

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO



TESE

DESCRUZA OS BRAÇOS E GIRA:
Saberes e Escrevivências na Umbanda

Hélcio Fernandes Barbosa Júnior

Pelotas, 2019.

Hélcio Fernandes Barbosa Júnior

**DESCRUZA OS BRAÇOS E GIRA:
Saberes e Escrevivências na Umbanda**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Denise Marcos Bussoletti

Pelotas, 2019.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

B238d Barbosa Junior, Hécio Fernandes

Descruza os braços e gira : saberes e escrevivências na Umbanda / Hécio Fernandes Barbosa Junior ; Denise Marcos Bussoletti, orientadora. — Pelotas, 2019.

152 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

1. Giras de Umbanda. 2. Ancestralidade. 3. Produção de saberes. I. Bussoletti, Denise Marcos, orient. II. Título.

CDD : 377.1

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Hélcio Fernandes Barbosa Júnior

**DESCRUZA OS BRAÇOS E GIRA:
Saberes e Escrevivências na Umbanda**

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutor em Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 24/09/2019

BANCA EXAMINADORA:

.....

Dra. Denise Marcos Bussoletti (Orientadora)

Universidade Federal de Pelotas

.....

Dra. Lucia Maria Vaz Peres

Universidade Federal de Pelotas

.....

Dra. Marcia Alves da Silva

Universidade Federal de Pelotas

.....

Dr. Márcio Rodrigo Vale Caetano

Fundação Universidade de Rio Grande

.....

Dra. Rosária Ilgenfritz Sperotto

Universidade Federal de Pelotas

*Dedico este trabalho a todos(as) os(as) umbandistas
que buscam praticar nossa religião
de forma íntegra e honesta,
em tempos de um Brasil
tão nefasto.*

A vocês, o meu eterno agradecimento e amor.

Agradecimentos

Primeiramente, ao Pai Xangô Agodô, Orixá que rege meu Orí, a quem agradeço diariamente e busco iluminação e amparo em minha jornada aqui na Terra.

Às entidades da Umbanda que me ensinam os caminhos mais belos e emocionantes, os quais jamais imaginei trilhar e que me trazem alegrias e aprendizados diários.

À minha avó, dona Chirlei Gertrudes Fernandes Barbosa, certamente a pessoa mais importante da minha vida, que me ensinou tudo que eu sei sobre a vida e sobre o amor. Minha principal narradora da Umbanda e leme do barco que faz seguir minha vida.

À professora Denise Marcos Bussoletti, minha orientadora, que me mostrou que a universidade pode ser outro lugar, com “outros saberes e outras pedagogias”, agradeço por toda paciência e por todos os ensinamentos que se deram mesmo nos momentos de silêncios, abraços, sorrisos e voos benjaminianos.

À mãe Nara de Xapanã, dona da casa que me acolheu e na qual pude experienciar as mais inexplicáveis Giras de Umbanda de toda minha vida. Minha Cacique de Umbanda e Yalorixá de nação Ijexá, que cuida de mim e me ampara todas as vezes que necessito, sem jamais me deixar sem uma resposta, uma conversa, um abraço.

A todos os terreiros de Umbanda que visitei nessa jornada incansável.

Aos professores que gentilmente aceitaram compor a banca examinadora dessa tese.

Aos colegas do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Narrativas, Arte, Linguagens e Subjetividade (GIPNALS), por toda parceria e alegrias compartilhadas nesses anos todos de convivência.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, pela oportunidade única e tão enriquecedora na minha vida.

Aos meus colegas da rede pública de educação do estado do Rio Grande do Sul, por me incentivarem e apoiarem mesmo nos momentos mais difíceis.

A todos e a todas estudantes que passaram pela minha vida, que enriquecem minhas experiências e dão as mais lindas asas aos meus pássaros reais e imaginários.

Por fim, a toda ancestralidade que se faz presente nos terreiros de Umbanda no mundo todo.

Inquisição

*Enquanto a inquisição interroga a minha existência,
e nega o negrume do meu corpo-letra
na semântica da minha escrita, prossigo.*

*Assunto não mais o assunto
dessas vagas e dissentidas falas.*

*Prossigo e persigo outras falas, aquelas ainda úmidas,
vozes afogadas, da viagem negreira.*

*E, apesar da minha fala hoje desnudar-se
no cálido e esperançoso sol de terras brasis,
onde nasci, o gesto de meu corpo-escrita
levanta em suas lembranças
esmaecidas imagens de um útero primeiro.*

*Por isso prossigo.
Persigo acalentado nessa escrevivência
não a efígie de brancos brasões,
sim o secular senso de indizíveis negros queloides,
selo originário de um perdido e sempre reinventado clã.*

Conceição Evaristo

Resumo

BARBOSA JÚNIOR, Hécio Fernandes. **DESCRUZA OS BRAÇOS E GIRA: Saberes e Escrevivências na Umbanda**. 2019. 153f. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Esta tese possui como objetivo refletir sobre a cultura umbandista como um espaço de produção de saberes através das Giras de Umbanda como expressão desses saberes e parte das seguintes questões: quais os saberes manifestos através dos corpos nas Giras de Umbanda? Quais as possíveis relações entre a escrita de pesquisa, os saberes manifestos pelos corpos nas Giras de Umbanda e a Educação? Parte-se da compreensão inicial das Giras de Umbanda no seu duplo sentido, tanto como encontro de umbandistas para a realização dos rituais religiosos, como também enquanto movimento dos corpos dos médiuns que através da Gira se preparam para receber as entidades espirituais em suas diferentes formas. A tese é apresentada em três Giras. Em uma primeira Gira é demonstrado o caminho metodológico utilizado; já em uma segunda Gira, o referencial teórico que auxiliou na escritura da tese; e por fim, em uma terceira Gira, a reflexão sobre o trabalho realizado. O caminho metodológico é inspirado na participação observante de Loïc Waquant (2002) e nos processos e escrevivências de Conceição Evaristo (2017; 2017a). Do ponto de vista epistemológico, busca compreender e afirmar a produção de saberes através de sua ética e sua estética singulares e plurais. Busca mostrar que as Giras de Umbanda propõem uma estética específica, a Estética da Gira, que é o lugar no espaço/tempo em que se apresentam os saberes singulares de uma religião que possui uma pedagogia própria. Reafirma e segue o caminho proposto por Oliveira (2001; 2008), em que a epistemologia se relaciona com o “jogo de sedução” que a cultura promove de acordo com o seu contexto e significações próprias. Dessa maneira, a tese proposta concebe o corpo nas Giras de Umbanda é uma alegoria que possibilita acessar uma forma singular de saberes. Defende, ainda, que um possível fio narrativo de acesso para esses saberes são as memórias ancestrais individuais e coletivas que este corpo expressa e que a escrita de pesquisa, aqui inspirada na escrevivência, pode refletir.

PALAVRAS-CHAVE: Giras de Umbanda; Ancestralidade; Produção de saberes.

Abstract

BARBOSA JR, Hécio Fernandes. **DISCOVER THE ARMS AND TURN: Knowledge and scribes in Umbanda**. 2019. 153f. Graduate Program in Education at the Federal University of Pelotas, Pelotas.

This Doctoral thesis aims to reflect about how the umbandista culture has a knowledge production space through the Cute Umbanda as an expression. Of this knowledge and part of next questions: Which knowledge is manifested through the bodies in the Cute Umbanda and in the education? What are the possible relationships between research writing, manifest knowledge through the bodies in the Cute Umbandas and the education? Assuming the initial comprehension that Cute Umbandas in their two ways, as a meeting of umbandistas for the achievement of religious rituals, as well as movement of the body of the mediums through the Cute prepare themselves to receive the spiritual entity in their different forms. The Thesis is presented in three cute ways, the first is showed the methodologic way to be use; the second Cute, the theoretical framework that support the writing of the thesis; by the end, the third Cute, the reflection about the work fulfilled. The methodologic way is inspired by observant participation of Loïc Waquant (2002) and in the judicial processes of Conceição Evaristo (2017;2017a). From the epistemological point of view, search to understand and affirm the knowledge production through, unique and plural ethical and aesthetic. Search show that Cute Umbanda propose a specific aesthetic, The Aesthetic Cute, that is the place/time showed the unique knowledges of a religion that has its own pedagogy. Reaffirms and follows the path proposed by Oliveira (2001;2008) where the epistemology relates to "the seduction game" that culture promotes according to its own context and meanings. Thus, the proposed thesis conceives that the body in the Cute Umbanda is an allegory that allows to access a unique way of knowledge. I also argue that a possible narrative access thread are to these knowledge individual ancestral memories individual and collective that this body express and that the writing research, here inspired by writing, can reflect.

Key Words: Cute Umbanda; ancestry ; knowledge production

SUMÁRIO

1 Tia Filhoca – A Gira e o retorno à raiz ancestral	11
1.1 A chegada nas Giras	13
1.2 Aportes que nos levam a pesquisa da Gira	18
1.3 A Umbanda como forma de expressão cultural e religiosa de um povo	20
2 A Banda do Um	23
2.1 Entidades da Umbanda	35
2.2 Caboclos, as Giras da força dos guerreiros	36
2.3 Pretos-Velhos, a sabedoria nas Giras das dores do mundo	38
2.4 Exu, o povo que Gira na perspectiva do erro	41
2.5 Quando o corpo é casa	47
3 Primeira Gira	51
3.1 A Escrita do corpo	51
3.2 Observação participante ou participação observante?	53
3.3 A Escrevivência enquanto método	56
3.4 A busca por um caminho de escrita de pesquisa em Educação	58
4 Segunda Gira	60
4.1 Pesquisas de Umbanda(s)	60
4.2 A polifonia do corpo através dos rituais nas Gira de Umbanda	87
4.3 O corpo enquanto via de acesso à memória – Uma Gira com Walter Benjamin que vai além daquilo que nos passa aos olhos	97
4.4 O corpo em estado de inteireza	100
4.5 Significação do vivido, aprendido e experienciado	105
5. Terceira Gira – Quando a gira é caminho	112
5.1 Alma peregrina	112
5.2 Quanto mais se gira em torno do amor, mais ele se expande	116

5.3 A Gira em tempos de retrocessos – As Giras enquanto caminhos de resistência	119
5.4 Me empreste a sua capa pra eu Girar na Encruzilhada	121
5.5 Você sabe quem sou eu? Ancestralidade, sabedoria e instinto	133
5.6 A ancestralidade da estranheza	134
5. 7 A ancestralidade extrema	136
5.8 A ancestralidade próxima	138
5.9 De volta à encruzilhada	140
6 Aruanda	141
REFERÊNCIAS	147

1 Tia Filhoca – A Gira e o retorno à raiz ancestral

Eu abro a nossa Gira com Deus e Nossa Senhora, eu abro a nossa Gira samborê pamba de Angola. Gira, gira a Gira dos Caboclos, sem sua Gira eu não posso trabalhar, assim, assim, na fé de Ogum, meu pai, sem gira eu não posso trabalhar.¹

Quando minha família ficou sabendo que eu estava estudando a Umbanda, a cada encontro que tinha com eles o assunto vinha à tona. Encontros estes que eram sempre regados a muitas emoções e risadas, pois toda família de meu avô teve contato com a Umbanda através das irmãs dele que eram Caciques². E foi num desses encontros que chegou ao meu conhecimento a história de tia “Filhoca”.

