remédio fossem apenas vendidos, não haveria sabedoria alguma envolvida no processo. Seria apenas a prestação de serviços através do conhecimento prático da utilização das ervas.

A sabedoria tradicional da Umbanda está em configurações do emocionar onde o amor denota ações de humildade e caridade que representam os fundamentos da sabedoria tradicional umbandista. Ao aprender como se faz um banho de ervas, um chá, uma reza os iniciados produzem conhecimento presentes no cotidiano das práticas umbandistas. Porém, o objetivo de auxiliar alguém que está doente através de um banho de ervas ou um chá, a reza para que os orixás tragam clareza de pensamento e tranquilidade na hora de uma entrevista de emprego, são os saberes tradicionais da Umbanda.

Na Umbanda tu busca o conhecimento espiritualmente. Como tu deve ser, como tu deve tratar os teus irmãos de religião e de fora da religião em todas as situações. Como tu deve tratar uma pessoa na rua, num mercado em qualquer lugar. [...] Tu tá buscando tua paz de espírito, a cada dia ser uma pessoa melhor, cada dia mais humana. (ENTREVISTADO 06, 2016, p.03).

As práticas do fazer cotidiano nos espaços umbandistas estão encharcadas por esses saberes tradicionais que se mantêm vivos através dos tempos. Porém a Umbanda, por ser uma religião formada por elementos simbólicos, ritualísticos, culturais e espirituais de vários povos, vê suas práticas cotidianas se transformando e dando origem a novos conhecimentos, conforme as características históricas e culturais dos espaços onde a Umbanda é praticada.

Além de variar a forma de fazer, dependendo da casa varia até o elemento que vai estar no axé. Mesmo sendo a mesma entidade, pois, dependendo da família, varia bastante. Porque a religião foi muito misturada. Então tem muita mistura. Tem um pai de santo que pode ser da mesma família, só que ele aprendeu numa cidade e quando ele foi para uma outra cidade já é diferente. Por que lá eles aprenderam de uma outra forma. E vem trazendo aqui e daí vai se misturando. Por isso não dá para dizer que uma família é a certa. Hoje não sabemos qual família faz cem por cento como se fazia antes por causa da mistura. Em casa nós seguíamos a orientação do Pai Ogum e da Mãe Iemanjá (ENTREVISTADO 02, 2016, p.03).

Quando o entrevistado fala que “dependendo da família varia bastante”, ele está se referindo as famílias religiosas onde cada pai de santo ou mãe de santo se desenvolveu ou, como se diz no cotidiano da religião, foram feitos. No Rio Grande do Sul, muitos iniciados da Umbanda também são iniciados no Batuque. Mesmo sendo duas práticas afro-religiosas distintas, a influência das nações do Batuque (Jêje, Ijexá, Jêje-Ijexá e etc) estão presentes também na Umbanda.

Por isso, não podemos falar de Umbanda como uma prática religiosa homogênea, mas como uma prática plural onde existem várias configurações de várias Umbandas. Mas mesmo com toda essa pluriversalidade, os espaços umbandistas procuram manter os seus fundamentos, ou seja, a sua sabedoria tradicional.

A sabedoria tradicional umbandista procura desenvolver uma forma de viver e conviver em comunidade onde o amor é a emoção fundante do emocionar

umbandista. Através dessa legitimação dos outros como legítimos outros, os sujeitos umbandistas buscam ser e agir no mundo. Quando falo em agir no mundo, estou falando que no emocionar umbandista, os iniciados produzem o mundo com base na sabedoria tradicional que circulam nos terreiros e demais espaços da manifestação religiosa umbandista.

A terreira me ensinou a ser uma pessoa melhor, a tomar as rédeas do meu destino, a proteger meus filhos, a ser uma pessoa mais forte, a transmitir confiança para eles. Então ela me deu tudo de bom. E me dá até hoje, me dá saúde, me dá esperança de um dia melhor. (ENTREVISTADA 01, 2016, p.11).

Os seres humanos são no mundo e produzem o mundo a partir das ações desencadeadas pelas suas emoções. Quando me refiro a “ser no mundo”, estou dizendo que os seres humanos se constituem, produzem a sua humanidade, através de sua ação nesse mundo. Nessa perspectiva, os sujeitos umbandistas são no mundo através de suas ações nos espaços onde desenvolvem a sua religiosidade. Sendo assim, ser umbandista e os espaços umbandistas emergem juntos e, ao emergir juntos, a própria Umbanda se constitui nesse processo.

As entidades não vêm prontas. Nós aparelhos não viemos prontos. Cada dia que teu Pai trabalha contigo é um aprontamento, é uma evolução. E ai depois, dentro da religião, eu penso assim ó que teu Pai vai ganhando níveis, depois ele vai se coroando, ele vai se preparando e vai ficando pronto (ENTREVISTADA 03, 2016, p.05).

Essa ação dos sujeitos umbandistas é individual e coletiva, em um processo de devir, de vir a ser. Aqui, o iniciado representa o individual, os múltiplos elos que compõem a corrente da comunidade, as várias formas de ser nos espaços umbandistas. Já o coletivo representa o fluxo das relações entre esses sujeitos umbandistas com os orixás e as outras pessoas que vivem e convivem nos locais onde se desenvolvem as práticas religiosas.

Porque o pai de santo ensina as coisas para mim, sou médium, o que passa aqui fica aqui, e daqui vai para a entidade. Eu ensino a entidade e a entidade me ensina. É uma troca entendeu. O meu pai de santo no caso, passa para mim, e eu estou passando para a minha entidade até chegar ao ponto dela me guiar. Por enquanto eu estou passando o que eu estou aprendendo para ela, e grava aqui e fica aqui na mente. Que é por onde a entidade pega a gente, pega nos chácaras. Daí com o tempo quem me guia é ela. Quando chegar

no ponto onde a entidade toma conta de todo o meu corpo, ai é ela que passa a me guiar. (ENTREVISTADA 08, 2016, p.06).

Conforme a fala da entrevistada, e a partir das ideias de Maturana (2002), o ser humano, assim como os sujeitos umbandistas, não chegam ao estágio acabado de ser, mas vivem em um processo de ser-sendo, ou seja, em um processo de constituição de sua humanidade, de ser umbandista, através de sua ação e interação com as outras pessoas, com os orixás e guias da Umbanda. Pensando nesse processo de desenvolvimento dos sujeitos umbandistas, a palavra “ser umbandista” deixa de ser um substantivo ou adjetivo para se tornar um verbo, que ao ser conjugado, a primeira pessoa do singular “eu” está entrelaçada com a primeira pessoa do plural “nós”.

Assim são os nossos Pais, Eles evoluem com o nosso desenvolvimento, com o nosso trabalho, com o nosso dia-a-dia, com o nosso trabalho e com os nossos atos. Ele vem trabalhando, Ele vem evoluindo o aparelho Dele. Então o que acontece, é o tempo Dele, é o meu tempo. É o teu tempo, é o tempo de qualquer filho ir evoluindo. Ele vai crescendo e vai passando o aprendizado, Ele vai dando as primeiras consultas, Ele vai fazendo o seu primeiro ponto de pólvora. Na terreira onde eu me aprontei tinha muito ponteiros que eles chamavam que era uma tábua que eles faziam o ponto. E aí eles faziam o ponto de pólvora ou de ponteira. E tem que ir passando, voltando ao assunto da educação, as fases são todas evolutivas né. Ele vai evoluindo assim como o educando vai evoluindo vai passando pelas fases. Então Ele foi passando por etapas, o chefe do terreiro vai observando, dentro de todo o processo evolutivo que Ele teve, de afirmar o aparelho, de trabalhar com o aparelho, de fazer todo o processo que ele tem obrigação de fazer, no terreiro, o chefe do terreiro diz: bom o Beira-Mar está pronto para se coroar. (ENTREVISTADA 03, 2016, p.06).

Esse entrelaçamento entre o “eu” e o “nós” está presente em vários momentos na fala da entrevistada. O processo de desenvolvimento entre o aparelho e a entidade é constante através da ação de trabalhar. Aqui, o terreno e o sagrado emergem juntos em desenvolvimento cooperativo. Por isso que nesse processo de aprendizagem, o eu e o nós são indissociáveis.

Na primeira pessoa do singular “eu sou”, representa o ser umbandista agindo no contexto do viver e conhecer. Pensando na perspectiva do Ubuntu, essa ação de viver e conhecer está no contexto do Ntu, ou seja, a singularidade que forma o coletivo de uma comunidade. Essa singularidade compõe a multiplicidade de formas

de leitura de mundo e suas diferentes formas de explicação da experiência vivenciada pelos sujeitos umbandistas que compõem a coletividade da comunidade. Sendo assim, segundo Pellanda (2009), não pode existir construção do conhecimento sem que exista a experiência pessoal.

Eu sempre digo para eles, eu quando comecei eu era bem curioso. Eu sou daqueles que tem que ver para crer. Se eu não tivesse visto ou sentido eu acho que eu não estaria na religião. Na religião tem que ver para crer (ENTREVISTADO 05, 2016, p.04).

Nessa experiência pessoal, o sujeito umbandista emerge junto com o seu conhecer. Quando o entrevistado fala que na religião tem que ver e sentir para crer, eu posso interpretar que na Umbanda a aprendizagem é construída na experiência do cotidiano. Ou seja, conforme escreve Maturana e Varela (1995), o sujeito vive porque conhece e conhece porque vive.

Esse processo circular de viver e conhecer configuram a ontogenia do ser humano, ou seja, o histórico das mudanças estruturais que são desencadeadas no ser humano, a partir da dinâmica de suas interações com os outros seres humanos e com o meio onde vivem e convivem. No momento que o Entrevistado 05 participou da “experiência” e atribuiu significado para o que ele estava observando e fazendo, se deu o processo de aprendizagem.

Dessa forma, aprender é uma ação, um processo interno, particular do sujeito que, acessando uma informação, estabelece um complexo entrelaçamento entre a nova informação e o conhecimento já construído.

Eu comecei a ir todas as vezes que tinha sessão, eu ficava na assistência olhando. Era uma casa pequena e tinha pouca gente. Por isso quanto os orixás chegavam, Eles pediam: pega tal coisa para mim, faz isso para mim ou dá uma ajuda. E quando eu vi já estava ajudando em todas as coisas. (ENTREVISTADO 02, 2016, p.05).

Nessas experiências pessoais, as mudanças estruturais são internas, ou seja, os sujeitos umbandistas nas interações horizontais e verticais transformam os seus esquemas de significação tornando-os cada vez mais complexos. Nessa complexificação dos esquemas de significação, os iniciados ampliam a sua capacidade de produção de novos conhecimentos. E desses conhecimentos os sujeitos umbandistas se constituem e constituem os terreiros e demais espaços da

religiosidade umbandista. Por isso que o viver e conviver representam a transformação das estruturas e esquemas de significação dos sujeitos desencadeada pelas interações com os outros, representando o processo de conhecer.