Essa senhora era avó de meu avô, e dizem que foi a primeira pessoa de nossa família a se dedicar à religião e à cura dos mais necessitados. Dizem alguns que ela era uma espécie de curandeira, ou feiticeira. Tia Filhoca morava em uma chácara e recebia pessoas que atendia de acordo com a necessidade. Nunca cobrou um centavo daqueles que a procuravam, na maioria atrás de curas do corpo. Cada um deixava aquilo que achava que devia, de acordo com a graça alcançada. Na entrada da chácara de tia Filhoca, existiam duas grandes árvores, e em cada uma delas tinha amarrado um macaco. Tia Filhoca benzia as pessoas dentro de sua casa, algumas vezes na porta, e, na saída, acompanhava as pessoas até as grandes árvores, que eram uma espécie de portal para a casa. Depois de se despedir, tia Filhoca pedia que as pessoas não olhassem mais para trás. Todos

¹ Letra de um ponto de Umbanda. Pontos de Umbanda são cantos entoados enquanto acontece o ritual. Os capítulos dessa tese serão sempre apresentados com letras de pontos de Umbanda.

² Caciques de Umbanda são os responsáveis por conduzir os rituais. Coordenam os encontros e transmitem os conhecimentos entre as gerações.

diziam que os macacos, conforme ela se aproximava, ficavam alvoroçados, e ao darem as costas à chácara somente se podia ouvir os gritos dos bichos que ficavam junto à feiticeira. O que acontecia depois que viravam as costas ninguém nunca soube contar. Ninguém tinha coragem de desobedecer a uma ordem da velha feiticeira que lidava com os espíritos, talvez só vistos pelos macacos amarrados à entrada da chácara. O que se sabe é que, embora tia Filhoca nunca tivesse cobrado um centavo pelos atendimentos que fazia, sua casa era sempre muito farta, nunca lhe faltava nada, e sua fama de benzedeira, feiticeira e macumbeira lhe acompanharam por toda a vida.

As Giras de Umbanda são caminhos, como sugerem através do idioma quimbundo njira. Não poderia furtar o leitor desta tese de conhecer essa história, uma vez que em uma conversa sobre as Giras, cheguei a essa história contada pelos mais antigos da família. A Gira, quando vira assunto, sempre me traz muitos conhecimentos, e nesse caso trouxe este, muito importante sobre a ancestralidade da minha família.

Através das práticas familiares nos terreiros de Umbanda, compreendi que o termo “Gira” pode ser apreendido de duas maneiras distintas: como o encontro de umbandistas para a realização dos rituais – como diziam os mais velhos: “pessoal, amanhã vai ter Gira de Umbanda na casa da Fulana de Tal” – e ainda, enquanto movimento do corpo dos médiuns, que, girando, se preparam para receber as entidades de Umbanda³. Entidades de Umbanda são espíritos que se apresentam em diferentes formas, conforme sua missão dentro da religião. Nei Lopes vai definir Gira como “Sessão umbandista; roda ritual para o culto das entidades” (LOPES, 2011, p. 306).

Quem me contou essa história sobre tia Filhoca também me disse que a Gira é uma forma de abertura de espaços, é o momento em que o espírito abre espaço

³ Entidades de Umbanda são espíritos que se apresentam em diferentes formas conforme sua missão dentro da religião de Umbanda. Essas formas podem ser: Caboclo (antigos índios que habitavam o Brasil na época da invasão europeia); Pretos-Velhos (espíritos de antigos africanos escravizados em solo brasileiro); Exus e Pombas-Giras (malandros e mulheres que tinham vida nas ruas e periferias. Dizem ser os espíritos mais próximos e que mais se assemelham a nós, encarnados do século XXI); Cosme e Damião (espíritos de crianças que vêm nos terreiros para transmitir a pureza e o convívio com o outro de forma tranquila); Povo Cigano (antigos ciganos e ciganas que viviam em acampamentos e possuíam o poder da leitura de mãos, adivinhações e presságios); além de marinheiros e boiadeiros, esses espíritos novos nos rituais de Umbanda vão se adaptando ao tempo e à sociedade em que vivem.

no corpo do médium para poder trabalhar, se empossar com mais amplitude. Se pensarmos as Giras enquanto caminhos, posso dizer que desde que iniciei meus estudos sobre a Umbanda, esse caminho se alonga e se transforma em outras possibilidades de caminhadas. Eu chego ao terreiro com o intuito de praticar a religião que me completa, mas também com a vontade de experimentar suas possibilidades.

1.1 A chegada nas Giras

Pedindo passagem às diversas vozes que irão compor esta tese, destaco que se trata de uma inspiração na “escrevivência” presente na obra da escritora brasileira Conceição Evaristo (2017; 2017a), onde, na condução do texto, misturo experiências de vida a um trabalho acadêmico. Foi Evaristo quem abriu espaços em mim para uma proposta de escrita ainda não explorada. Lugares onde o umbandista, o professor e o pesquisador se misturam em uma narrativa, com momentos possivelmente de desequilíbrios, inspirado pela estética e pela cinética que as Giras de Umbanda suscitam.

Escrever é escrever aliando a literatura específica necessária a um trabalho reflexivo com tudo aquilo que é vivido durante o tempo e o processo em que é realizado. É estar atento a tudo que acontece no cotidiano e que pode contribuir, ou vir a acrescentar em um trabalho acadêmico que, por sua vez, trata especificamente de relações estabelecidas na vida.

Quando falo em questões de vida, me refiro a uma questão levantada pelo poeta Rainer Maria Rilke, quando diz:

Volte-se para si mesmo. Investigue o motivo que o impele a escrever; comprove se ele estende as raízes até o ponto mais profundo do seu coração, confesse a si mesmo se o senhor morreria caso fosse proibido de escrever. Sobretudo isto: pergunte a si mesmo na hora mais silenciosa de sua madrugada: *preciso escrever?* Desenterre de si mesmo uma resposta profunda. E, se ela for afirmativa, se o senhor for capaz de enfrentar essa pergunta grave com um forte e simples “Preciso”, então construa sua vida de acordo com tal necessidade; sua vida tem de se tornar, até na hora mais indiferente e irrelevante, um sinal e um testemunho desse impulso (RILKE, 2014, p. 25).

Assumo, assim, o lugar de fala daqueles que possuem em seus cotidianos uma prática que lhes é natural. Essa naturalidade existe porque faço desses momentos dentro dos terreiros de Umbanda um elo com a vida. Há nesses espaços,

para mim, uma forma muito particular de construir minha existência, por vezes pedindo às entidades que me auxiliem em uma decisão importante, por outras apenas recebendo suas energias que me auxiliam a seguir no dia a dia. Faço desse espaço meu lugar de fala, que extrapola as paredes e reverbera naquilo que eu sou no trato diário com os outros que atravessam e passam pela minha existência.

Assim entendemos que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O importante é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados (RIBEIRO, 2017, p. 88).

É nessa posição/localização que me encontro não somente durante todo o processo de análise e escrita dessa tese, como também no que antecede a esta, na minha constituição como sujeito.

Sou umbandista desde meu nascimento, neto de avós paternos que casaram em um terreiro de Umbanda em 1958 – ano em que a Umbanda comemorava 50 anos de existência –, sobrinho-neto de duas Caciques de Umbanda na cidade de Pelotas.

Minha avó paterna, dona Chirlei Gertrudes Fernandes Barboza, que me criou desde sempre, dizia sofrer de desmaios quando ainda muito jovem. Foi então orientada a procurar um terreiro de Umbanda com apenas 15 anos de idade, e desde então criou-se uma raiz da Umbanda bem próxima a mim, dentro da casa onde morei mais de vinte anos. Em 1958, ela casou-se com meu avô, Elson da Costa Barboza, e assumiu a Umbanda como sua religião. Em um futuro bem próximo, duas irmãs de meu avô tornaram-se Caciques de Umbanda em Pelotas, tias Elza Barboza e Enir Barboza.

Assim, a Umbanda sempre me foi muito próxima. É possível descrever claramente o cheiro de um colchão marrom esburacado que ficava no fundo do terreiro para que as crianças que por ventura dormissem no meio do ritual fossem colocadas ali. Embora acompanhasse meus primos naquele fundo do terreiro, me detinha claramente a observar o ritual, e como criança curiosa queria fazer parte daquilo, girar, benzer, comer as comidas, saber o que as entidades bebiam, ou seja, sempre tive muita curiosidade no que dizia respeito à Umbanda, ainda mais uma Umbanda praticada pela minha família.

Tornei-me oficialmente umbandista quando tinha 15 anos de idade e comecei a frequentar a corrente⁴ de Umbanda da família. Desde então, passei por alguns outros terreiros, sempre buscando me informar e aprender sobre os rituais. Dessa forma, fui me aprofundando na cultura umbandista, que hoje compreendo extrapolar os espaços dos terreiros.

Já começar a compreender-me enquanto um pesquisador da Umbanda aconteceu em 2011, quando aluno da graduação em Licenciatura em Teatro da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), entrei em contato com o NALS – Núcleo de Arte Linguagem e Subjetividade, orientado pela professora Denise Bussoletti, e participei de um programa chamado Fronteiras da Diversidade, onde discutíamos temas que não eram ainda tão comuns dentro da universidade. Foi em uma mesa de debates organizada pelo grupo, onde discutíamos sobre diversidade religiosa, que encontrei a oportunidade de aproximar minhas questões de vida – a Umbanda – dos meus trabalhos acadêmicos em curso.

Falar e escrever, assim como pesquisar sobre a Umbanda, é para mim hoje uma necessidade. É isso que me faz querer doutorar. É esse tema, ainda que recortado, que me faz buscar algo que possa ser novo, ou que me tire do eixo, que me faça “girar”, que me empurre na direção de um desconhecido que cause inquietude.

Compreendo um terreiro de Umbanda como um espaço polifônico, onde diversas vozes atuam, auxiliando e formando o ritual, que lendo os escritos de Vitor Turner (2013) sobre as religiões, compreendo que é a maneira prática, imaginativa e psíquica que as pessoas se organizam para que o fenômeno aconteça. Um espaço onde o diálogo se singulariza pelo inacabado movimento que as grandes questões humanas suscitam e se perpetuam em movimento contínuo.