Tanto os meus filhos, como o pessoal que vem aqui, todos que vem aqui aprendem. A cada sessão que vem eles aprendem. Eles ouvem os pontos e eles também cantam, eles conhecem, eles sabem quando é que se dá um conforto, sabe como chegar no Pai Ogum quando ele está na Terra ou quando precisam ou querem dar alguma coisa para Ele. [...] Como é que eles têm que se comportar no terreiro, como é que se abre uma sessão, como é que se encerra né. A cor de cada entidade, o dia certinho, a frente e o que é uma frente e como se faz uma frente, o que é uma bandeja porque tem diferença na nossa doutrina (ENTREVISTADO 05, 2016, p.03 e 04).

Mas esse viver e conhecer nos espaços umbandistas se desenvolve, pensando na perspectiva do Ubuntu, num viver e conviver em comunidade. O viver em comunidade representa o ser umbandista na primeira pessoa do plural, ou seja, o “nós somos”. No Ubuntu, o “nós somos” é o conceito de Ubu, o processo de formação do ser humano no fluir das relações com os outros integrantes da comunidade: os iniciados, as pessoas que procuram os espaços umbandistas, os orixás e demais guias da Umbanda e a natureza. No contexto dos espaços umbandistas, o “nós somos” representa as formas que os sujeitos umbandistas se conectam com os outros por meio de sua ação no mundo.

No caso o guia do meu Pai de Santo, que recebe um Ogum, ele vai passando a doutrina para nós ali, vamos supor eu estou ali incorporada, tu recebe um Ogum e eu estou te passando o que é e o que não é. Daí é claro, tu vai gravando, tu vai ficando e vai ficando, e tem que ficar na tua mente e isso vai passando para a tua própria entidade, porque Ela já está ali encostada em ti. E com o tempo Ele vai ensinando. Vamos dizer assim, Ele vai ensinando assim ó, no começo quando nós começamos a incorporar, eu incorporo a minha Mãe Iemanjá e Ele vai lá pega a minha Mãe Iemanjá, levou até a porta que a gente chama de portal para saudar a porta, depois levou até o congala para bater cabeça no congala, depois bate cabeça para Ele e depois Ela vai até a frente dos tamboreiros para saudar os tamboreiros. Então ali Ele está doutrinando a entidade entendeu, Ele está ensinando Ela como é que tem que fazer. Ela vai fazer isso com a entidade duas, três vezes em duas ou três sessões, vamos supor, numa próxima Ele vai deixar Ela fazer sozinha. Vai pode ser que Ela erre, vai que Ela vai primeiro no congala, depois na porta, isto é do aprendizado (ENTREVISTADA 08, 2016, p.07 e 08).

Antes da incorporação, a entrevistada realizou a ação de observar os processos ritualísticos durante a sessão. Ela observou como o orixá Ogum Megê ensinava as outras entidades em processo de desenvolvimento como saudar a porta, depois o congá, depois o próprio Ogum Megê e depois os tamboreiros. Ela observa não como alguém que está de fora da experiência, mas como alguém que está participando da experiência.

Na observação, a entrevistada vai estabelecendo uma série de relações entre o que observou e o conhecimento que já havia construído. Durante essas relações a entrevistada atribuiu novos significados para a experiência observada, transformando os seus esquemas de significado em um esquema mais complexo, ou seja, a entrevistada aprendeu. A partir dos conhecimentos da Umbanda e da interpretação que o entrevistado realiza sobre suas vivências, pode-se inferir que o conhecimento produzido pela entrevistada é acessado pela entidade no ato da incorporação.

Esse entrelaçamento entre terreno e sagrado no processo de desenvolvimento demonstra a cooperação nas experiências de aprendizagem na Umbanda. Esse tipo de experiência de cooperação é difícil de explicar a partir das definições de cooperação atribuídas pela razão científica. Pois cooperação é realizar operações com o outro com objetivo de criar algo novo. Esse operar com o outro é uma ação mental e consciente entre os sujeitos que estão na experiência de cooperação.

Na cooperação entre o sujeito umbandista e o orixá, o entrelaçamento entre matéria e a energia do orixá acontece no fluir do amor. Aqui, o amor tece uma rede que liga o orixá e o seu aparelho com os fios que representam a reciprocidade, o respeito e a entrega. Os sujeitos umbandistas não escolhem os seus orixás, mas são escolhidos por eles. Quando esses sujeitos escolhem iniciar esse processo de desenvolvimento na Umbanda, eles estão estabelecendo conversações de reciprocidade com os seus orixás.

Nessas conversações, o respeito é estabelecido no processo de desenvolvimento do iniciado com o orixá. E nesse processo de desenvolvimento, na experiência de cooperação na Umbanda, se estabelece a ação do iniciado em doar,

entregar o seu corpo para que ele seja veículo de uma consciência muito maior do que se pode explicar, para que essa consciência possa se manifestar no espaço umbandista. Essa manifestação do orixá representa a materialização em forma de ação dos saberes tradicionais umbandistas através do auxílio aos necessitados, humildade no processo de desenvolvimento, no amor que legitima os outros em fluir de ações de cuidado e partilha e etc.

Eu quero me aprontar e dar grandeza para o meu Pai. Não é só eu dizer agora vou me aprontar, não quem vai receber o axé e a grandeza é Ele. Quando Ele se aprontar eu vou me aprontar. Ele vai ser coroadado ali, vai ser cacique. Então não que seja pronto e preparado para tudo, porque eu vou evoluindo e Eles vão tendo mais luz. Mas esse é o caminho que eu queria chegar para ajudar as pessoas, essa é a nossa missão, ajudar. [...] A evolução vem seguindo constante, não é se apronto e paro. (ENTREVISTADO 05, 2016, p.10).

A aprendizagem é o resultado dessas transformações dos esquemas de significação decorrentes dessas interações. Essas transformações nos sistemas de significação acontecem quando o sujeito umbandista atribui significado para novas informações durante a interação com os outros iniciados e com os guias da Umbanda, estabelecendo relações dessas informações com o que já conhecia anteriormente.

A gente aprende com os mais velhos normalmente né. Lendo, escutando, questionando, perguntando. Tu tem a ritualística e tu pergunta: como é feito isso? A não isso é feito por isso, isso e isso. A e tal coisa, por que é feito desse jeito? A tal coisa é feita assim. Então assim que tu vai aprendendo, as pessoas vão te ensinando e não adianta tudo tem a sua maneira. Não quer dizer que se fizer alguma coisa diferente vai estar errado, não. Porque o que importa é fazer as coisas, vai fazendo e tu vai aprendendo. Só com o tempo tu aprende as coisas (ENTREVISTADO 06, 2016, p.02).

A partir do desejo de conhecer através da curiosidade do entrevistado, ele vai estabelecendo diálogos com os iniciados mais antigos, buscando informações escritas, observando e questionando.

É a pergunta que nasce da situação problematizadora que desequilibra o indivíduo e o coloca em movimento. O esforço de responder as indagações, de sanar as dúvidas desencadeia um processo infinito, pois uma situação problematizadora é uma grande estrada que o homem percorre e chegando ao final do percurso, quase sempre se depara com um movimento dialético e contraditório.

O final dessa estrada é ao mesmo tempo o seu começo, fim de um movimento e início de outra jornada. Essa grande contradição entre pergunta-resposta-pergunta que desencadeia outra pergunta é a responsável de por o homem a caminhar e transformar os paradigmas que formam a base de seu pensamento (CHAGAS, 2010, p.69).

O entrevistado, através das perguntas, participa ativamente do seu processo de construção do conhecimento. Pois, para que a experiência no espaço umbandista resulte em aprendizagem, é necessário que o sujeito crie uma rede de significados, nesse viver e conviver. Essa rede de significados pode ser construída através da colaboração e cooperação entre as pessoas, onde reconhecemos os outros como legítimos outros no viver e conviver.

Portanto, aprendizagem é um processo de construção do conhecimento baseada nos princípios de reciprocidade, respeito mútuo e autonomia de pessoas que estão interagindo no espaço umbandistas. Assim, o processo de conhecer é ao mesmo tempo individual e coletivo. Coletivo quanto a construção do conhecimento e individual quanto a significação.

Pois é do entrelaçamento entre o “eu” e o “nós” que os sujeitos umbandistas, os espaços umbandistas e a própria Umbanda emergem no processo de viver e conhecer em comunidade. E é nesse viver e conhecer em comunidade que os sujeitos umbandistas agem conforme as suas emoções, ou seja, pelos domínios de ação onde se estabelecem interações recorrentes que possibilitam mudanças tanto nos sujeitos umbandistas como em toda a comunidade. Pois, nesses espaços da religiosidade umbandista, o viver e conviver se desenvolve por meio de diferentes configurações no emocionar.

Para Maturana e Verden-Zoller (2011), a vida dos seres humanos é vivida no fluxo emocional que constitui suas ações. Ou seja, são as emoções que determinam o que os seres humanos fazem ou deixam de fazer no decorrer de suas existências. As diferentes configurações do emocionar definem as diferentes formas de conversações entre os seres humanos que vivem em culturas distintas.

Essas conversações ocorrem no entrelaçamento entre o linguajar e o emocionar, denotando coordenações consensuais de conduta. Nos espaços umbandistas, o emocionar matrístico está presente em muitas ações que emergem

do amor, da mesma forma que o emocional patriarcal também está presente quando as ações são de negação dos outros.

Quando os sujeitos umbandistas vivem e convivem em conversações onde a emoção que denota ação é o amor, o emocional matrístico está presente. Nessa configuração do emocional, os espaços umbandistas são espaços onde a comunidade está imersa em relações de “aceitação mútua e no compartilhamento, na cooperação, na participação, no autorrespeito e na dignidade, numa convivência social que surge e se constitui no viver em respeito por si mesmo e pelo outro” (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2011, p. 45 e 46).

Porque é tão bom ser bem recebido em uma casa quando a gente chega, por isso faço o mesmo com as pessoas que estão chegando na terreira. Assim se cria a amizade e um convívio bom entre as pessoas. Isso também faz parte do meu desenvolvimento e do meu aprendizado. Da mesma forma que eu estou desenvolvendo a minha mediunidade, essa energia, estou me desenvolvendo como pessoa (ENTREVISTADO 06, 2016, p.03).

Aqui, o Entrevistado 06 fala do viver e conviver em comunidade e como as relações entre as pessoas, baseadas no respeito mútuo e na fraternidade, estabelecem laços de aprendizado para um desenvolvimento integral do sujeito umbandista. Esse processo de desenvolvimento pessoal e religioso no viver e conhecer em comunidade é a base do saber tradicional de um emocional que remonta a cultura matrística dos ancestrais da humanidade.

No entanto, quando os sujeitos umbandistas vivem e convivem em configurações do emocional onde o outro não é legítimo, o emocional patriarcal está presente. Nessa configuração do emocional, os espaços umbandistas são lugares onde a rejeição denota ações de negação do outro, impossibilitando o conviver. Essa impossibilidade de conviver se verifica porque as conversações estabelecidas valorizam a competição, a apropriação, a autoridade, a hierarquia, o poder, a homogeneização e a dominação dos outros.