O caráter inacabável do diálogo polifônico (diálogo acerca das grandes questões), são individualidades inacabáveis que travam semelhantes diálogos e não sujeitos psicológicos. Desencarnação dessas individualidades (excedente gratuito). Todos os grandes escritores participam de tal diálogo; participam com sua obra como uma das partes deste diálogo; eles mesmos não criam romances polifônicos. Suas réplicas neste diálogo têm uma forma monológica, cada um deles tem um mundo próprio, os outros participantes do diálogo, com seus mundos pessoais,

⁴ Chamamos corrente de Umbanda a disposição dos participantes da casa que se organizam formando um semicírculo na frente do congá (uma espécie de altar) para a realização dos trabalhos nos terreiros. É dentro desse semicírculo, nesse espaço onde ocorrem as Giras de Umbanda.

ficam fora da obra. Cada qual se mostra com seu mundo pessoal e com sua palavra pessoal, direta (BAKHTIN, 1997, p. 393-394).

Polifonia coletiva que transita pelas individualidades e que se metamorfoseiam no momento em que o ritual de Umbanda está acontecendo. O cheiro da defumação, velas acesas, roupas brancas, o som dos tambores, a água que é passada para molhar a garganta e melhor cantar os pontos, tudo se soma e transforma o local para que a Umbanda possa ser praticada de maneira a envolver os praticantes.

Nativo e pesquisador da religião de Umbanda, na cidade de Pelotas/RS, as Giras que pertencem a esse ritual apareceram diante de mim – metaforicamente – como a água, uma vez que podemos colocá-la nas mãos, mas se as fecharmos ela escapa por entre os dedos. Descrevendo um pouco melhor as Giras, digo que são os rituais realizados para que os médiuns incorporem as entidades de Umbanda, espíritos que se apresentam em diferentes formas⁵ conforme sua missão dentro da religião de Umbanda. Um trabalho difícil e que demandou muita atenção e sensibilidade, uma vez que envolve conhecimentos e produção de saberes tão caros para mim enquanto professor e incentivador de outros tantos sujeitos.

O desafio proposto foi aproximar os conhecimentos da cultura popular ao conhecimento acadêmico e suas possíveis insuficiências conceituais e interpretativas. Coloquei-me em um entre-lugar, uma localização que se dilui entre o popular e o acadêmico, para poder analisar a Giras de Umbanda, ora na posição de nativo, ora na posição de pesquisador. Quanto a esse entre-lugar:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 1998, p.27).

Reconheço a dificuldade que tive nesta tese em buscar dentro do seu processo e do seu produto, a permissão de apreender a riqueza e a complexidade dos conhecimentos e das narrativas produzidas através das práticas das Giras de Umbanda e suas profundas implicações para este pesquisador/narrador, que neste

⁵ Essas formas são descritas na nota de rodapé 3.

processo também foi, é e vai se revelando como sujeito-objeto de um árduo trabalho de indagações, descobertas e experimentações.

Neste percurso de águas, fluídico e circular, o **objetivo principal** deste trabalho de pesquisa foi **refletir a cultura umbandista como um espaço de produção de saberes**, enfocando **as Giras de Umbanda como expressão e manifestação corporal desses saberes**.

Em decorrência disso, as principais questões que surgiram são: quais são os saberes manifestos através do corpo nas Giras Umbanda? Que histórias e narrativas esses saberes nos contam? Como é possível narrar essas histórias através da escrita de pesquisa acadêmica?

Isso posto, sustento a tese de que **O corpo nas Giras de Umbanda é uma alegoria que possibilita acessar uma forma singular de saberes. Defendo, ainda, que um possível fio narrativo de acesso para esses saberes são as memórias ancestrais individuais e coletivas que este corpo expressa e que a escrita de pesquisa, aqui inspirada na escrevivência, pode refletir.**

Uma primeira Gira sobre o tema da pesquisa de doutorado é proposta quando apresento a metodologia utilizada, que tem como inspiração a participação observante, proposta por Loïc Wacquant (2002), aliada ao conceito de escrevivência, de Conceição Evaristo (2017; 2017a).

Em **Uma Segunda Gira**, serão mostrados alguns caminhos epistemológicos que sustentam esta pesquisa enquanto objeto de pesquisa para a Educação, porém, que não se encontra dentro do espaço escolar. Um importante e breve estado da arte foi realizado para auxiliar a pesquisa – tema ainda não muito comum quando se refere ao campo da Educação –, tanto no que diz respeito às questões já pesquisadas com relação às Giras de Umbanda quanto ao referencial teórico e conceitual para a tese.

Por fim, **Uma Terceira Gira** aparece para refletir sobre essa escrevivência dentro dos terreiros de Umbanda e propõe uma Estética da Gira, lugar no espaço/tempo em que se apresentam saberes singulares de uma religião que se apresenta com uma pedagogia própria e com saberes específicos.

Benjamin diz que “Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda a parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos” (BENJAMIN,

2017, p. 49). Na Umbanda, essa linguagem pode ser pensada através da narrativa dos corpos envolvidos nessa religião.

Naveguei, assim, nessas águas de maneira a proporcionar aos possíveis leitores, umbandistas ou não, um mergulho naquilo que acredito ser um caminho potente para a descoberta de um fenômeno presente na cultura popular brasileira, caracterizada por extensas e diversas religiosidades, fés e corporeidades, mas que afirma potencialidades da Umbanda para uma leitura e escrita das narrativas corporais dos brasileiros.

1.2 Aportes que nos levam a pesquisa da Gira

*O sino da igrejinha faz Belém, blem, blom. O sino da igrejinha faz Belém, blem, blom. Deu meia-noite, o galo já cantou, seu Tranca-Ruas é o dono da Gira. Oi, corre, Gira, que Ogum mandou.*⁶

Esta tese, seguindo a teoria da polifonia de Bakhtin (1997), foi desenvolvida a partir da leitura de vários autores que auxiliaram na construção de conhecimento no campo da Educação. Autores que da mesma forma propõem um olhar fora do lugar de conforto. A produção de novas formas de outros saberes, em outros espaços e por outros sujeitos que não os costumeiros do meio educacional, se estabelece e ganha força a partir de autores que sustentam teses de que há outros sujeitos com outros saberes.

A seguir, explorarei algumas ideias de alguns autores que auxiliaram na composição de um pensamento que se estabelece no cerne de uma prática religiosa, mas que vai, além disso, em uma perspectiva de formação de sujeitos e de resistências.

Se nos atermos em duas entidades pesquisadas nessa tese – Caboclos e Pretos-Velhos e Pretas-Velhas –, percebemos que por muito tempo os saberes de alguns elementos que compuseram a diversidade étnica desse país foram negadas. Segundo Souza (2018):

O colonialismo é um fenômeno político e econômico, produto e agente responsável pela construção de visões de mundo, auto-imagens, estereótipos étnicos, sociais, geográficos. Ele se legitimou pela dominação externa e pela interferência direta nas mentes dos colonizados (SOUZA, 2018, p.139).

⁶ Letra de um ponto de Umbanda.

Índios e índias originários dessas terras e africanos e africanas viveram um tempo em situação de apagamento das suas identidades. Esses povos nos terreiros de Umbanda são cultuados e respeitados. Mais uma vez, reforço a importância desse trabalho para o campo da Educação, onde podemos olhar para o passado e não repetir as atrocidades cometidas por e com aqueles que nos precederam. No caso dos africanos, Souza vai ainda mais além: “O colonialismo orientaria sua atividade educacional para impedir que os africanos se instruísem sobre sua cultura e sua história” (SOUZA, 2018, p.148). Com os indígenas, não foi diferente, quando os europeus aqui chegaram, o intuito principal era catequisar os índios em um processo de apagamento cultural.

Esses nossos ancestrais ajudam a construir o fenótipo do brasileiro, que por muito tempo foi conhecido, concebido e retratado por figuras europeias que dominaram esses outros povos. A pesquisadora Marília Amorim (2004) pensa a alteridade através de três figuras específicas: a Górgona, Dionísio e Artemis. Eu, nessa tese, busquei realizar o mesmo movimento trazendo as figuras dos Caboclos e Caboclas, Pretos-Velhos e Pretas-Velhas, Exus e Pombas-Giras. Esses, dentro da religião de Umbanda, são cultuados e incorporados como ancestrais para a prática da religião de Umbanda e a transmissão de diversos saberes.

Os Caboclos e Caboclas seriam o movimento de apreender como os índios, reais donos das terras brasileiras, se comportavam e a forma como compreendem e se relacionam com a sociedade brasileira atual. Os Pretos-Velhos e Pretas-Velhas trazem a sabedoria dos africanos e africanas aqui escravizados quando chegaram nos porões dos navios. Exus e Pombas-Giras nos permitem perceber o outro de forma igual, independente da vida que leva ou levava em encarnações passadas.

A ancestralidade foi utilizada nesta tese, inclusive, enquanto categoria de análise, uma vez que cada entidade de Umbanda em que fixei meu olhar para analisar as Giras possuía um corpo e uma expressão alheia. Poderia simplesmente ter observado as Giras de Umbanda sem levar em consideração as particularidades de cada uma, mas quando falamos de produção de saberes não oficiais, acredito que seja necessário observar cada uma respeitando suas particularidades, até mesmo para estabelecer que cada uma possui seu lugar de fala.

A invocação, o chamamento desses espíritos, na Umbanda pode ser considerada como uma forma de desmistificação dos parâmetros estabelecidos pelo colonizador, que enxergava o outro enquanto adversário e inferior. É possível fazer uma análise, inclusive através do corpo, de uma gama de ensinamentos e práticas de vida cotidiana que se expressam para podermos melhor compreender as formas como se comportam no terreiro.

Cabe destacar que esse processo de diminuição frente a padrões pré-definidos, não é tão distante de nós. A conjuntura política e social do Brasil pós-golpe de 2016, onde bancadas se reafirmam fortemente erguendo bandeiras de retrocessos tantos e que não contemplam as necessidades sociais e culturais de um país colonizado e, portanto, multicultural, assustam e nos fazem, enquanto educadores, principalmente, produzir conhecimento sobre aqueles que podem mais uma vez na história serem postos à margem, do outro lado, no espaço da segregação e da ocultação de suas formas de ser e se relacionar em sociedade. Dessa maneira, acredito que relacionar essa pesquisa a questões ancestrais é indispensável para os dias de hoje.

A ideia aqui é localizar o leitor em um contexto onde esses autores trazem uma bagagem profícua nos campos da Educação, Filosofia e Sociologia, auxiliando na compreensão do lugar de fala dos interlocutores e na compreensão desta tese.

1.3 A Umbanda como forma de expressão cultural e religiosa de um povo

Clifford Geertz (2015) faz uma interpretação mais próxima às questões atuais das religiões, entendendo-as como algo inserido na cultura de cada povo. Para ele, religião é:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações dos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2015, p. 67).

É através desse sistema de símbolos que se constituem as religiões e também os fenômenos culturais que podemos considerar esses fenômenos como algo comprovável ou não, dependendo do lugar de onde os analisamos.

Os fenômenos que ocorrem no corpo humano durante as Giras de Umbanda, no caso desta tese, assumem um aspecto totalmente ligado à experiência⁷, e podem ser descrito. Quanto a isso:

O que qualquer religião afirma a respeito da natureza fundamental da realidade pode ser obscuro, superficial ou, o que acontece muitas vezes, perverso; mas ela precisa afirmar alguma coisa, se não quiser consistir apenas em uma coletânea de práticas estabelecidas e sentimentos convencionais aos quais habitualmente nos referimos como moralismo (GEERTZ, 2015, p. 73).

Geertz (2015), quando analisa a religião como um sistema cultural, acentua as relações que formam o sujeito envolvido nesse sistema enquanto ser social, político e psicológico, e ainda acrescento que pode ser analisado enquanto produtor de conhecimentos ligados à Educação – a educação produzida através de práticas corporais.

Em relação a importância de analisar a cultura religiosa:

Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo da atitude – e de outro, das disposições “mentais” enraizadas, mas nem por isso menos distintas – seu modelo para a atitude (GEERTZ, 2015, p. 90).

Se os estudos das religiões como manifestações culturais são de extrema importância para o estudo de seres individuais e coletivos, onde estão em jogo estruturas socioestruturais e psicológicas (GEERTZ, 2015), esse movimento serve também enquanto estudo no campo da educação, uma vez que os sujeitos envolvidos em processos educacionais possuem práticas culturais próprias, que influenciam nos seus processos tanto de ensino quanto de aprendizagem.

O movimento feito nesta seção foi para tentar aproximar a Umbanda de conceitos que a caracterizam tanto como fenômeno religioso e cultural, e aproximá-la do campo de pesquisa científica onde se pensa o ser humano como eixo central dos processos de ensino e aprendizagem que são estabelecidos pelo meio social em que se encontra e a cultura que ele pratica.

Ter esse espaço bem definido, da Umbanda enquanto prática cultural de um povo imerso em uma gama de diversidades que convivem em harmonias entre si, levando em conta a informação que chega e é praticada por grupos sociais auto-

⁷ Serão atribuídas mais adiante algumas considerações sobre a “experiência”, diferenciando-a da informação, como define Jorge Larrosa (2014).

organizados faz sentido, uma vez que localiza o leitor, acadêmico ou não, e facilita seu encontro com o tema.

Não há como pensar uma prática religiosa nos tempos atuais sem se deparar e discutir os diversos fatores que a trouxeram às configurações atuais. Identidades individuais e coletivas são fatores importantes para analisá-las em espaços que se destinam a produção de conhecimento, inclusive o ato de conhecer o Outro, o estranho, o diferente.

2 A Banda do Um

Ô, cadê Gira-Mundo, pemba? Ô, cadê Gira-Mundo, pemba? Tá na terreira, pemba. Com seu tambor, ô, pemba.⁸

Umbanda é a pulsação do corpo traduzida em horas de preparo para que no momento em que o ritual comece tudo aconteça da melhor forma possível. Quando é dia de terreira, pensamos em Umbanda o dia inteiro.

Umbanda é roupa branca limpa e bem passada em contraponto aos pés sujos e firmes no chão dos terreiros, é cheiro de vela acesa, gosto de água, mãos cheias de calos que tocam os tambores de maneira intensa, abraços fraternos, risadas bem baixinho – afinal devemos respeitar o local sagrado do ritual –, é um espaço cheio de sorrisos, alguns com muitas imagens ou sem imagem alguma – conforme a doutrina no Cacique –, são os cheiros de defumação.

Umbanda vivida no cotidiano se transforma em curiosidade, atendimentos, caridade, auxílio, busca, veneração pelas entidades, é trabalho braçal e árduo no carregamento de objetos para lá e para cá, é o enfeitar o terreiro nos dias de festas e depois desenfeitar esse mesmo terreiro deixando tudo limpo e pronto para os próximos rituais.

Umbanda é o zelo, o cuidado por cada paramento que se veste para as entidades: chapéus, leques, saias, calças, vestidos, camisas, brincos, colares, anéis, cocares, charutos, cigarros, cigarrilhas, bebidas e tantos outros elementos necessários para servir as entidades quando elas chegam no mundo.

Umbanda é o estado pleno de atenção para não errar, é o cuidado para que dê tudo certo para aqueles que estão incorporados e também para aqueles que

⁸ Letra de um ponto de Umbanda.

fazem parte da corrente e da assistência, todos envolvidos pela mesma atmosfera que une o sagrado ao dia-a-dia daqueles que buscam nessa religião um lugar de afago para suas mazelas e de agradecimento em virtude dos obstáculos transpassados no caminho da vida.

Esta é a segunda vez que me sinto desafiado a escrever sobre o que é a Umbanda. A primeira foi na dissertação do mestrado, um primeiro exercício de escrita acadêmica, difícil justamente por falar de algo tão próximo, tão presente em minha vida.

A tarefa de trazer para o espaço da academia, através da palavra, um tema comum a muitos brasileiros e brasileiras, e ao mesmo tempo tão escondido por diversos motivos – desde a discriminação até a vergonha de expor uma prática que por muito tempo foi atribuída aos negros escravizados (que para os jesuítas não tinham nem alma), aos marginalizados e aqueles e aquelas feiticeiras da maldade, os “macumbeiros e macumbeiras”, como pejorativamente eram chamados os praticantes da Umbanda.

Na cidade de Pelotas, chão de onde escrevo esse texto, um relato de Marco Antônio Lírio de Mello (1994) demonstra como eram chamados aqueles que praticavam religiões de matriz ou influência africana na cidade: Os lugares onde eram realizadas as reuniões chamadas “feitiçarias” ficavam, na maioria dos casos, nas proximidades da zona portuária – a mais antiga da cidade – e na várzea, locais reconhecidamente perigosos pelas autoridades (MELLO, 1994, p. 28).

A Umbanda, ainda hoje é alvo desse preconceito, é ainda conhecida como a religião dos “pretos, indígenas, pobres, prostitutas e bêbados”. Isso atribuído à algumas de suas entidades que serão descritas no decorrer deste capítulo.

A Umbanda nasce “herdeira das experiências religiosas de três raças (branca, negra e vermelha) e muitas culturas” (CUMINO, 2011, p. 29), tornando-se a primeira religião genuinamente brasileira, anunciada por um brasileiro chamado Zélio Fernandino de Moraes. No dia 15 de novembro de 1908, incorporado de um espírito que se denominou Caboclo das Sete Encruzilhada, foi anunciado: “Com os espíritos adiantados evoluímos, aprendemos. Aos atrasados, amparamos, ensinamos. E a nenhum, negamos a oportunidade de uma comunicação” (CUMINO, 2011, p. 24).

A Umbanda, segundo Nei Lopes, é uma

[...] religião brasileira de base africana, resultante da assimilação de diversos elementos, fundamentando-se em cultos bantos aos ancestrais e

na religião dos orixás jeje-iorubanos. [...] O vocábulo Umbanda ocorre no umbundo e no quimbundo significando “arte de curandeiro”, “ciência médica”, “medicina”. (LOPES, 2011, p. 687-688).

Não raro são as pessoas que procuram essa religião em busca de curas físicas, materiais e espirituais e ainda cura para problemas cotidianos como o amor, emprego, fartura entre outros. Os umbandistas procuram os terreiros para tentar resolver problemas particulares, relacionados a si ou a outras pessoas de sua convivência, como o amor, a falta de trabalho, problemas com dependências químicas, saúde entre outros fatores que assolam a vida cotidiana.

Com relação à palavra “Umbanda”, uma de suas definições é recorrente da transformação da palavra que tem início com “alabanda, aumbanda e finalmente Umbanda, que quer dizer ‘Deus comigo’, ‘Deus conosco’ (Alá = Deus; banda = nós; Aum = Deus; Um = Deus)” (CUMINO, 2011, p. 102), todos se relacionando à sua maneira com algo em comum, a um mesmo Deus, Deus e sua banda, a comunhão em busca de bem um comum.

Nos terreiros de Umbanda dos quais fiz parte, e também naqueles que frequentei enquanto pesquisador curioso, percebi a existência de elos fortes de amizade, carinho e cumplicidade entre os participantes, sendo, muitas vezes, os terreiros compostos por pessoas de uma mesma família. Essa peculiaridade cria objetivos em comum, um deles é a fé e o comprometimento que esses grupos de pessoas possuem com a religião, cria um sentimento de pertencimento ao ritual, como se existisse a Umbanda ou o terreiro daquelas pessoas, e não algo comum a outros umbandistas.

Cada terreiro tem uma forma muito específica de realização dos rituais, que se diferenciam de casa para casa, tornando a Umbanda múltipla em possibilidades. Esse fator ocorre por não termos algum escrito oficial que guie os adeptos, todo conhecimento produzido, ou grande parte dele, é através da oralidade. Para Rubens Saraceni, “faltam livros sobre a Umbanda no mercado literário e são poucos os que são reeditados periodicamente” (SARACENI, 2011, p. 8), e acredito também que por ser uma religião que é transmitida através da oralidade, muitas Umbandas existem dissidentes de uma primeira, aquela anunciada em 1908.

Ainda com relação à diversidade de práticas religiosas da Umbanda dentro da própria Umbanda:

Cada casa ou conjunto de templos tem a sua forma de interpretar e manifestar a religião de Umbanda. São diversos os ritos que diferem de casa para casa. Alguns utilizam atabaques, já outros, não utilizam tais instrumentos, preferindo somente o ritmo das palmas e o cântico dos pontos cantados (AZEVEDO, 2010, p. 97).

A única coisa que se repete nos terreiros é a prática da Umbanda através da fé, mesmo que cada terreiro tenha suas particularidades. Cada povo de terreiro pratica a religião e dispõe seu tempo e possibilidades físicas em razão de algo maior, a religiosidade. Para esses, a Umbanda é “a manifestação do espírito para a prática da caridade” (CUMINO, 2011, p. 108), como anunciado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas.

A Umbanda anunciada em 1908 passou por diversas transformações até chegarmos a sua forma atual. Muda a forma de praticá-la, mas não mudam os preceitos e nem seus ideais, cada casa de tem suas particularidades, mas todas seguem o propósito de ajudar ao próximo. Nas palavras de Oxóssi, “A Umbanda nasce, portanto, com a missão de não segregar, de não separar. Nasce para agregar, para unir” (OXÓSSI, 2014, p. 44), ou seja, comporta “a manifestação de espíritos para a prática da caridade” (CUMINO, 2011, p. 108).

A Umbanda é a soma de outras religiões existentes no Brasil, e torna-se única ao agregar aquilo que algumas religiões insistem em segregar. Na Umbanda percebemos claramente algumas heranças.

Do espiritismo codificado de Alan Kardec agregou o trabalho mediúnico. A manifestação dos espíritos.
 Dos cultos de nação africanos agregou as Divindades, chamadas de Orixás, e a sua relação com a Mãe Natureza.
 Da cultura indígena herdou o Amor à Natureza e o uso de ervas de poder.
 Em sua relação com o Cristianismo católico promove um vasto sincretismo entre as suas Divindades, originárias da cultura africana, e seus santos católicos, tal como já era feito no Brasil pelos diferentes cultos afros. (SARACENI, 2011, p. 24).