Tem pessoas que te ensinam de maneira diferente com a maior boa vontade do mundo, como na vida profissional em uma empresa tem pessoas que vão te cumprimentar e buscar te deixar da maneira mais a vontade possível, como tem aquele que acha que tu vai ser melhor que ele, então não é muito diferente na Umbanda. Tem pessoas que é assim, que precisam daquele glamour, do “eu sou

melhor em tudo”, “eu é que sei tudo”, e que muitas vezes não vão te ensinar da maneira correta. E o ser humano é assim competitivo, independente se é religiosamente, politicamente e profissionalmente (ENTREVISTADO 06, 2016, p.02 e 03).

Porém, os seres humanos não vivem em espaços de conduta em constante reconfiguração do emocionar. Para Maturana (2002), no viver e conviver onde a emoção que denota ação é o amor, existem relações sociais. Já os espaços onde a rejeição é a emoção que estabelece as coordenações de ação, não existem relações sociais. Sendo assim, viver e conviver nos espaços umbandistas é estar imerso no entrecruzamento dessas configurações do emocionar. No momento em que a configuração do emocionar muda, também mudam as formas de viver e conviver.

[...] essa primeira terreira que eu entrei, o princípio era amor e caridade. Era um lugar pequeno, não tinha luxo não tinha nada. Então aquele espaço foi construído para o meu padrinho, o Ogum Beira-Mar. Passou muito tempo assim, pois o Pai Ogum Beira-Mar não queria ostentação. Mas como começou muita gente a frequentar. Gente de posse. E isso subiu para a cabeça do dono da terreira. Dai já começou a inventar coisa. Botar azulejo aqui, enfeitar o congala ali, já tinha que ter as imagens tudo grande. Ai já começou a desvirtuar tudo. (ENTREVISTADA 01, 2016, p.10).

A partir do relato da Entrevistada 01, podemos dizer que nessa primeira terreira que ela participou, as coordenações consensuais de ação denotavam um emocionar onde o amor era a emoção fundante. Através do amor, esse espaço umbandista se caracterizava pela humildade, a legitimação dos outros e pelas ações de caridade. Porém, uma reconfiguração do emocionar que emergiu a partir da emoção da acumulação de bens materiais, resultou em um viver e conviver baseado na competição oculta, na tolerância ou na negação dos outros. Ainda quando a entrevista fala que “já começou a desvirtuar tudo”, pode ser interpretado que as ações denotadas desse emocionar patriarcal de acumulação, eram incompatíveis com os saberes tradicionais da Umbanda baseados no amor, caridade e humildade.

Tem gente na religião que dá mais valor para aqueles que tem dinheiro, para aqueles que se vestem bem na religião, aqueles que fazem uma oferenda mais bonita. E dão menos valor para aqueles que não tem dinheiro. Da mesma forma que na escola tem a discriminação. Em qualquer lugar tem (ENTREVISTADA 01, 2016, p.10).

Essa mudança no emocionar do terreiro fez com que a Entrevistada 01 deixasse o terreiro em busca de outro espaço umbandista. Da mesma forma que as diferentes formas do emocionar presentes nos espaços umbandistas podem gerar diferentes coordenações de ação, essas emoções também estão agindo nas formas de produção do conhecimento, ou seja, na perspectiva epistemológica presente nos espaços umbandistas. Da mesma forma que existem muitas Umbandas, também existem muitas epistemologias presentes nos espaços umbandistas. No próximo subcapítulo, discutiremos essas epistemologias presentes nesses espaços que formam as epistemologias umbandistas.

5.3 EPISTEMOLOGIAS UMBANDISTAS E SEUS ENTRECruzAMENTOS

Em todas as formas de viver e conviver das sociedades humanas, imersas em diferentes culturas, existem processos de produção do conhecimento a partir de uma ou de várias perspectivas epistemológicas. Santos e Meneses (2009), definem epistemologia como

[...] toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e actores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias (SANTOS; MENESES, 2009, p.09).

Rago (1998), ao discutir sobre a produção de teorias feministas, escreve que a epistemologia é definidora dos campos conceituais e dos processos de operação desses conceitos na produção do conhecimento científico. Dessa forma a epistemologia define “a maneira pela qual estabelecemos a relação sujeito-objeto do conhecimento e a própria representação de conhecimento como verdade” (RAGO, 1998. p. 03). Da mesma forma, Silva e Oliveira (2015), definem epistemologia como o estudo das formas de produção do conhecimento, ou seja, a reflexão sobre quais são os objetivos, os objetos e os sujeitos envolvidos nos processos de produção desse conhecimento.

Quando Santos e Meneses (2009), falam em conhecimento válido, nos reportamos aos processos históricos que levaram ao estabelecimento de critérios de validação da produção do conhecimento baseado nas relações de poder que emergiram no período colonial, desde o século XVI até o século XX. Esses processos históricos de conquista e domínio dos territórios africanos, americanos e asiáticos pelas nações europeias, estabeleceu uma intervenção epistemológica que deslegitimou os saberes dos povos que habitavam os territórios colonizados.

Essa intervenção epistemológica só foi possível pela utilização da força militar, econômica e política com objetivo de levar a “civilização” através da universalização dos conhecimentos científicos para os povos ditos obscurecidos por saberes locais embasados pelo misticismo. Assim, os colonizadores tomaram o direito de definir os critérios de validação do que é conhecimento e quais são os métodos e procedimentos para a produção desses conhecimentos.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2009, p.07).

Para Rago (1998), Santos e Meneses (2009) e Ramose (2011), esses critérios de validação do conhecimento foram estabelecidos a partir de uma leitura de mundo “universal” masculina, branca, heterossexual, europeia e cristã. Tudo e todos que escapam a esses modelos universais eram classificados como incivilizados, desprovidos de cultura, incapazes de produzir conhecimento, dentre outros. Essa marginalização dos povos não europeus, provocou a destruição dos saberes tradicionais e as formas de produção desses sabres.

De facto, sob o pretexto da ‘missão colonizadora’, o projecto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais (Meneses, 2007). Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se auto-definindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indirecto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão

credível de serem auto-governados. A perda de uma auto-referência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores(SANTOS; MENESES, 2009, p.10).

Para Mudimbe (2013), essa norma epistemológica na qual foram submetidas todas as nações e povos colonizados, produziu uma geografia do pensamento. Nessa geografia do pensamento, as nações ocidentais europeias ocupavam a região central que irradiava conhecimentos tidos como universalmente verdadeiros para os povos africanos, latino-americanos e asiáticos que ocupavam as margens dessa geografia do conhecimento. Mudimbe chama esse fenômeno de etnocentrismo epistemológico, que se caracteriza como o regime de verdade assentado em um discurso onde uma cultura, tida como dominante, não tinha nada para aprender com outras culturas consideradas subalternas.

Retomando a citação de Santos e Meneses (2009), utilizada no início deste subcapítulo, os autores escrevem que é na prática dos atores sociais que os conhecimentos são produzidos e que diferentes relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias. Aqui, gostaria de acrescentar que, fundamentado pelas ideias de Maturana, essas diferentes relações sociais são estabelecidas pelas diferentes configurações do emocionar. Dependendo das conversações estabelecidas e das ações denotadas pela configuração no emocionar, diferentes epistemologias podem ser produzidas. A epistemologia dominante denota uma configuração do emocionar patriarcal.

No emocionar patriarcal não existe diversidade nas formas de leitura de mundo ou de produção de saberes. Nessa configuração do emocionar, a explicação para os fenômenos do cotidiano está centrada na verdade universal que emana de uma única “fonte de conhecimento”. Aqui, as explicações são estabelecidas na objetividade-sem-parênteses, ou seja, a diversidade escapa dos cânones da monorracionalidade universal.

Com efeito, quando se está no caminho explicativo da objetividade-sem-parênteses, as relações humanas não ocorrem na aceitação mútua. Se neste caminho explicativo eu digo, por exemplo, “Sou católico”, significa que tenho acesso ao Deus verdadeiro, e que o outro, que não é católico, está equivocado. Por sua vez, este outro pode dizer “Sou muçulmano”, e com isto implicar que tem acesso ao Deus verdadeiro, e que o outro, eu no caso, está equivocado, e de

uma maneira transcendente que o nega. Neste caminho explicativo dizemos que o conhecimento dá poder e legitima a ação, ainda que esta seja a negação do outro. De fato, neste caminho explicativo, aquele que está equivocado nega-se a si mesmo, e todo ato de negação do outro fundado na legitimidade do conhecimento é justo. É isto o que ocorre nas guerras religiosas da Irlanda do Norte e do Líbano. De certa maneira, é também o que acontece, ainda que não necessariamente no espaço religioso, entre israelitas e palestinos. Cada vez que se adota a postura de ter um acesso privilegiado a uma realidade independente, como ocorre constitutivamente no caminho explicativo da objetividade-sem-parênteses, o que não está com a pessoa está contra ela. (MATURNA, 2002, p.49).

Nessa situação, o sujeito ou o grupo de sujeitos que possui uma explicação divergente do discurso dominante deve ser excluído da convivência, ou na melhor das hipóteses, tolerado. Nessa tolerância, aqueles que detêm o monopólio epistemológico entendem que o outro está errado, mas pode permanecer errado por um tempo até que o seu pensamento possa ser corrigido. Sendo assim, a epistemologia dominante, centrada em uma configuração do emocional patriarcal, denota ações de empoderamento daqueles que legitimam os regimes de verdade fundamentados nos discursos científicos, criando assim hierarquias entre as possíveis formas de explicar a realidade.

As instituições formais de ensino, por meio de seus currículos, foram as responsáveis pela disseminação da perspectiva epistemológica dominante. Essas instituições formais de ensino, nos países colonizados, serviam como aparelho ideológico da metrópole com o objetivo de ensinar a língua do colonizador (inglês, francês, italiano, alemão, entre outras), ensinar a “história universal”, os “clássicos da literatura”, a religião cristã e assim por diante. Dessa forma, gerações africanas, latino-americanas e asiáticas deixaram de ter contato com os saberes e fazeres tradicionais de seus povos.

O mais potente fator inibitório ao serviço dos europeus, no que tange ao progresso científico e técnico da África, foi o sistema de ensino. Antes de tudo, a educação formal esteve muito mais ligada à promoção da religião, comparativamente ao que ela se empenhou em referência à divulgação científica. Muitas escolas eram na realidade mantidas por missionários cristãos. Em suas aulas, Maria Madalena era bem mais conhecida que Marie Curie e eram as leis de Moisés mais familiares que as leis da relatividade. Os jovens africanos, à imagem de Kwame Nkrumah ou Joseph Kasavubu, eram conduzidos com maior ênfase a sonharem com a formação religiosa,

comparativamente à física, de fato a Bíblia não era um manual de tecnologia (MAZRUI; BOAHEN; TSHIBANGU, 2010, p. 769).

Os impactos desse tipo de currículo, conforme escrevem Mazrui, Boahen e Tshibangu (2010), invisibilizou o conhecimento sobre a própria história dos povos africanos, pois poucas crianças que ainda tinham contato com os saberes tradicionais de seus povos conheciam as ruínas do Grande Zimbábue ou as construções das igrejas monolíticas de Lalibela na Etiópia, da mesma forma que os currículos coloniais não consideravam a civilização egípcia como pertencente a África.

Muitos povos africanos, como os argelinos, aprendiam na escola que seu país era um prolongamento subdesenvolvido da França, criando assim um complexo de inferioridade e de dependência, dessas gerações que passaram pelos bancos escolares coloniais com tudo que viesse da metrópole. Por isso que o colonialismo além da dominação política, econômica e militar, também foi uma dominação epistemológica com toda a sua carga de desigualdade, que estabeleceu não só uma hierarquização do conhecimento, mas estabeleceu regimes de verdade que produziram milhões de mentes colonizadas destruindo muitas formas de saber autóctone dos povos africanos, latino-americanos e asiáticos.

Porém, mesmo com toda essa dominação epistemológica ocidental, os saberes tradicionais, não só dos povos africanos, mas das populações que sofreram com o jugo do colonialismo, continuam vivos no cotidiano de suas comunidades. Essa resistência foi a chave para se estabelecer uma discussão acerca de novas possibilidades para produção e validação do conhecimento.

Na realidade, não seriam novas possibilidades de produção e validação do conhecimento, pois muitos desses saberes e fazeres faziam parte do cotidiano desses povos a milhares de anos. O que pode ser feito é possibilitar espaços de legitimação para que essas formas tradicionais de produção do conhecimento possam crescer, florescer e frutificar novamente.

Essa diversidade de leituras de mundo são coordenações de ação baseadas num emocionar matrístico, onde o outro é um legítimo outro no viver e conviver. A partir dessa configuração do emocionar, entrelaçando com as ideias de Santos e

Meneses (2009), o mundo é epistemologicamente diverso e, dessa diversidade de possibilidades de produção do conhecimento, a realidade pode ser explicada de múltiplas maneiras. Sendo assim, essas explicações são estabelecidas na objetividade-entre-parênteses, ou seja, a multirracionalidade e a pluriversalidade possibilitam riquíssimas possibilidades de produção do conhecimento por meio do entrelaçamento de múltiplos saberes.

No caminho explicativo da objetividade-entre-parênteses não há verdade absoluta nem verdade relativa, mas muitas verdades diferentes em muitos domínios distintos. Neste caminho explicativo existem muitos domínios distintos de realidade, como distintos domínios explicativos da experiência fundados em distintas coerências operacionais e, como tais, são todos legítimos em sua origem, ainda que não sejam iguais em seu conteúdo, e que não sejam igualmente desejáveis para serem vividos. No caminho explicativo da objetividade-entre-parênteses, o fato de uma pessoa gostar de Física e a outra de Biologia, ou de uma ser cristã e a outra muçulmana, não cria uma dinâmica de negação na convivência, porque não importa que um não seja como o outro. (MATURANA, 2002, p.48).

Nessa diversidade de explicações da realidade que convivem em um espaço de legitimação dos outros, para Rago (1998), emerge um novo agente epistêmico, que faz parte do mundo e analisa esse mundo como alguém que está vivendo a experiência de viver. Aqui, o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível estão imbricados em um processo de produção do conhecimento construído por sujeitos em interação com os outros e com o mundo. Nesse processo de produção do conhecimento, os sujeitos podem estabelecer diálogos que possibilitam contrastar seus diferentes pontos de vista sem que isso seja motivo para negação do outro. Mas que essas leituras de mundo divergentes possam resultar em um movimento dialético em busca da reformulação de teorias, hipóteses, narrativas sem as amarras de métodos de produção do conhecimento alienígenas ao se cotidiano.

Da mesma forma que o mundo é epistemologicamente diverso, essa diversidade epistemológica está presente nos espaços umbandistas. Como já foi dito várias vezes nessa tese, a Umbanda é plural, é uma bricolagem de vários elementos da religiosidade de povos africanos como os Bantus e Iorubás, do Catolicismo, do Kardecismo e da religiosidade dos povos indígenas.

Sendo assim, se existem várias Umbandas, também existem várias epistemologias umbandistas. As epistemologias presentes nos espaços umbandistas não tratam daquela epistemologia com “E” maiúsculo, que tem a pretensão de produzir um conhecimento universal sobre a realidade. Essas epistemologias dos espaços umbandistas são escritas com “e”, ou seja, representam múltiplas formas de produzir conhecimento para explicar diferentes formas de viver e conviver nesses espaços.

No decorrer da história da religiosidade umbandistas, tanto a produção do conhecimento como as práticas de ensino e de aprendizagem desses conhecimentos aconteciam por meio da oralidade. Essa oralidade, nos espaços umbandistas e de outras manifestações afro-religiosas, remontam as tradições dos povos africanos onde a palavra falada é a força fundamental capaz de criar, conservar ou destruir todas as coisas. Segundo Bâ (2010), quando se fala de tradição oral africana, se refere a herança de conhecimentos de toda espécie. Dentro da tradição oral, o conhecimento espiritual e o material não estão dissociados. A fala é, ao mesmo tempo, religião, ciência natural, arte, história e etc.

Essa epistemologia fundamentada nas tradições orais nos espaços umbandistas se manteve por vários motivos. Muitos dos sujeitos umbandistas não tiveram acesso a educação nos espaços formais de educação, por isso, não sabiam ler e escrever. Outro motivo para a manutenção da oralidade como forma de produção de conhecimento nesses espaços foi a perseguição sofrida pelos iniciados e a destruição dos espaços umbandistas pelo Estado, até a metade do século XX. A Umbanda, assim como o Batuque, eram proibidas por lei, não manter uma sistematização desses conhecimentos através de registros escritos foi uma estratégia contra a repressão dos agentes de segurança do Estado.

Durante o processo de pesquisa, nas sessões de entrevista, esses motivos para a epistemologia baseada na oralidade, ficaram evidentes nas falas da Entrevistada 01 e do Entrevistado 02. Devido as dificuldades financeiras, enfrentadas pela família da Entrevistada 01, fizeram com que, na sua infância, ela tivesse que abandonar a escola para poder trabalhar e ajudar no sustento da casa. A entrevistada não completou um ano de escolarização e, por isso, possui grandes dificuldades na escrita.

Naquele tempo todo mundo era pobre que nem rato de igreja. Ninguém tinha tempo de ir para escola. Nem se quisesse ir, como eu queria ir. Tu acha que eu não tinha vontade de aprender as coisas? Não podia ir. Se não trabalhasse não comia. Por isso a maioria dos meus amigos que iam na terreira não sabiam nada. Sabiam assinar o nome e fazer uma conta de cabeça e olhe lá (ENTREVISTADA 01, 2016. Nota de entrevista).

Ninguém anotava nada. A gente nunca viu ninguém anotando nada. A gente nunca viu (pai-de-santo) com um livro na mão ou caderno. Isso era a cinquenta e tantos anos atrás né filho. Hoje pode ser diferente. (ENTREVISTADA 01, 2016, p.11).

Já o Entrevistado 02 teve a oportunidade de frequentar a escola, onde concluiu o ensino médio e iniciou curso superior, porém justifica a manutenção da construção do conhecimento através da oralidade e da observação dos processos de aprendizagem nos espaços umbandistas.

A melhor maneira de tu aprender é escutando e fazendo. Se tu tem que ler, tu não aprende. Tu decora. E isso não te serve para nada. Religião não é uma decoreba que tu vai pegar um livro como se faz com matemática. Matemática eu pego e olho como se faz dois mais dois e decoro. Ali eu sei que dois mais dois sempre vai dar quatro. E a religião não. Ali tu tem que aprender. (ENTREVISTADO 02, 2016, p.06).

Para o entrevistado, aprender é um processo onde o sujeito participa ativamente da produção do conhecimento por meio da ação. Para ele, o recurso escrito não dá conta de toda a complexidade dos processos de produção do conhecimento do espaço umbandista. Em conversas com o Entrevistado 02, após as sessões de entrevista, realizei alguns registros interessantes no diário de campo.

Eu assisto alguns vídeos do youtube, onde fazem entrevistas com entidades. Tem uma série de vídeos chamados diálogo com os espíritos e ali eu vejo várias entidades falando sobre muitas coisas. Também vejo vídeos com pontos cantados e tocados, vejo vídeos de festas ou de sessão mesmo de exus e caboclos. Leio algumas matérias em sites e algumas coisas em livros. Mas mais de curioso porque ali não tá o fundamento. O fundamento tá dentro da terreira (ENTREVISTADO 02, 2016. Nota de entrevista).

Segundo o entrevistado, a mídia social youtube, sites e livros que abordam a temática não são utilizados como fonte de pesquisa com objetivo de aprender mais sobre a religião, mas como alvo de curiosidade para saber como a religião se

desenvolve em outros lugares ou como assuntos vinculados à religião são abordados. Mesmo não tendo o objetivo de aprendizagem, a curiosidade e a significação de algumas informações contidas nessas fontes já possibilitam a reorganização dos esquemas de significação do entrevistado.

Eu mesmo aprendi que na Umbanda se desenvolve a aprendizagem escutando, perguntando e fazendo. Esse escutar, perguntar e fazer era realizado sempre junto com alguém mais antigo na religião, observando o que ele fazia para procurar fazer da mesma forma. Porém, também recorro a livros, sites e vídeos para poder conhecer mais sobre a mitologia dos orixás, como que se desenvolvem as religiões afrobrasileiras nos outros lugares do Brasil e etc. Na minha casa, sempre tivemos acesso ao jornal Hora Grande, que aborda assuntos sobre as religiões afrobrasileiras no Rio Grande do Sul. Porém, sei que os fundamentos da Umbanda são aprendidos no viver e conviver nos espaços umbandistas.

Podemos identificar nessas falas que, os espaços umbandistas relatados pelos entrevistados, possuem uma perspectiva epistemológica da pluralidade umbandista, onde a multirracionalidade possibilita a coexistência de diferentes formas de produzir conhecimento nesses espaços. Nessa epistemologia da diversidade umbandista, a centralidade na produção do conhecimento não está nem no sujeito cognoscente e nem no objeto cognoscível, mas no entrelaçamento dos dois.

Nesses processos de produção do conhecimento, o sujeito umbandista não é um observador que está fora da experiência de conhecer. Mas esse sujeito é parte dessa experiência, onde a produção do conhecimento emerge junto com a produção do mundo. Aprender é uma ação que conecta o sujeito umbandista, sua comunidade e os orixás numa configuração do emocionar onde o amor legitima os outros como legítimos outros no viver e conviver.