Esse sincretismo é o fato de associarem os santos da igreja católica aos sete Orixás cultuados na Umbanda, sendo: Jesus Cristo sincretizado com Oxalá; São Jorge, com Ogum; São Sebastião, com Oxóssi; Santa Bárbara, com Iansã; São Jerônimo, com Xangô; Nossa Senhora da Conceição, com Oxum.

Nas vestes brancas geralmente utilizadas nos terreiros, um detalhe nos salta aos olhos quando observamos atentamente os médiuns quando dispostos nas correntes. Carregam em seu pescoço colares coloridos chamados de Guias. Segundo Silva “A ‘guia’, espécie de colar de uso na Umbanda, é um objeto do qual

os Guias e Protetores imantam certas e determinadas forças para servirem de instrumentos em ocasiões precisas” (SILVA, 2012, p. 355). Quando difere as “guias” de Umbandas dos “Guias” de Umbanda, o autor se refere ao fato de tanto os colares como as entidades incorporadas na Umbanda serem chamadas pelos adeptos de “guias”. Penteado traz ainda uma definição mais ampla da funcionalidade das guias:

Estas servem como proteção do médium, pois absorvem cargas energéticas liberadas durante os trabalhos realizados em uma sessão, evitando assim que o médium receba esse impacto diretamente; podemos associar as guias a um escudo que protege um cavaleiro contra a armas do inimigo (PENTEADO, 2015, p. 81).

As guias de Umbanda são um fator especial na minha vida de pesquisador. Durante as entrevistas realizadas para minha dissertação de mestrado⁹, utilizei como metodologia a construção de guias de Umbanda junto aos sujeitos entrevistados, como forma de fazer os relatos assumirem uma postura menos formal, uma vez que isso introduzia o pesquisador em uma prática cotidiana dos Caciques de Umbanda. Sobre a feitura das guias, uma curiosidade:

As guias são confeccionadas pelo dirigente da casa ou por um médium preparado para este trabalho. Algumas vertentes são a favor do próprio médium confeccionar suas guias dentro do padrão do terreiro, pois assim coloca nesta guia um pouco de sua energia, mas isso segue a regra de cada casa. Nesse processo de confecção, o material utilizado varia de acordo com a casa e a raiz que a mesma segue. Na maioria, as guias são confeccionadas com miçangas de cristal de vidro, e a quantidade utilizada e seu comprimento variam de casa para casa, conforme o entendimento do dirigente (PENTEADO, 2015, p. 81-82).

A Umbanda é uma religião monoteísta, de crença em um Deus, que dependendo de alguns fundamentos pode também ser chamado de Olorum, o que corresponde a própria definição de Deus dentro das religiões cristãs. A figura de Jesus Cristo é também reverenciada nessa religião, o que pode ser observado na letra de alguns pontos cantados já na hora da defumação:

“Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo
 Jesus Cristo incensou aos filhos seus
 Eu incenso, eu incenso essa casa
 Na fé de Oxóssi, de Ogum e Oxalá
 Eu incenso, eu incenso essa casa
 Na fé de Oxóssi, de Ogum e Oxalá

⁹ BARBOSA JÚNIOR, 2015.

Estou incensando, estou defumando
A casa do Bom Jesus da Lapa”¹⁰

E ainda em alguns pontos cantados:

“São João Batista, enviado de Jesus,
Guiar estes filhos, no caminho da luz.
Se vires um filho caído no chão,
Levanta, levanta, são todos irmãos,
Que filhos de Umbanda não ficam no chão”¹¹

Dessa forma, levando em conta todas as diferenças entre a religião de Umbanda e as religiões católicas e evangélicas, podemos pensá-la como uma religião cristã, uma vez que possui a crença e o culto à imagem e aos preceitos de Jesus Cristo. A própria primeira tenda espírita de Umbanda recebeu o nome uma santa ligada ao cristianismo e a Jesus, chamou-se Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – TENSP, e hoje está sob o comando de Zilméia de Moraes, filha de Zélio, que foi o veículo carnal por onde a religião de Umbanda foi anunciada.

Temos também na Umbanda alguns rituais que são comuns a outras religiões: “Nossa liturgia consiste em Giras ou Sessões, Amaci, Batizados, Casamentos, Funerais e outros rituais. Sim, podemos celebrar casamentos e batizados e termos a bênção divina, pois somos uma religião consagrada pelo Pai” (PENTEADO, 2015, p. 45). Existem, em algumas localidades, federações de Umbanda e rituais afro-brasileiros que emitem certidões e documentos que sustentam a legitimidade desses rituais.

Hoje existem muitas fontes de pesquisa para descobrirmos o que é a Umbanda, além do acesso à internet, as publicações diárias sobre o tema nas redes sociais e a maior abertura que temos para falar sobre o assunto, embora vivenciemos tempos de rápidos retrocessos no Brasil.

¹⁰ Ponto cantado no início das sessões para a prática da defumação dos terreiros de Umbanda.

¹¹ Ponto cantado a São João Batista, santo da Igreja Católica que na Umbanda pode ser sincretizado como Xangô.

Em minha pesquisa de mestrado, alguns Caciques de Umbanda entrevistados diziam nem poder falar que eram umbandistas, uma vez que isso impossibilitava o bom convívio nos bairros onde moravam. Entre tantas conversas sobre o assunto, descobri que nos tempos de chumbo no Brasil, épocas de deflagrada ditadura militar, os terreiros eram invadidos e pessoas agredidas por exercerem o direito à prática religiosa. Ter uma religião que pregava a caridade e o auxílio ao próximo era, algumas vezes, mal visto, uma vez que acreditavam que poderiam esconder perseguidos políticos dentro dos terreiros. Retomo esse tema no final da tese, e temo que esses tempos voltem com força, por isso também a importância do tema dentro do campo da Educação.

Na Umbanda, não temos um livro, uma escritura que possa orientar a prática dos adeptos. A oralidade é ainda a principal forma de transmissão dos conhecimentos umbandistas, principalmente dentro do espaço dos terreiros.

A própria oralidade configura-se como uma das formas mais importantes de expressão da resistência, quando revelam “segredos” que somente devem ser falados dentro dos terreiros e entre aqueles que creem serem merecedores desse conhecimento (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 87).

A soma desses dois fatores, os poucos registros sobre a Umbanda e o aprendizado que existe dentro dos terreiros, proporciona um real conhecimento que colabora de maneira efetiva para que possamos diminuir os equívocos e preconceitos disseminados por aqueles que desconhecem os reais significados dessa religião.

Pelotas, cidade onde são realizadas minhas pesquisas, é uma cidade que possui registrados na Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros¹² cerca de 620 centros de Umbanda e de cultos afro-brasileiros (Nação ou Batuque, como chamamos no Rio Grande do Sul), dados de junho de 2014. Pelotas é uma cidade com fortes características dessas expressões religiosas, muitas delas localizadas em zonas periféricas da cidade. O historiador Mello (1994) faz um relato ainda das décadas de 70 e 80:

Os lugares onde eram realizadas as reuniões de “feitiçarias” ficavam, na maioria dos casos, nas proximidades da zona portuária – a mais antiga da cidade – e na várzea, locais reconhecidamente perigosos pelas autoridades.
[...]

¹² A Federação hoje está sob a presidência do senhor Johab Bhons, que organiza, auxilia e participa de importantes lutas para legitimar e perpetuar as práticas religiosas de matriz africana e afro-brasileira na cidade de Pelotas/RS.

A proximidade das residências, proporcionada pela crescente urbanização, por certo facilitava o trânsito dos fiéis no espaço público, considerado como de relativa liberdade de movimentação e mesmo de comportamento; por outro lado, alertava a vizinhança pela característica batucada, pelos cantos e rituais (MELLO, 1994, p. 28-29).

Esse destaque se dá, segundo informações de praticantes da religião e também de minha inserção nos terreiros, devido a religião de Umbanda ser uma religião que não discrimina e, desta forma, cria um espaço agregador para todo aquele que a procura. Segundo Saraceni (2011), a Umbanda é uma religião integradora e que não permite, ou não deveria permitir, qualquer tipo de ato discriminatório.

A Umbanda é uma religião que existe oficialmente desde 1908 no Brasil, mas os fenômenos de incorporação de espíritos e práticas que utilizam o mundo espiritual no auxílio da vida cotidiana antecedem seu surgimento:

Enquanto no imaginário do homem moderno céu e terra eram antagônicos, na religiosidade popular da Colônia e mais tarde no Império, sagrado e profano se aproximam e se separam. Isto é demonstrado com brilhantismo por Laura de Mello e Souza, comprovando ser a religiosidade popular, desde seu nascedouro, o reino da ambiguidade, do indistinto, do multifacetado, com “os sincretismos banhados a vida religiosa e escapando por entre as fendas deixadas pelo esforço catequético dos jesuítas (MELLO, 1994, p. 41).

Driblando a hegemonia das religiões cristãs, que por muito tempo dominaram o pensamento em grande parte do mundo, a Umbanda destaca-se como essa religião que surge em um Brasil recém-liberto de um pensamento escravista que aniquilou a forma de praticar livremente uma religião que se diferisse daquela dos dominadores. Os europeus, quando chegaram nessas terras, empunhavam uma cruz e com ela praticaram um processo de proibição de práticas religiosas que não fossem a deles. Além de escravizar africanos e africanas e ainda os índios e índias brasileiros, não permitiam que esses cultuassem seus orixás e deuses.

Com práticas muito específicas que brevemente busquei expressar nesse texto, acredito que a Umbanda está estabelecida no Brasil como uma religião popular e conhecida, mesmo que superficialmente, por todos os brasileiros. Há ainda quem a ignore e rechace, mas ainda podemos pensá-la como uma religião nova, que esse ano completa cento e dez anos. A Umbanda hoje é uma religião que se espalhou aos moldes brasileiros por vários países, entre eles a Argentina, o Uruguai e até na Itália temos notícias de práticas umbandistas.

Em tempos de avanços do conservadorismo que assola o país, temos um congresso e um presidente que servem a um deus muito específico, que certamente não é o da Umbanda, torna-se importante estudar e compreender melhor essa religião, e todas de matriz africana, que por muito tempo foram taxadas como religiões que praticam a maldade ou que são aliadas a espíritos de menor evolução. Compreender sua origem e os princípios básicos nos quais ela se estabeleceu é, além de um ato de construção de conhecimento acerca de uma prática cultural brasileira, construir caminhos de resistência dentro do país contra o retrocesso. É a religião que cultua o espírito do índio e do negro – além de outros –, personagens tão perseguidos e explorados hoje.

Ser Umbandista é algo que vai além da participação ativa dentro dos terreiros. Ser Umbandista é antes de tudo compreender o nascimento, a construção e a história que essa religião vem escrevendo há pouco mais de cem anos e que envolve o imaginário das pessoas que a descrevem baseadas em fatos reais, em mitos, estudos e acima de tudo através da presença diária nos terreiros, local onde podem experienciar ativa e sensivelmente os aprendizados dessa religião.

Não podemos apenas nos dar o luxo de agora sermos apenas umbandistas, é necessário que criemos espaços de discussão e aprofundamento das possibilidades reais de práticas dos cultos.

Em pesquisas realizadas a partir de 2013 descobri que na Federação Sul Rio-grandense de Umbanda e Cultos Afrobrasileiros em Pelotas existia, na época, aproximadamente seiscentos e vinte terreiros registrados que praticavam, além da Umbanda, outras religiões de influência e matriz africana. Destaco, porém, que este dado se refere apenas àquelas casas que buscam a Federação como um espaço e entidade representativa das suas religiões, havendo na cidade tantas outras casas que não possuem cadastro nesta entidade. Muitas delas praticam a Umbanda, Quimbanda e Nação sem possuir vínculo algum com a instituição que as representa. A instituição representativa situa-se à Rua Xavier Ferreira, nº 1000, na cidade de Pelotas e está sob a presidência do senhor Joab Bohns.

Com relação à história da Umbanda em Pelotas destaco que os praticantes a conhecem muito bem, tanto no que diz respeito ao dia de sua anunciação pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, quanto aos aprendizados de outras histórias mais específicas – como a religião chegou às suas vidas, quem eram os eu os

antecederam (Caciques dos seus Caciques), como preparar os terreiros para as práticas entre outras coisas –, que dizem respeito aos fazeres diários que são passados de geração em geração através da oralidade. Das casas mais simples às mais paramentadas, está presente o início e como se deu a Umbanda durante esses mais de cento e dez anos de existência no Brasil.

Através do livro “Batuques, reviras e carnavais” de Marco Antônio Lírio de Mello (1994), compreendi que a Umbanda, assim como outras religiões de matriz africana em Pelotas, se estabeleceu na zona periférica da cidade que compreende os bairros Navegantes, Porto, Pestano, Fátima, Dunas, Bom Jesus e Barro Duro entre outros. Segundo o autor “Os lugares onde eram realizadas as reuniões chamadas “feitiçarias” ficavam, na maioria dos casos, nas proximidades da zona portuária – a mais antiga da cidade – e na várzea, locais reconhecidamente perigosos pelas autoridades” (Mello, 1994, p.28). Esses locais até hoje são consideradas zonas “perigosas” da cidade de Pelotas.

Os terreiros possuem diferenças relacionadas à forma como acontecem no dia-a-dia, mas a finalidade da religião que é dirigir-se ao próximo e trabalhar em prol da sua melhoria é claramente compreendida pelos umbandistas da cidade. Assemelham-se em rituais como o acendimento de velas, a presença de um lugar onde ficam as imagens e suas referências – o Congá, como conhecemos –, pontos cantados, a utilização do fumo e de algumas bebidas, a Gira para a incorporação das entidades, a figura do Cacique como centro de orientação durante o ritual e a orientação dos pertencentes da casa. A utilização de tambores e chocalhos (ages) em alguns casos é mais utilizada que em outras, e algumas casas de religião não utilizam esses artefatos, ficando a cargo dos membros da corrente cantar os pontos e às vezes acompanhar com palmas. As informações sobre a religião de Umbanda são acessadas com certa facilidade, seja com relação a maneira que ela se constitui, seja com relação a forma de praticá-la, diferente de outras religiões que guardam segredos que só podem ser compartilhados apenas com aqueles que se comprometem a seguir os fundamentos que não podem ser acessados por alguém de fora.

Cada casa possui uma história diferente com relação à sua formação. Alguns herdaram de seus antepassados, mães e pais, avós e avôs e outros buscaram esse

caminho por compreenderem que possuem uma missão com a espiritualidade, ou mesmo por agradecimento a alguma graça alcançada.

Os terreiros da minha família que relatei na introdução da tese, hoje estão sob a responsabilidade dos filhos dessas irmãs do meu avô, que herdaram a missão de seguir com os trabalhos após a morte de suas mães. No caso, eram os mais aptos a assumir esse compromisso, pois participavam dos rituais, compreendem-se como umbandistas e aceitam tranquilamente o legado, porém, quando isso não acontece o terreiro é desfeito, se encerram ali as práticas umbandistas e os filhos da casa se tornam obrigados a procurar outras casas para continuar praticando a Umbanda.

Um fato interessante de observar é que grande parte os terreiros em Pelotas ficam localizados em espaços pouco visíveis, geralmente nos fundos das casas dos Caciques, não possuindo placas indicativas de que ali existe um terreiro de Umbanda ou algo que chame mais atenção.

A Umbanda em Pelotas é um fator de resistência e afirmação étnico-racial. Muitos dos adeptos da religião são de origem africana, embora muitas a presença de brancos hoje seja uma constante nas correntes. As próprias figuras das Pretas-velhas e dos Pretos-velhos remetem a uma forma de olhar para a ancestralidade africana e reconhecer-se enquanto detentores de saberes muito específicos. É um movimento de olhá-los, compreendê-los e fortalecer a luta pela manutenção dos seus saberes ancestrais, além de perceber este espaço como um potente lugar para uma educação antirracista. A cor da pele em um terreiro de Umbanda é levada em conta através uma relação de respeito e posta em pé de igualdade. Não podemos conceber esse espaço como lugar onde haja discriminação. Percebi nas minhas andanças pelos terreiros e com muitos que pude conversar que ali todos os praticantes vivem em uma atmosfera de respeito e compreensão. As convivências se dão de maneira semelhante a uma organização familiar – ressalto mais uma vez que os praticantes se chamam de “irmãos” –, onde um compreende e aceita o outro da maneira como ele é, e ainda de onde ele veio.

Pessoas subjugadas e colocadas à margem da sociedade também encontram lugar de aconchego na Umbanda. A diversidade se mostra presente no momento em que as diferenças físicas, étnicas, sexuais e até mesmo morais convivem em perfeita comunhão nos terreiros, sempre respeitando o espaço e as vivências individuais.

Destaco aqui que muitos relatos sobre a Umbanda em Pelotas trazem uma história forte de preconceito e discriminação. Até pouco tempo atrás não era muito comum dizer que era praticante desta religião e muito menos que recebia um espírito que trabalhava para a caridade. O estigma de feiticeiros, bruxas, pessoas mal intencionadas e praticantes da maldade há muito tempo acompanham os umbandistas. Essas pessoas eram vistas como alguém que fazia trabalhos para desfazer casamentos, tirar o emprego de outras pessoas ou simplesmente praguejar a desgraça para os seus desafetos. Essas maledicências ficavam a cargo grande parte das vezes por pessoas que se denominavam cristãs e viam na Umbanda uma ameaça a uma cultura religiosa que se pretendia hegemônica.

Dentro desse cenário as principais entidades que eram mencionadas eram os Exus e as Pombas-giras as relacionando à figura de diabos e diabas. Saliento uma frase que ouvi de um grande Exu certa vez que disse “Filho, a única lei verdadeira é a do inferno, porque a dos “Cristianos” que estão por ai é tudo de mentira”. Fiquei muito tempo pensando no que ele tinha me dito e compreendi que o Exu e a Pomba-gira, sendo entidades muito próximas a nós, mostrando sempre nossas falhas e potencializando a humanidade em todos nós, são aqueles que põem nossos pés no chão, nos mostram caminhos e nos lembram todo o tempo que não somos perfeitos. O termo “Cristiano” utilizado pelo Exu queria dizer Cristãos, que passam uma ideia de pessoas sempre bondosas e ligadas à práticas que ressaltam o cristianismo como uma religião superior e maior que as outras, detendo o poder da palavra de “Cristo” e da verdade absoluta. A lei do “inferno” é a lei do humano, com toda sua forma de existir sem separação do lado bom e do não tão bom de cada um.

Durante muito tempo, levando em conta algumas variações, o Congresso Nacional brasileiro, com um crucifixo pregado à parede de trás, inicia seus trabalhos utilizando a frase “Sob a proteção de Deus, declaro aberta a sessão e iniciamos nossos trabalhos”, negando a laicidade do país e acentuando religiões específicas que tem a bíblia como eixo norteador. Essa prática exclui e discrimina outras religiões que não possuem o mesmo eixo de pensamento filosófico e formador.

Pelotas, terreno fértil de uma religiosidade sempre potente, compreende a importância da Umbanda para a cidade como forma de expressão religiosa e cultural de um povo que busca nas suas raízes formativas uma maneira de resistir a tempos de retrocesso como os que vivemos hoje, com um presidente que está a serviço de

uma forma de governar e de uma religião que exclui, segrega e nega a existência do outro enquanto igual, ou minimamente como seu semelhante. A Umbanda e as religiões de matriz e influência africana assim como o carnaval e o samba fortalecem essa cidade como um lugar de resistência e potente polo cultural baseado na diversidade no sul do Brasil.

2.1 Entidades da Umbanda

Na Umbanda, existem várias entidades que se apresentam como guias em diferentes linhas e, dessa maneira, tornam-se diferentes no modo de se comportarem dentro dos terreiros. Segundo Nei Lopes, temos, “na Umbanda, termo masculino que denomina genericamente cada uma das entidades protetoras do indivíduo” (LOPES, 2011, p. 320), ou seja, são os espíritos que incorporam nos médiuns assumindo assim uma nova roupagem, uma nova estrutura corporal que se estabelece quando incorporados.

Quanto a esse corpo, no caso de Caboclos e Pretos-Velhos¹³:

Por se tratar de espíritos evoluídos nem sempre foram escravos ou índios ou outros seres humanos, considerados hoje em dia menos evoluídos segundo a interpretação humana. Mas, se utilizam de uma roupagem fluídica para facilitar a compreensão por parte dos consulentes, e até mesmo os médiuns, mostrando sobretudo sua humildade e seu amor ao próximo, pois nós, na condição de seres encarnados, precisamos de muletas para fortalecer nossa fé (PENTEADO, 2015, p. 64).

Espírito não possui definições pré-definidas. Trata-se de uma energia que conduz e sustenta o corpo carnal durante a passagem destes na terra, segundo acreditam os umbandistas. Quando um espírito se apresenta em um terreiro dizendo que é esta ou aquela entidade, acreditamos que ele está a serviço de uma prática pedagógica, em busca de produzir conhecimentos e evolução espiritual para aqueles que os procuram.

Busquei ampliar meu olhar para três diferentes entidades e suas variações dentro da mesma linha. São elas: linha de Caboclos, linha de Pretos-Velhos e linha de Exus e Pombas-Giras. Em uma Gira de Caboclos, os corpos possuem

¹³ Estes serão melhor explicitados nos subitens que seguem.

particularidades que em nada se assemelham aos corpos dos Pretos-Velhos e nem dos Exus e Pombas-Giras, cada um gira de uma maneira específica.