E mesmo com a tensão entre a oralidade e a escrita, essa tensão não gera exclusão, porque as configurações no emocionar nessa perspectiva epistemológica da pluralidade umbandista atuam na legitimação dos outros no viver e conhecer em uma objetividade-entre-parênteses. Ao conversar com pessoas que são umbandistas, sobre assuntos referentes a Umbanda que li em livros e pesquisas,

algumas reagem com ceticismo, outros com curiosidade. Muitas vezes, nesses espaços umbandistas, parece que a palavra falada e a palavra escrita são opostas. Porém, concordando com Bâ (2010, p.167), a palavra escrita ou a palavra falada

[...] no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra.

E dessa reflexão sobre a oralidade e os registros escritos, durante as sessões de entrevista, conforme os entrevistados relatavam os processos de aprendizagem nos espaços umbandistas que frequentavam, comecei perceber que, quanto maior era a escolarização dos sujeitos da pesquisa, maior era a presença de práticas e utilização de registros escritos. Oito dos dez entrevistados concluíram a educação básica sendo que, desses oito entrevistados, três estão cursando o ensino superior e os outros três possuem ensino superior completo. Essas práticas de registro, algumas vezes eram, iniciativas pessoais dos entrevistados, porém, em outras vezes, o registro escrito era uma prática institucionalizada do terreiro de que os entrevistados faziam parte.

Ao falar de registros escritos como iniciativas pessoais, a Entrevistada 03 possuía a prática de registrar em um caderno os fatos significativos da sua experiência no terreiro, bem como algumas informações acerca da incorporação, sobre a conduta do médium, entre outras. Porém, essa era uma iniciativa pessoal da entrevistada, não uma prática institucionalizada do terreiro.

A esse meu caderno aqui é um relíquia que eu tenho, eu tinha e fazia todas as minhas anotações ó, tudo que a gente ia aprendendo, tanto é que a gente tinha as doutrinas daí a gente estudava bem mesmo. Aqui eu comecei a fazer as minhas anotações mesmo, meus pontos riscados. Cada vez que vinha uma entidade eu botava a data. Só a do Beira-Mar que eu não botei a data. A Mãe Oxum veio em noventa e um, a Tia Maria veio em noventa e um, o Ogum Tatimaré não deixou ponto, o Rei Congo veio em oitenta e nove, a Mãe Sereia eu não botei data também. O Exú veio em noventa e um também. Recebi uma Pomba-Gira que é fora do cruzamento em noventa e três. Em noventa recebi uma Jurema Flecheira que deixou o ponto riscado dela. Em noventa e cinco eu ganhei a minha lansã das Cachoeiras. Esse caderno na verdade é uma relíquia que eu tenho

que eu anotava tudo as coisas que eu achava de grande ó: mediunidade ó, o verdadeiro médium, na verdade era a minha cartilha. Mas daí depois eu perdi essa hábito de escrever de coisa assim ó. Esses registros eu fazia depois das sessões e nas doutrinas que era fora sessão. (ENTREVISTADA 03, 2016, p. 07 e 08).

O caderno da entrevistada servia como diário para registrar as memórias de fatos significativos de sua vida religiosa. O registro para essa entrevistada era mais uma forma de significação e ressignificaçãodas informações e das experiências vividas no terreiro que ajudavam no seu processo de aprendizagem. Assim como a entrevistada, eu, como cambono, utilizo o registro escrito com outra finalidade.

Durante as sessões no espaço umbandista no qual participo como cambono recebo muitas orientações para a realização de uma determinada oferenda, de um banho, ou preparo de um chá e etc. Eu registro por escrito essas orientações que recebo dos orixás para poder falar para o médium após a desincorporação ou para a pessoa que não compreende a forma de falar do orixá. Portanto, eu utilizo a escrita como uma função de auxiliar da memória, não como um recurso de aprendizagem.

Diferente da iniciativa pessoal de registro da entrevistada 03, no terreiro do Entrevistado 05 e da Entrevistada 08, a prática de utilizar o registro escrito em um caderno é uma prática institucionalizada. Além do caderno, os sujeitos umbandistas que formam a comunidade do terreiro dos entrevistados possuem um grupo na mídia social WhatsApp. O fórum desse grupo é utilizado para discutir assuntos sobre o terreiro, bem como tirar dúvidas sobre a religião.

Dai tem um caderninho. Dai anotou no caderno ali, dai tu tá com dúvida e não tem ninguém perto ou não tá no terreiro para tirar tuas dúvidas, vai no caderno e olha. Bah para mim fazer um banho de sete ervas, quais as ervas que são melhor? É passado para eles. A não tenho essa erva, posso substitui? Tudo tem no caderno, ali tem o que eles podem e o que eles não podem fazer. Então um caderno ajuda bastante, tem um caderno para a Umbanda e outro para a Quimbanda, para os Exú. Então na Umbanda tá tudo ali, os banho, as erva, as frutas, as plantas de cada um, em que parte do corpo que eles atuam, o espaço espiritual onde cada entidade atua em alguma doença. (ENTREVISTADO 05, 2016, p. 06).

Tem doutrinas que são dadas, a minha doutrina na minha terreira, ele dá e ele passa também por escrito, entendeu, todos nós temos que estar com o nosso caderno de doutrina. Ai ele vai passando os ensinamentos, a gente vai anotando, anotando e com o passar do

tempo isso vai ficando na cabeça da gente os processos. Cada sessão que tem tu vai aprendendo mais, tu não vai aprendendo só o que ele vai te dando para escrever, tu vai aprendendo conforme tu vai vendo ele fazendo, entendeu, o que o pai de santo vai fazendo, o que ele está dizendo, tu tem que prestar atenção. No processo tu tem que estar bem concentrado ali, tu tem que estar prestando atenção no que ele fala, nos detalhes que ele está fazendo ali, porque as vezes ele está fazendo alguma coisa e tu tem que estar ligada ali. Uma hora ele pode dizer assim: olha minha filha faz aquilo lá para o pai. Então se tu tava naquela sessão, tu tava naquela doutrina, tem que ter guardado alguma coisa, mesmo que tu não tenha guardado cem por cento, mas alguma coisa tu tem que saber(ENTREVISTADA 08, 2016, p.03 e 04).

Nas falas do Entrevistado 05 e da Entrevistada 08, pode-se observar que, durante as sessões de doutrina, a centralidade está no ensino e não na aprendizagem. Podemos evidenciar essa questão pela recorrência de palavras como “doutrina dada”, “passando o ensinamento” e “guardado alguma coisa” (relativo a aprender). Outra questão é a centralidade do pai-de-santo nesse processo de ensino, “ele vai passando o ensinamento”, “ele vai dando para escrever”. Nessas falas podemos ver outra perspectiva epistemológica presente nos espaços umbandistas, uma perspectiva centrada no ensino, numa dita transmissão do conhecimento, ou seja, uma epistemologia empirista.

A perspectiva epistemológica empirista, conforme explica Becker (2001 e 2008), está baseada na ideia de que o conhecimento é transmitido por um sujeito que sabe, aqui no caso o pai-de-santo, para outros sujeitos que não sabem, que são os iniciados, que recebem esses conhecimentos de maneira passiva nas sessões de doutrina. Segundo o Entrevistado 05, doutrina é

[...] é o fundamento, é o ensinamento. Todo mundo diz a tu é doutrinado assim, ou tu tá aprendendo essa doutrina. Tem gente que fala isso fora da religião porque sabe o significado, não só específico para a religião. A lá no meu trabalho eles tem uma doutrina. A doutrina é o modo, é o fundamento e o ensinamento. O jeito que você está ensinando a pessoa, que a pessoa está sendo ensinada e está se empenhando, quer aprender e quer evoluir ela está sendo doutrinada. Tu tá dando um rumo para ela, um ensinamento. Se deixar ela ali, ela ir aprendendo sozinha, tentando descobrir sozinha é mais complicado. As vezes pode dar uma volta toda se ela podia caminhar ali na linha reta. A doutrina não acaba, cada vez a gente está descobrindo mais coisa né. Tem mais coisa para passar para eles, tem mais coisa para passar para quem vem novo também. (ENTREVISTADO 05, 2016, p.05 e 06).

Nesse momento, as conversações no espaço umbandista são estabelecidas no emocional patriarcal, pois existe um fluxo monorracional que estabelece uma relação hierárquica entre o pai-de-santo, que é a fonte do saber, e os iniciados, que são o receptáculo que deverá ser preenchido por esse saber durante as sessões de doutrina. Na conversação estabelecida por essa configuração do emocional, tudo que o iniciado tem que fazer é repetir o que foi copiado no caderno, já o pai-de-santo deve transmitir o conhecimento. Aqui, os iniciados não participam da experiência, são observadores que estão “de fora” do viver e conhecer. Nessa perspectiva conhecer é copiar, absorver, receber ou qualquer outro verbo que demonstre que um conhecimento pode ser coisificado e transportado de um lado para o outro.

Começou na Umbanda eles começam cru, não tinham desenvolvido, eles começam do zero e cada casa tem a sua doutrina, seu ensinamento. O jeito de ir, de tocar a sessão e de ser doutrinado. Então a gente vai explicando, a gente passa e tem dia que tem sessão de doutrina que eles vem com os cadernos deles. Dai eu passo a doutrina passo a passo. Como a filha, é filha de lemanjá, então tudo que é de lemanjá foi passado para ela né. Dos outros também, Oxum, Ogum todos tem no seu caderno. Mas específico para ela de lemanjá foi passado. O principal que é a cor da Mãe dela, as guias que ela tem que ter certinho ali, como é a vela, a frente que ela tem que dar para a Mãe dela. Como é que se faz, como é que tem que fazer. Então para cada um dos meus filhos, cada entidade que eles tem foi passada certinho para cada um para eles não esquecer como é. (ENTREVISTADO 05, 2016, p.03 e 04).

Nessa perspectiva epistemológica, as sessões de doutrina ganham status de aula, onde os umbandistas relacionam suas aprendizagens com as práticas de ensino que vivenciaram na escola.

É como em uma escola né, tu aprende, o ensinamento é o mesmo é de pessoas que sabem para pessoas que não sabem, só a informação que é diferente, mas a metodologia é quase que a mesma só tu não está sentado em uma cadeira numa sala de aula.[...] Tu tem lá um mestre que vai te ensinar porque você chegou cru, criança que está aprendendo e mesmo quando chega adulto você não sabe tudo por que sempre tem uma pessoas que está mais evoluída que você. Mas as coisas são bem distintas uma da outra. Os caminhos são diferentes mas a forma de ensinar é bem parecido. Tu tem um mestre que te ensina, na Umbanda você tem um mestre espiritual para te ensinar mostrar os caminhos, para tentar te auxiliar em tuas dúvidas, teus questionamentos. Numa escola é a mesma coisa só que tuas dúvidas e questionamentos é do cotidiano. Então tu pode comparar as duas coisas mas com princípios diferentes. Na escola tu busca a tua evolução como pessoa, como intelecto. Na

Umbanda tu busca o conhecimento espiritualmente
(ENTREVISTADO 06, 2016, p.05).