2.2 Caboclos, as Giras da força dos guerreiros

Consideradas entidades de força dentro dos terreiros de Umbanda, os Caboclos auxiliam nos trabalhos de cura nos trabalhos religiosos. Herdeiros das milenares práticas de pajelanças indígenas, buscam através do uso de ervas, seja na forma de ingestão ou na forma de aromatizar, defumar e purificar os ambientes, a criação de espaços propícios à melhoria material e espiritual daqueles que os procuram.

Os Caboclos da Umbanda podem se apresentar na forma de índios e índias, guerreiros usando armaduras e também na forma de laras, que seriam as Caboclas do mar, enviadas geralmente nas falanges do Orixá feminino Iemanjá. Na definição de Penteado, são:

Entidades que vêm aos terreiros de Umbanda para trabalhar em prol da caridade e do auxílio aos encarnados e desencarnados; com seus brados e trejeitos de guerreiros, é fácil identificá-los quando incorporam em seus médiuns. Hoje não existe Umbanda sem a força e a sapiência dos grandes Caboclos de Umbanda – seus gritos de guerra, suas vestimentas, sua língua ainda viva em nossa civilização. Do mesmo jeito que os Pretos-Velhos, os Caboclos trazem muita sabedoria aos encarnados de como bem mais compreender a vida e seus obstáculos, transformando estes em aprendizados que serão levados por toda a eternidade (PENTEADO, 2015, p. 67).

De fala direta e corpos firmes, eles impõem respeito e firmeza nos dias de Giras de Caboclos. Geralmente utilizam o fumo e a bebida para conduzir os trabalhos.

Foi o espírito de um Caboclo que anunciou a Umbanda através da mediunidade de Zélio Fernandino de Moraes. Ao ser indagado qual seria seu nome, o espírito disse que não necessitava de um nome, mas que, se para os encarnados isso era tão importante, que poderiam chamá-lo de Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois sendo a encruzilhada um lugar de passagens, que leva a caminhos diversos, que para ele são as leis da Umbanda assim seria, não haveriam impedimentos para sua condução.

Os nomes dessas entidades são geralmente ligados a fenômenos da natureza (matas, céu, terra, mar, etc.), ou algum nome indígena, como por exemplo:

Caboclo Arruda, Caboclo Arranca-Toco, Caboclo Sete Flechas, Cabocla Iara, Cabocla Jurema das Matas, Caboclo Sete Estrelas, Caboclo Xangô das Matas, Caboclo Cobra Coral, Caboclo Ogum Beira-Mar, Caboclo Ogum Sete-Ondas, Caboclo Tupinambá, Caboclo Rompe-Mato, e assim por diante.

Os pontos cantados a essas entidades trazem também a natureza e algumas tribos indígenas, como por exemplo o ponto ao Caboclo Ubirajara do Peito de Aço:

Seu Ubirajara que mata é a sua?
 Seu Ubirajara que mata é a sua?
 Aonde pia a cobra onde canta o sabiá,
 Aonde pia a cobra onde canta o sabiá.
 Eu vim de lá tão longe, de longe eu vim,
 Oh, salve a sua banda e a tribo Guarani

E ainda:

Caboclo do mato trabalha
 Com Cipriano e Jacó.
 Trabalha com o vento e a chuva
 Trabalha com a lua e o sol

Temos ainda os pontos cantados para as falanges do mar:

Quem tem poder sobre a terra?
 Quem tem poder sobre o mar?
 É a Cabocla Jandira
 É a sereia do mar

Se o corpo mediúnico apresentado pelos Caboclos índios e guerreiros apresenta-se com forte tenacidade, o que exige bastante da musculatura do médium, o corpo das laras, ou Caboclas do mar, surge nos terreiros trazendo leveza, como se estivessem sendo embalados por ondas, com movimentos leves e delicados, mesmo que incorporados em médiuns homens.

Comemora-se geralmente o dia dos Caboclos dia 20 de janeiro, quando é celebrado o dia de Oxóssi que é um Orixá que na natureza representa as matas.

Os Caboclos são representantes, na Umbanda, de sentimentos de desapego à materialidade, negam o ódio e proporcionam sentimentos de igualdade perante todos. É como se fôssemos todos de uma grande tribo ou exército unidos em prol de um ideal comum. Inspiram e perpetuam o respeito pela ancestralidade, reverência àqueles que vieram antes de nós e, portanto, têm muito a ensinar, a transmitir às novas gerações. Nas palavras de Saraceni verificamos essa assertiva:

Por tudo isso (moral, caráter, espiritualização, fraternidade, etc.), a Umbanda tem nos seus Caboclos um dos seus graus mais elevados. E não são poucos os espíritos de outros povos que solicitam ingressar nas correntes espirituais umbandistas como Caboclos índios.

A riqueza de um espírito não se mede pelas suas posses, adquiridas quando viveu no plano material, tampouco por sua erudição ou pelo grau na escala hierárquica das sociedades terrenas. Outros são os critérios de avaliação e evolução espiritual de alguém (SARACENI, 2011, p. 93-94).

Quando se refere a “ingressar nas correntes espirituais umbandistas como Caboclos” é que, segundo a crença espiritualista, os espíritos não possuem uma identidade fixa, podendo apresentar-se de várias maneiras, sendo portando identidades de encarnações passadas, assumindo uma identidade para estabelecer comunicações em determinados lugares, como nos terreiros de Umbanda.

Os Caboclos dizem muito através de seus corpos nas Giras. Traduzem em gestos e na rápida velocidade com que colocam seus corpos a girar a intensidade com que esses povos ancestrais viviam. Uma Gira de Caboclo é firme nos movimentos dos pés no chão, na força com que alguns, ainda girando, batem no peito ou colocam suas mãos para cima como se estivessem empunhando espadas. As Caboclas do mar são doces e donas de movimentos suaves, atingem um certo grau de delicadeza, mas algumas vezes na hora de desincorporar giram de maneira mais intensa, como se levassem para o fundo do mar aquelas mazelas que ali estavam até sua chegada. “Gira, Caboclo, gira. Gira, vamos girar, e os males que estão na rua aqui não podem entrar” diz um dos pontos de Umbanda destinado a essas entidades, confirmando a importância do movimento da Gira nos rituais da religião.

2.3 Pretos-Velhos, a sabedoria nas Giras das dores do mundo

Os Pretos-Velhos na Umbanda são os portadores do conhecimento. Guias respeitados, carregam consigo a ancestralidade pura da relação da Umbanda com as religiões de matriz africana, o Candomblé. Eles, que na época da escravatura no Brasil, trazidos em condições desumanas nos navios negreiros, exerciam o culto aos Orixás, que nós na Umbanda continuamos cultuando enquanto elementos, forças e energias presentes na natureza.

Trabalham com o uso do fumo e de bebidas, e são excelentes quando indicam receitas com ervas das mais variadas para as mais diversas finalidades. São eles também os benzedores na Umbanda, batizam crianças e são reconhecidos protetores dentro da religião.

De fala simples e carinhosa, recebem os consulentes os chamando de “filhos” e são entidades que abraçam, benzem e ensinam rezas de curas. É comum ver os Pretos e Pretas-Velhas dando consultas bem demoradas. Ensinam desde mandingas para curar mazelas, aconselham e principalmente escutam com muita atenção o que as pessoas têm para lhes dizer.

Dizem que “mandinga, ou feitiço, de Preto-Velho ninguém desmancha”, isso por serem esses espíritos geralmente de antigos escravos trazido para o Brasil, os responsáveis pelas curas e cuidados de seus irmãos ainda em fase encarnada. Utilizam com frequência e facilidade a manipulação de elementos da natureza em seus trabalhos. Segundo Penteado, os Pretos-Velhos são:

Entidades de grande sabedoria e evolução espiritual, com seu jeito humilde, sua fala mansa e semblante cativante, possuem o carinho da maioria dos consulentes em uma gira. Com seus benzimentos e conselhos, ajudam no equilíbrio espiritual dos encarnados e desencarnados. [...] Auxiliam-nos tanto no campo espiritual quanto no campo material, pois nos fazem meditar acerca dos nossos atos e pensamentos, mostram-nos o nosso eu, o nosso mundo interior, fortalecendo-nos e auxiliando em nossa missão na carne (PENTEADO, 2015, p. 66).

Embora entidades da Umbanda e cultuadores dos Orixás, os Pretos e Pretas-Velhas dirigem-se e falam constantemente na figura de Jesus Cristo. Eram eles também os encarregados de rezar e enterrar seus irmãos durante a escravidão no Brasil; quando ainda embarcados nos navios, jogavam os corpos dos seus no mar, o que chamam de “calunga grande”, semelhante a um cemitério nas águas. “Calunga” seria a denominação de cemitérios em terra para essas entidades e “calunga grande”, o lugar dos corpos dos africanos escravizados jogados no mar.

Nos pontos cantados a essas entidades, compreendemos que são espíritos de grande luz, ou elevação espiritual, que trazem a dualidade do acalento e da dor em si. Segue um ponto de Preto-Velho:

Salve, as almas benditas que trabalham no terreiro,
Saravá, tantas almas desse meu mundo inteiro.
Salve o povo de Calunga,
Salve o povo Quimbandeiro.
Saravá, 13 de maio¹⁴,
Hoje é festa no terreiro.

E ainda expressam a dor do povo africano na vinda ao solo brasileiro.

Não chores no cativeiro,
No cativeiro não deve chorar.
No tempo da escravidão,
Muito negro trabalhou.
Não tinha como pensar,
entregava o serviço pro senhor.
Quando chegava tardinha,
O negro pegava o tambor,
Sentado na sua senzala,
Saravá, Pai Ogum! Saravá, Pai Xangô!

Nos terreiros de Umbanda nos dias atuais, e em um Brasil rumo a um retrocesso imensurável, são entidades que sempre nos fazem refletir sobre nosso papel enquanto cidadãos de um mundo tão desigual e tão diferente em oportunidades para todos. Nas palavras de Rubens Saraceni, “espírito de negro incorporado em um corpo de médium branco quebra a espinha dorsal do racismo e da intolerância” (SARACENI, 2011, p. 74).

¹⁴ A referência ao dia 13 de maio é devido a data comemorativa da abolição da escravatura no Brasil.

Os Pretos e Pretas-Velhas geralmente possuem nomes comuns a nós brasileiros, seguidos de um sobrenome que revela o local de onde vieram na África. São alguns nomes: Pai Joaquim de Angola, Vovó Maria Conga, Pai Benedito de Aruanda, Vovó Rita, Pai Francisco do Congo, Rei Congo, Mãe Maria de Guiné, Pai Cipriano, Vovó Maria da Calunga, Pai Antônio de Aruanda, Pai Agostinho, Mãe Florência, Mãe Catarina, entre outros.