A partir das informações dos entrevistados, não podemos dizer que existem espaços umbandistas onde o conhecimento é produzido exclusivamente pela oralidade, observação e prática dos sujeitos umbandistas que atuam ativamente em seu processo de aprendizagem. Da mesma forma que não podemos generalizar que existem espaços umbandistas que acreditam que o conhecimento (fundamento) pode ser transmitido através do ensino daquele que sabe (pai-de-santo ou mãe-de-santo) para aqueles que não sabem (iniciados) em momentos específicos para essa transmissão de conhecimento (sessões de doutrina). Os espaços umbandistas vivem nessa tensão de entrecruzamentos epistemológicos.

6 CONCLUSÃO

Seu sentinela mandou lhe avisar,
 Que seu cavalo está selado,
 Para o Rei Ogum viajar.
 Mas como é lindo o romper da aurora,
 Ogum vai galopando pela estrada afora!

Ponto de despedida de Ogum da Aruanda

Exu sempre foi um ser muito curioso e, dessa curiosidade, surgiu o desejo de conhecer os caminhos do Aiê e do Orum. Essa curiosidade levou o senhor das encruzilhadas até a casa de Oxalá para conhecer o trabalho do velho orixá oleiro. Chegando na casa do pai de todos, Exu ficou hipnotizado com a habilidade que Oxalá tinha para dar forma aos seres humanos. O grande orixá não utilizava ferramentas, apenas suas mãos para moldar o barro e dar forma a uma diversidade de seres humanos. Tão diversos como a diversidade do mundo.

Exu observava o trabalho, não como um mero espectador que está de fora do processo, mas como alguém está imerso no processo de produção dos seres humanos. Exu, sentado brincando com uma pequena porção de argila, refletia sobre o trabalho de Oxalá: uma quantidade maior de barro dá para fazer seres humanos mais altos, com menos barro os seres humanos são menores. O formato das mãos dos humanos é assim para pegar objetos, para criar coisas, para acariciar e demonstrar as emoções entre si. Com sua pequena bola de argila, Exu se arriscava e moldava também os seus próprios modelos de seres humanos. Nesse processo de observação, Exu ficou dezesseis anos junto de Oxalá e, nesse viver e conviver, tudo aprendeu.

Oxalá ficou muito admirado com a curiosidade e persistência de Exu e, por isso, deu-lhe uma missão. Exu ficaria na encruzilhada controlando a entrada daqueles que queriam falar com Oxalá. O senhor da encruzilhada deveria entregar as oferendas para Oxalá e trazer as mensagens dos seres humanos. Assim, Exu realizou o seu desejo, conhecer os caminhos do Aiê e do Orum. Exu, de tanto

percorrer esses caminhos terrenos e celestiais, estava quase misturado a essas estradas. O senhor das encruzilhadas e os caminhos eram quase uma coisa só.

Ao retomar essa história mítica de como Exu se tornou o senhor das encruzilhadas e o mensageiro entre os seres humanos e os orixás, fico pensando em todos os caminhos que percorri durante os quatro anos de doutorado. Como as experiências vivenciadas nessas trilhas foram constituindo o meu processo de aprendizagem como pesquisador, professor e ser humano. Durante esses quatro anos de doutorado, trilhei caminhos por vezes de maneira solitária e por outras acompanhado.

O processo analítico em uma pesquisa, muitas vezes, é um processo solitário, mas a ação de pesquisar não é solitária. O processo analítico é solitário, porque é um diálogo entre o pesquisador e os dados produzidos no decorrer do processo investigativo. Mesmo esses dados representando a materialização gráfica, filmica, sonora ou fotográfica de diálogos com outras pessoas, é o pesquisador que atribuir significado a esses dados. Já o processo de pesquisa não é solitário porque é um movimento de viver e conviver com grupos de pesquisa, pesquisadores mais experientes, as pessoas que estão com você no campo empírico entre outros.

Nesse viver e conviver nos espaços acadêmicos e não acadêmicos é que o pesquisador adensa seu referencial teórico e metodológico, atribui novos significados para temática pesquisada, ou seja, o pesquisador se torna um pesquisador com os outros no processo de pesquisar em um movimento individual e coletivo.

Foi no viver e conviver com minhas orientadoras, meus colegas dos grupos de pesquisa e as pessoas que conheci durante as entrevistas, que proporcionaram a reconfiguração do emocional que denotaram ações para que eu continuasse a trilhar o caminho de pesquisa do doutorado. Nesse processo de reestruturação do planejamento da pesquisa, mudei a proposta de investigação que tinha como tema os impactos causados pela Lei Federal nº 10.639/03 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Africana e Afrobrasileira para os estudantes dos anos finais do Ensino Fundamental da Rede municipal de Ensino de Esteio/RS.

Não foi uma mudança fácil, pois, nesse processo, precisei construir novas bases teóricas e metodológicas para o desenvolvimento da pesquisa. Mesmo já possuindo uma inserção na temática sobre as religiões afrobrasileira precisei aprofundar os estudos sobre as origens históricas e influências de outras expressões religiosas que constituíram a Umbanda.

Esse aprofundamento sobre as origens históricas da Umbanda, bem como o estudo sobre as influências de elementos de outras expressões religiosas, foi de grande importância para o desenvolvimento da pesquisa, bem como para a minha caminhada como sujeito umbandista. Poder ler sobre as influências da religiosidade dos povos de origem Bantu na constituição da Umbanda foi um divisor de águas para a caminhada investigativa e para o entendimento de minha prática religiosa.

Quando comecei a ler sobre as práticas religiosas dos povos Bantu, que tinha como base o culto familiar sem um sacerdócio institucionalizado, os altares dentro de suas casas e embaixo de árvores, o culto aos antepassados e ancestrais por meio da incorporação, a utilização de ervas para cura e tantos outros elementos simbólicos presentes na religiosidade Bantu, consegui identificar muitas das minhas práticas religiosas cotidianas. Daí pude entender que não podemos usar o termo Umbanda no singular para poder falar das expressões da religiosidade umbandista, mas o termo Umbanda deve ser utilizada no plural.

Ao traçar essa trajetória histórica das origens da Umbanda, conectando as manifestações religiosas do Calundu, do Candomblé Angola, da Cabula, da Macumba e do Candomblé de Caboclo, reafirmo que é muito reducionista a versão dominante de que a Umbanda “nasce” no dia 15 de novembro de 1908, com a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio de Moraes em um centro espírita do Rio de Janeiro. Ela é reducionista porque essa versão está encharcada por uma ideologia que tentava branquear, as manifestações da religiosidade de matriz afro adequando suas práticas ao processo de industrialização da sociedade brasileira do início do século XX, e dos ideais de uma classe média branca que vivia na então capital federal e nas demais áreas da região sudeste e sul do país. Esse mito fundador e toda a tentativa de uniformização doutrinária, sistematização e institucionalização das práticas da Umbanda nunca fizeram sentido para mim.

Após a pesquisa, pude entender que essa religiosidade umbandista não se manifesta apenas nos terreiros, mas em todos os espaços em que as práticas religiosas umbandistas são realizadas e vivenciadas cotidianamente. Por isso a frase e a ação denotada da minha emoção umbandista que utilizei na introdução dessa tese ganharam em potência e sentido após essa pesquisa: *“Pois não é preciso um congá, ou uma terreira para que eu possa falar com os meus orixás, eles estão na natureza. Eles são o mar, a pedra, o ar, as matas os caminhos que nunca se fecham. Eles estão em mim”*.

Ao pensar nos caminhos que nunca se fecham, e com novas concepções sobre o tema, comecei a trilhar os caminhos da pesquisa orientado pela seguinte pergunta: Como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda? Para poder explicar a compreensão que construí, a partir do desenvolvimento dessa tese, sobre como esses processos de aprendizagem se desenvolvem na Umbanda, é fundamental retomar os objetivos específicos da pesquisa.

O primeiro objetivo específico consistiu em compreender de que forma as vivências das práticas religiosas umbandistas se tornam experiências de aprendizagem. O segundo objetivo específico foi o de investigar como os saberes tradicionais que circulam no terreiro de Umbanda podem gerar novos conhecimentos a partir da significação e ressignificação dos sujeitos umbandistas. E o terceiro e último objetivo específico foi o de problematizar as possíveis relações entre as epistemologias umbandistas e as epistemologias dos espaços formais de educação.

Fiz essa opção de retomar os objetivos específicos da pesquisa para tê-los como pontos de referência. Pontos de referência para falar sobre os conhecimentos construídos no decorrer dessa pesquisa e apresentar algumas considerações que, mesmo estando em uma seção do texto denominada conclusão, podem ser entendidas como transitórias.

No primeiro objetivo específico, procurei compreender de que forma as vivências das práticas religiosas umbandistas se tornam experiências de aprendizagem. Nos espaços umbandistas que podem ser exemplificados por terreiros, centros espíritas de Umbanda, tendas umbandistas ou até mesmo as casas dos iniciados, as práticas religiosas não se separam das experiências de

aprendizagem. Nesses lugares onde se desenvolve a Umbanda, viver é conhecer pelo conviver em comunidade. Aqui, tanto os sujeitos umbandistas, os espaços onde ocorrem suas práticas religiosas e a própria Umbanda estão entrelaçadas, em um processo de desenvolvimento mútuo. Esse processo é constante, um movimento de vir a ser infinito, pois os iniciados se desenvolvem em comunidade aprendendo a Umbanda na própria Umbanda.

Essas experiências de aprendizagem acontecem por meio da significação e ressignificação das práticas cotidianas dos espaços umbandistas como preparar a comida dos orixás, a preparação de um banho de ervas ou de um chá e etc. No cotidiano desses espaços, durante essas práticas, os sujeitos umbandistas estabelecem interações verticais e interações horizontais.

Nessas interações horizontais, os iniciados mais novos e os iniciados mais antigos constituem espaços propícios para aprendizagens por meio do diálogo ao conversar sobre os princípios medicinais de uma erva, da observação da feitura de uma oferenda, da reflexão sobre a história de um determinado orixá ou guia da Umbanda e da ação de preparar algum alimento. Já nas interações verticais, a aprendizagem está ligada diretamente ao sagrado, ou seja, está no diálogo direto com as entidades da Umbanda.

Esses orixás, caboclos, pretos-velhos, exus, pombas-giras e demais entidades presentes nos terreiros, através de uma história, de uma metáfora ou por meio de diálogos diretos com as pessoas vão mostrando possibilidades para que essas pessoas possam agir em uma determinada situação. Aqui, os sujeitos umbandistas ou as pessoas que procuram esses espaços têm o livre arbítrio, a livre interpretação da orientação dessas entidades.

Novamente, afirmo uma das concepções teóricas que sustentam essa pesquisa: são as emoções que motivam as nossas ações, sendo as diferentes configurações do emocional que definem as formas de viver e conviver dos seres humanos. O emocional umbandista denota ações onde o outro é um legítimo outro através do amor. O amor possibilita, nos espaços umbandistas, as práticas de cuidar e ajudar as pessoas, da comunidade ou que não pertence a comunidade, por meio da caridade. Esse emocional possibilita relações de aprendizagem mediadas pela

humildade e pela fraternidade. Ou seja, podemos dizer que o emocional umbandista está intimamente ligado aos saberes tradicionais da Umbanda.

Já no segundo objetivo específico, busquei compreender como os saberes tradicionais que circulam no terreiro de Umbanda podem gerar novos conhecimentos a partir da significação e ressignificação dos sujeitos umbandistas. Eu sempre associei os saberes tradicionais da Umbanda com as práticas cotidianas dos espaços umbandistas, porém, após o processo de pesquisa mudei essa concepção. Compreendi que os saberes tradicionais que estão presentes nos terreiros são os fundamentos das práticas cotidianas, mas não as práticas em si. Os saberes tradicionais se mantêm como uma pedra fundamental, o que muda são as práticas cotidianas dos espaços umbandistas. Conforme os dados produzidos no campo empírico, a feitura de alguma oferenda, comida, banho, chá, reza muda de família religiosa para família religiosa e de espaço umbandista para espaço umbandista. Assim, não podemos falar em Umbanda no singular porque existem muitas Umbandas. Porém, os saberes tradicionais estão ligados na emoção fundante dos espaços umbandistas, o amor.

Na configuração do emocional baseada no amor, a pluriversalidade e a multirracionalidade estão presentes em ações de respeito, fraternidade, humildade, cuidado, caridade e etc. Dessa forma, os espaços umbandistas podem congregam pessoas de diferentes religiões, classes econômicas, escolaridade, sexo, gênero onde o outro é um legítimo outro no viver e conviver na objetividade-entrepânteses. Porém, nos espaços umbandistas os entrecruzamentos do emocional estão constantemente presentes.

Essas configurações do emocional definem os processos de produção do conhecimento nos espaços umbandistas. No amor, temos o emocional matrístico, onde a aprendizagem se configura como um processo ativo no qual o sujeito umbandista aprende no viver e conviver em comunidade. Já em coordenações de ação que denotam do emocional patriarcal, a epistemologia envolvida está centrada no ensino, na “transmissão de conhecimento”, na hierarquização e na competição oculta.

O último objetivo específico desta pesquisa foi problematizar as possíveis relações entre as epistemologias umbandistas e as epistemologias dos espaços formais de educação. Durante a pesquisa, pude constatar que as epistemologias dos espaços formais de educação estão muito presentes nas sessões de doutrina dos espaços umbandistas. Nessas sessões de doutrina, a perspectiva do ensino, cujo conhecimento é compreendido enquanto transmissão de informações, ou seja, como algo externo ao sujeito, que precisa ser “impresso” em sua mente por alguém que sabe e, portanto ensina àquele que não sabe, é forte.

Quanto mais vivência nos espaços formais de educação os sujeitos da pesquisa têm, mais presente está essa visão nos espaços umbandistas. Porém, da mesma forma que os espaços umbandistas possuem uma grande diversidade de práticas e de formas de manifestar a sua religiosidade, esses espaços também são epistemologicamente diversos. Essa diversidade epistemológica está entrelaçada com as configurações do emocional presentes nos terreiros, tendas de Umbanda, centro espíritas umbandistas e demais espaços onde os sujeitos umbandistas vivem e convivem.

Por isso, não podemos dizer que existe uma epistemologia umbandista, mas várias epistemologias umbandistas. Aqui, a epistemologia não é aquela com “E” maiúsculo, que é universal e monorracional, ou seja, uma epistemologia que objetiva estabelecer que existe apenas uma forma de produção do conhecimento legitimada por critérios de validação do conhecimento masculino, branco, heterossexual, europeu e cristão. As epistemologias umbandistas são epistemologias com “e” minúsculo, ou seja, não são epistemologias menores, mas que compreendem que o conhecimento é produzido e legitimado a partir das características próprias dos espaços umbandistas onde os iniciados vivem e convivem.

A partir das análises produzidas durante o processo de pesquisa, sulleadas pelos objetivos específicos, retomo o objetivo geral dessa tese que consistiu em analisar como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda. Depois de tudo que apresentei até o momento, compreendo que aprender na Umbanda é um processo de viver e conhecer em comunidade, onde os saberes tradicionais umbandistas estão entrelaçados com as configurações do emocional presente nos espaços umbandistas.

Nesses espaços, existem muitas formas de aprender que representam uma grande diversidade epistemológica. Isso me permite inferir que cada espaço umbandista possui seus próprios processos de aprendizagem a partir de uma epistemologia local. Essa é uma das várias possibilidades explicativas das múltiplas interpretações que pode emergir desta tese. Essa não é uma pesquisa de uma vida, mas uma pesquisa para a vida toda. Segundo Eggert (1998), o tempo de análise dos dados, uma conversa para sanar algumas dúvidas, a leitura de um texto para auxiliar no processo de pesquisa não é o mesmo tempo dos prazos acadêmicos.

O caminho interpretativo dessa pesquisa não termina nessa tese, na verdade a tese é o início dessa caminhada, que será trilhada e compartilhada por meio de produções acadêmicas e da atuação em escolas, secretarias de educação, universidades e em outros espaços não institucionalizados de construção de relações de aprendizagem. Pois muitas outras perguntas surgiram no decorrer do processo investigativo: Qual a influência das mídias sociais para a aprendizagem dos espaços afro-religiosos? Como os pais-de-santo e as mães-de-santo pensam o processo de ensino e de aprendizagem nos espaços afro-religiosos? Como a mercantilização da religião influencia nos processos de aprendizagem nos espaços afro-religiosos? Essas são algumas perguntas que surgiram e que indicam novos caminhos que poderão ser trilhados a partir de agora.

Além dessas perguntas, poderão ser realizados aprofundamentos teóricos como o entrelaçamento entre a ontologia Ubuntu com a ontogenia proposta por Maturana e Varela. E a ampliação da discussão a cerca das origens da Umbanda e como os vários elementos das expressões religiosas que formam a religiosidade umbandista dialogam ou se contrapõe.

Ao escrever essa tese sobre a aprendizagem na Umbanda, procurei contar uma boa história. Sou um contador de histórias e me realizo na ação de criar e recriar esses pequenos mundos através das palavras. Contar uma história nunca é um ato solitário, porque ao contar uma narrativa mítica africana, afrobrasileira ou de qualquer outro povo, as pessoas estão imaginando cidades, rios, montanhas, pessoas ou seres fantásticos. Estão experimentando, mesmo que na intimidade de seu mundo imaginário, novos sabores, sentindo novos perfumes, ouvindo novas músicas e isso só acontece quando estamos com os outros. Quando isso acontece

nas salas de aula e em outros espaços de atuação profissional, não crio com os outros apenas pequenos mundos imaginários, mas potencializamos situações para transformar o nosso mundo.

Contar histórias com as nossas crianças e adolescentes é possibilitar que eles entendam que são agentes de sua própria história e que podem transformar o seu presente e o seu futuro. Eu escutei, quando criança, muitas histórias dizendo que eu não podia e não conseguiria nada na vida por morar na periferia, ou “o que um filho de brigadiano quer estudando, se nunca vai ser nada mesmo”. Histórias essas que queriam construir o meu mundo e definir as minhas possibilidades. Minha mãe contava histórias de como a pobreza fez com que ela abandonasse a escola sem nem ter completado a primeira série do ensino fundamental.

A frase gravada em minha memória e que exemplifica essa história é: “o que eu escrevia de dia a tua vó tinha que queimar de noite para esquentar o leite dos mais novos”. Talvez essas histórias fizeram com que eu fizesse um juramento pessoal, ainda quando criança, de contar histórias para as pessoas, mostrando que o mundo pode ser diferente. Acho que foi nesse momento que escolhi ser feliz, que estudei para obter o título que mais me dá orgulho que é o de professor.

Nesse caminho de contar uma boa história com a pesquisa, procurei entrelaçar as histórias de várias pessoas, proporcionando um espaço de diálogo que muitas vezes não é possível de acontecer. Procurei trazer histórias da ancestralidade africana e afrobrasileira, juntamente com histórias que se originaram nos espaços acadêmicos. Procurei tecer o fio da escrita com a fala de pessoas de várias expressões religiosas: umbandistas, católicos, luteranos e batuqueiros de várias nações. Não dei voz para ninguém, porque todos têm a sua própria voz. O que possibilitei foi uma conversa onde a configuração do emocionar tem como fundamento legitimar o outro como legítimo outro no viver e conviver em comunidade.

Nessa ação de contar uma boa história, contei histórias de muitas Umbandas, de muitas práticas religiosas carregadas de significado e de emoção. Durante a escrita do projeto de tese e da própria tese, tive muitos sonhos sobre a religião e com os orixás. Em um desses sonhos, estava junto de uma grupo em um

local muito arborizado e que, na medida em que eu caminhava por um caminho muito estreito, eles formavam um corredor me olhando nos olhos e batendo palmas ritmadas como em uma roda de capoeira ou em uma gira. Esse caminho terminava em duas árvores que formavam uma espécie de arco que, ao passar por ele, acordei. Espero ter contado uma história que seja digna desses seres e espero ter honrado meus antepassados com a história que acabei de escrever.

Me despeço dessa narrativa usando as palavras de uma cena do filme Cafundó, onde João de Camargo lembra que ao viver no Brasil temos que aprender a misturar as tradições religiosas da África com as demais religiosidades presentes no país. Na cena, João de Camargo está em uma cachoeira e faz a seguinte oração:

Vim aqui saber de uma folha verde, que venha ser o espírito santo. Que no cantar de um galo já me deu o prazer de um conhecimento. Não será dos vivos para quem não conhece, mas será dos mortos para quem bem merece. Abre nossas ideias, facilitai nossas vidas, contemplai nossos prazeres, auxiliai nossos passos e conduzi nossa caridade. Água do céu, flor do campo, faixa de capim, vento dos encantos e voz da montanha. O branco não pode se separar do negro. Nós já vencemos e a felicidade é inevitável. São a mesma coisa: a vida e a morte, a vigília e o sonho, a juventude e a velhice. Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge Luis Sacramento de. **Ensino/Aprendizagem dos Alabês: Uma experiência nos terreiros Ilê Axé Oxumarê e Zoogodô Bogum Malê Rundó**. Tese (Doutorado em Música) - Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2009.

ANDRÉ, Marli E. D. A.; LÜDKE, Menga. **Pesquisa em educação: Abordagens Qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

ATLÂNTICO NEGRO: Na rota dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. Documentário, 53'24". Brasil: Gaya Filmes, 1998. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5h55TyNcGiY>>. Acesso em: 05 fev. 2016.

BÂ, Amadou Hampatê. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010.

BERNADO, Teresinha. **O Candomblé e o Poder Feminino**. REVER. São Paulo: N° 2, p.1-21. 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2015.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação Qualitativa em Educação: Uma introdução à Teoria e aos Métodos**. Porto: Porto, 1994.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**. 2. ed. São Paulo: Atelie, 2004.

BOTELHO, Denise. Religiosidade afro-brasileira: a experiência do candomblé. In: UNB. Centro de Educação à Distância. **Educação Africanidades Brasil**. Brasília: UnB/CEAD, 2006.

CARVALHO, Maria João de. **A Organização escolar: monorracionalidade ou multirracionalidades**. RBPAE - v. 28, n.3. set./dez. 2012.

CARDOSO, Vânia. Mito e Memória: A poética afro-brasileira nos contos de Mãe Beata. In: YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros**.

Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

CARRAHER, Terezinha Nunes. **O método clínico: usando os exames de Piaget.** São Paulo: Cortez, 1998.

CHAGAS, Wagner dos Santos. **Do contexto da influência ao contexto da prática: Caminhos percorridos para a implementação da Lei nº 10.639/03 nas escolas municipais de Esteio-RS.** 2010. 119f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio do Sinos, 2010.

CONCEIÇÃO, Lúcio André da. **A pedagogia do candomblé : aprendizagens, ritos e conflitos.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado da Bahia (UEBA), Salvador, 2006.

CORREIA, Paulo Petronilio. **Agô, orixá! gestão de uma jornada afro-estética-trágica: O relato de um aprendizado e de uma formação pedagógica vivida no Candomblé.** Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2009.

EGGERT, Edla. **Educa-teologiza-ção: fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcrita).** Tese (Doutorado). Teologia, Escola Superior de Teologia–EST, São Leopoldo. 1998.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972

FORD, Clyde W. **O Herói com Rosto Africano: Mitos da África.** São Paulo: Summus, 1999.

HARRIS, J.E. A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo. In: OGOT, Bethwell Allan (Org). **História Geral da África: África do século XVI ao XVIII.** São Paulo: Ática, 1980.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INIKORI, Joseph. A África na história do mundo: O tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, Bethwell Allan (Org). **História Geral da África: África do século XVI ao XVIII.** Brasília: Unesco, 2010.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação.** São Paulo: Cortez, 2004.

LIMA, Cláudia. **A construção de poder no matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira: normatização das Casas de Culto de Matriz Iorubá, no Recife e em Salvador, a partir de estudos em Abeokuta, na Nigéria.** Paralellus. Recife: Vol.02, nº01, p.35-51. 2010. Disponível em <<http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/paralellus/article/view/132/110>>. Acesso em: 12 jan.2015.

LOUW, Dirk. **Ser por meio dos outros: o Ubuntu como cuidado e partilha.** Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, Ano X, nº 353. 2010.

MALANDRINO, Brígida Carla. O “bate-cabeça” e o congá: A mutabilidade da Umbanda. Ciberteologia. **Revista de Teologia e Cultura.** São Paulo, n.15, 2008.

MALOMALO, Bas’Ilele. “Eu só existo porque nós existimos”: a ética Ubuntu. **Revista IHU On-line,** São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, Ano X, nº 353. 2010.

_____. **Filosofia do Ubuntu: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento.** Curitiba: CRV, 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade.** 24.ed. Petrópoles: Vozes, 1994.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano.** Campinas: Psy II, 1995.

_____. **Cognição, ciência e vida cotidiana.** Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____; REZEPKA, Sima Nisis. **Formação Humana e Capacitação.** Petrópoles: Vozes, 2003.

_____; VERDEN-ZOLLER, Gerda. **Amar e brincar fundamentos esquecidos do humano.** São Paulo: Palas Athenas, 2011

MAZRUI, Ali A; AJAYI, J.F Ade; BOAHEN, A. Adu; TSHIBANGU, Tshishiku. Tendências da filosofia e da ciência na África. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). **História Geral da África, VIII: África desde 1935.** Brasília: Unesco, 2010.

MILLS, C. W. **Sobre o Artesanato Intelectual e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MORAES, R; GALIAZZI, M. C. **Análise textual discursiva: processo construído de múltiplas faces.** Ciência & Educação, v.12, n.1, p.117-128, 2006.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde, Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

NASCIMENTO, Alexandre do. Ubuntu como fundamento. **UJIMA - Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros**. 2014.

NOGUEIRA, Renato. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**. v. 3, n. 6. 2012.

NUNES, João Arriscado. O Resgate da Epistemologia In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda. **História, imagem e narrativas**. São Paulo: n.4, 2007.

ORTIZ, Renato Cadernos. Morte Branca do Feiticeiro Negro. **Cadernos** (Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Rurais e Urbanos). v.9. São Paulo, 1976.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 2, Rio de Janeiro: 2002.

_____. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. **DEBATES DO NER**, n. 13, Porto Alegre: jan./jun. 2008.

_____. As Religiões Afro-Gaúchas. In: SILVA, Gilberto Ferreira; SANTOS; José Antonio; CARNEIRO, Luis Carlos da Cunha. **RS Negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____. O Atual Campo Afro-Religioso Gaúcho. **Civitas**, v. 12 n. 3, Porto Alegre: set./dez. 2012.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

_____. De africano a afro-brasileiro: Etnia, identidade, religião. **Revista USP**, n.46, São Paulo: jun./ago. 2000.

_____. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu". **Revista USP**, São Paulo, n.50, 2001.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

PAIXÃO, Márcia; EGGERT, Edla. A hermenêutica feminista como suporte para pesquisar a experiência das mulheres. In: EGGERT, Edla. (Org) **Processos**

educativos no fazer artesanal de mulheres do Rio Grande. 1.ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

PEREIRA, Rogério Amaral. **Sobre a luz do guerreiro: As manifestações culturais no centro espiritualista Reino de São Jorge - Rio Grande/RS.** 2011. 127f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal de Rio Grande. Rio Grande, 2011.

TEIXEIRA, Talita Bender. **Trapo Formoso: O vestuário na Quimbanda.** 2005. 126f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: A Pesquisa Qualitativa em Educação.** São Paulo: Atlas, 1987.

_____. **Bases Teórico- Metodológicas da Pesquisa Qualitativa em Ciências Sociais. Idéias Gerais para a Elaboração de um Projeto de Pesquisa.** Cadernos de Pesquisa Ritter dos Reis. 2.ed. Porto Alegre: Ritter dos Reis, 2001.

RAGO, Margareth. **“Epistemologia Feminista: Gênero e História”** 1998. Disponível em: <http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2016.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader.** New York: Routledge, 2002

_____. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez. 2009.

_____. A importância vital do Nós. **Revista IHU On-line,** São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, Ano X, nº 353. 2010.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho.** São Paulo: Moderna, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez. 2009.

SILVA, Cristiani Bereta; OLIVEIRA, Núcia Alexandra Silva. Epistemologia Feminista. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Dicionário Crítico de Gênero.** Dourados: Ed. UFGD, 2015.

SCHWANBACH, Ailim; MORERA, Cátia Silene; CHAGAS, Wagner dos Santos. Por uma Leitura de mundo antirracista: A experiência dos tutores EAD de Novo Hamburgo no curso Procedimentos Didáticos-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afro-Brasileira. In: Bittencourt Junior, Iosvaldir Carvalho. Saballa, Viviane Adriana. (Org.). **PROCEDIMENTOS DIDÁTICOS-PEDAGÓGICOS APLICÁVEIS EM**

HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA. 1ed.Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

SILVA, Glória Cecília de Souza. **Os 'Fios de Contos' de Mãe Beata de Yemonjá: Mitologia afro-brasileira e educação.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2008.

SCHLEMMER, Eliane. **AVA: Um Ambiente de Convivência Interacionista Sistêmico para Comunidades Virtuais na Cultura da Aprendizagem.** Porto Alegre: UFRGS, 2002. Tese (Doutorado em Informática na Educação) Programa de Pós-Graduação em Informática na Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

STRECK, Danilo. Pesquisar é pronunciar o mundo. In: STRECK, Danilo; EGGERT, Edla; SOBOTTKA, Emil (Org). **Dizer a sua palavra: Educação cidadã, pesquisa participante, orçamento público.** Pelotas: Seiva, 2005.

SOBOTTKA, Emil. Pesquisa, paixão e engajamento In: STRECK, Danilo; EGGERT, Edla; SOBOTTKA, Emil (Org). **Dizer a sua palavra: Educação cidadã, pesquisa participante, orçamento público.** Pelotas: Seiva, 2005.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África.** São Paulo: Ática,1980.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

APÊNDICES

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) participante da pesquisa

Você está sendo convidado (a) a participar da pesquisa “EU SOU POR QUE NÓS SOMOS”: EXPERIÊNCIAS DO EMOCIONAR NAS APRENDIZAGENS DA UMBANDISTA desenvolvida pelo doutorando, pesquisador responsável, Wagner S Chagas, orientado pela Prof^a. Dra. Eliane Schlemmer e pela Prof^a. Dra. Edla Eggert, ambos vinculados ao programa de Pós Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. O objetivo principal dessa pesquisa consiste em analisar como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda.

Você é convidado a participar do seguinte procedimento: - Entrevista semiestruturada, gravada em áudio e posteriormente transcrita, única e exclusivamente para fins de pesquisa. A entrevista será realizada com base em roteiro com questões abertas sobre as experiências de aprendizagem nos espaços umbandistas.

Desse modo, assumo com você os seguintes compromissos:

1. De que sua identidade, assim como as identidades de todos (as) os participantes serão mantidas em sigilo; De que nenhuma pessoa será identificada e que se manterá o anonimato, dos (as) participantes, em quaisquer momentos que impliquem a divulgação dessa pesquisa.
2. De que as informações reunidas serão usadas única e exclusivamente para fins dessa pesquisa e dos trabalhos científicos que dela poderão se desdobrar.
3. De que os resultados lhe serão apresentados, pois esse retorno permitirá que você tome ciência das informações produzidas durante na pesquisa, assim como, assegurará, que todas as informações não serão utilizadas em prejuízo ou para a estigmatização das pessoas envolvidas.

4. Do caráter voluntário de seu consentimento. Caso você tenha interesse de desistir da participação na pesquisa, isso poderá ser feito a qualquer momento sem penalização alguma.

5. Da garantia de que você pode receber respostas a qualquer momento sobre os procedimentos e outros assuntos relacionados com a pesquisa, por meio do e-mail tutorwagnergp@gmail.com e ou telefone (51) 99592.5727.

6. De que você não terá nenhum tipo de despesa para participar dessa pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

7. Esse Termo será assinado em 2 vias, ficando uma em seu poder e outra com o pesquisador responsável.

São Leopoldo, _____ de _____ de 2016.

APÊNDICE B – ROTEIRO GERAL DE ENTREVISTAS

I - IDENTIFICAÇÃO DO PROTAGONISTA DE PESQUISA

Nome:

Idade:

Quantos anos de iniciado na Umbanda?

Você já fez parte de mais de um terreiro?

Qual o nome do terreiro que frequenta?

Cidade onde fica o terreiro?

Qual a sua função no terreiro?

II – ROTEIRO DE ENTEVISTA

Como você se tornou umbandista?

Como se aprende na umbanda?

Você vê relação da forma que se aprende na umbanda, com a forma que se aprende na escola? Como?