Quanto à forma com que se apresentam nos terreiros, Azevedo nos auxilia a descrevê-los:

Chamamos de Pretos-Velhos os tios e tias, pais e mães, avôs e avós, todos com forma de idoso, do senhor de idade, do escravo, sua forma idosa representa a sabedoria, o conhecimento, a fé. A sua característica de escravo remete à simplicidade, a humildade, à benevolência e a crença no poder maior, no divino, que salva o corpo e o espírito (AZEVEDO, 2010, p. 102).

Os Pretos-Velhos, dentro de um terreiro de Umbanda, possuem forte energia perceptível, não apenas em suas falas, mas também nos corpos, como descritos por Azevedo (2010), que trazem as máculas do tempo de escravidão do Brasil, mas que, mesmo assim, promovem sentimentos bons em relação ao próximo. Os Pretos-Velhos representam o exercício do desapego, da bondade e do amor incondicional ao próximo.

Suas Giras exigem bastante dos corpos dos médiuns, uma vez que assumem posturas curvadas, chegando alguns a dobrar bastante a coluna, e andam com certa dificuldade, até para sentar apresentam dificuldade. Essa postura remete às condições insalubres que esse povo vivia nas senzalas, feitas para prejudicar os corpos dos negros dificultando a fuga. Mesmo as ditas senzalas domésticas eram muito baixas, frias e de chão batido, obrigando essas pessoas a passarem seu tempo ou curvados, agachados ou deitados.

Alguns Pretos e Pretas-Velhas chegam no terreiro e começam a girar já assumindo a postura curvada, o que traz ao médium muita dificuldade para trabalhar e ainda dores após algumas sessões. Os Pretos e Pretas-Velhas são os espíritos ancestrais que nem após o desencarne descansam, continuam seus trabalhos, agora no plano espiritual.

2.4 Exu, o povo que Gira na perspectiva do erro

Exu é, na Umbanda, a linha mais controversa de todas, uma vez que representa uma linha de espíritos que trabalham a partir do erro. Exu é a força vital latente nos corpos que sugere liberdades muitas vezes excessivas, como a sexualidade, a força física e a gargalhada larga e solta no ar. Exu traz na sua Gira esses movimentos internos expandidos em ações corpóreo-vocais externas e cheias de significados.

O corpo do Exu nas suas Giras abre espaços, tanto o lado feminino quanto o masculino existente em todos nós, vai nos lugares mais escondidos e nos torna híbridos, homem e mulher em um mesmo corpo mediúnico, formando uma terceira pessoa que é a expressão maior da palavra liberdade dentro de um preceito religioso. É na Gira de Exu que algumas vezes diminuem as luzes dos terreiros, para deixar o corpo responder aos estímulos naturais. Esses fenômenos algumas vezes assustam e espantam aqueles que não estão acostumados com a energia dessas entidades.

Pesquisar o corpo do Exu nas Giras de Umbanda é deparar-se em encruzilhadas onde o riso pode levar ao erro e a brabeza ao acerto. É o povo que trabalha exaltando a “Lei do inferno, porque a de Cristo é toda uma mentira”, como ouvi uma vez de uma entidade relacionada a esse povo.

Exu é povo do bailado sedutor, expresso através das Pombas-Giras, que representam a feminilidade das Exus mulheres, essas que trazem no peito aberto, na risada solta e na sexualidade aflorada o grito daquelas tantas subjugadas pela sociedade: as prostitutas, mulheres de “vida fácil”, donas dos bordéis, damas das noites, senhoras do meretrício.

Quando falo em encruzilhada, faço referência direta aos caminhos abertos que essas entidades propõem, mas também faço alusão aos corpos que, quando incorporados por essas entidades, se abrem em uma imensidão de possibilidades, tanto quanto a esse lugar que sugere a encruzilhada, que é o cruzamento, a possibilidade. Encruzilhada, “lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação” (MARTINS, 1997, p. 28).

Pois é esse corpo Exu que surpreende a cada Gira, a cada incorporação. A energia desprendida por essas entidades nos corpos dos médiuns é algo que

inquieta e faz pensar de onde sai tanta força e vitalidade, inclusive quando em corpos mais frágeis de senhoras e senhores de certa idade mais elevada. Dizem que os Exus são as entidades mais próximas de nós. Segundo Felipe Areda (2008):

E também trazendo Exu para nós mesmas e nós mesmos, aproximar-se dele nos encaminha para uma autocrítica poética – Exu como um forasteiro de dentro (in)constantemente desconfiado da falta de movimento. Exu como imagem múltipla, política, estética e poética de resistência a pensamentos hegemônicos (AREDA, 2008, p. 2).

Exu é a representatividade das energias humanas mais latentes, que podem ir da raiva extrema a paixão sem limites. Comenta-se muito dentro dos terreiros que os Exus homens foram, em grande parte, pessoas influentes e importantes em sociedades do mundo todo e que caíram em desgraça por causa da bebida e de assassinatos por amores impossíveis e traições, em encarnações anteriores. Já as Pombas-Giras eram mulheres que serviam às cortes como cortesãs ou esposas abandonadas pelos maridos. Em ambos os casos, pessoas que deixaram histórias de “erros” que marcaram suas vidas. Por isso, podemos afirmar que os Exus e as Pombas-Giras são entidades que ensinam através dos erros.

Nessa caminhada que venho trilhando ao longo desses anos de mestrado e doutorado, pesquisando e convivendo com umbandistas de diversos fundamentos, me deparei com um vasto material escrito, referências bibliográficas que falam especificamente sobre o povo de Exus e Pombas-Giras. Percebo claramente que esse povo causa interesse especial pelas pessoas, sejam elas umbandistas ou curiosos.

Existe, porém, uma distinção do termo Exu, que representado em diferentes religiões assumem posturas diferentes. Segundo Nei Lopes:

Exu: Orixá da tradição iorubana. Exu ou Elegbara (etimologicamente o “dono da força”) é a síntese do princípio dinâmico que rege o universo e possibilita a existência, sendo, também, a mais polêmica entre as forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jejes-iorubanas na África e na diáspora. [...] Na Umbanda e na quimbanda, por influência do catimbó e de outras formas de culto, o Exu-Elegbara jeje-nagô se transmutou em várias entidades, as quais mais próximas dos conceitos cristãos de demônio (embora os chamados “Exus batizados” dediquem-se ao bem e à caridade), agrupam-se em legiões ou falanges, conhecendo-se entre outras as seguintes: Alebá, Bauru, Calunga, Carangola, Ganga, Gererê, Lalu, Lonã, Macanjira, Marabô, Marê, Nanguê, Pemba, Sete Pombas, Tiriri. A estes, Napoleão Figueiredo (1983) pesquisando especificamente a Umbanda amazônica, acrescenta os seguintes: Mirim, Toquinho, Veludinho da Meia Noite, Manguinho, Giramundo, Pedreira, Corcunda, Ventania, Meia-Noite, Mangueira, Tranca-Ruas, Tranca-Gira, Tira-Toco, Tira-Teima, Limpa-Trilho, Veludo, Porteira, das Matas, Campina, Capa Preta, Pinga-Fogo, Brasa, Come-Fogo, Lodo, Caveira, Sete Encruzilhadas, Sete Ventanias, Sete

Poeiras, Sete Chaves, Sete Capas, Sete Cruzes, Pomba-Gira (forma feminina), do Mar, Maria Padilha, Naguê, Cabeira, Caveira, Zé Pilintra, dos Ventos, Pedra Preta, Pimenta, Malê, Molambo, das Almas, Pagão, Vira Mundo, Tronqueira, dos Cemitérios, Caminaloá, Tatá-Caveira, da Lama, Quebra-Barreira, Julico, Pernetá, Cuera. Os Exus da umbanda e quimbanda são quase sempre representados como homens e mulheres brancos (LOPES, 2011, p. 273-274).

Essa distinção ocorre naturalmente entre os praticantes da Umbanda mais informados, que sabem diferenciar facilmente o Exu Orixá, dono dos caminhos, dos Exus entidades catiças¹⁵, que representam a incorporação dentro dos terreiros através de espíritos antes encarnados, ou seja, que tiveram uma vida pregressa.

Rubens Saraceni acrescenta sobre os Exus “catiços”:

A Umbanda, no seu início, por ter uma forte influência cristã, teve dificuldade em lidar com o já conhecido e temido Exu da tradição oral nagô, que o descrevia com perigoso e de difícil controle porque ele escapava à regra de procedimento dos outros Orixás (SARACENI, 2011, p.65).

Toda entidade de Umbanda é enviada por um Orixá, essa é uma das características que a faz ser de origem, ou influência, africana. Orixás não incorporam na Umbanda, mas refletem através da sua energia vibratória em entidades que as representam em um outro grau de espiritualidade. Nas Nações, no Batuque ou no Candomblé, temos a incorporação – ocupação como chamamos – de Orixás, ou dos Santos como também são chamados, e na Umbanda o que temos é a incorporação de espíritos que são enviados por esses Orixás que têm representação direta na natureza (Exemplo: Xangô nas pedreiras, Oxum nas cachoeiras, Oxóssi nas matas, etc.).

A entidade Exu foi adaptada para a Umbanda através dessa entidade presente nas nações nagô. No princípio, teve muita rejeição por parte daqueles que associavam a presença das entidades do panteão africano às práticas de feitiçaria.

Foi um ato de coragem religiosa, e pagaram um preço altíssimo ao afirmar que também aceitavam a presença e a participação de Exu na Umbanda. [...] a Umbanda prosperou no tempo e ocupou espaço, antes vazio, de uma religião fundamentada no culto aos Orixás, mas que fosse genuinamente brasileira e que tivesse em seu bojo valores religiosos e espirituais também brasileiros (SARACENI, 2013, p. 66).

A caridade, ou a maldade, aprendi nas andanças como umbandista e pesquisador, são decorrentes daquilo que os umbandistas chamam de

¹⁵ Exu catiço é o Exu cultuado na Umbanda, que não é a entidade cultuada nas religiões africanas ou afro-brasileiras. O Exu catiço recebe nomes de entidades que se assemelham às necessidades e o conhecimento do povo brasileiro, como Exu Caveira, Exu Tiriri, Exu das Sete Encruzilhadas, Maria Padilha, Maria Mulambo, Maria Quitéria, Exu do Lodo, Exu Ventania, entre outros já exemplificados antes.

“fundamentos”, ou seja, a forma como o Exu é preparado, a maneira como os Caciques de Umbanda o doutrinam, ensinam a agir frente aos consulentes.

Dizem dos Exus que são aquelas entidades que ocupam os vazios, uma vez que são entidades das ruas, matas, encruzilhadas e tudo aquilo que se refere aos caminhos... Exu é a fase neutra das polarizações e, segundo Saraceni:

Agora, caso nos positivemos, desenvolvendo em nosso íntimo sentimentos classificados como positivos, mesmo estando encarnados, entraremos em sintonia vibratória mental com as faixas vibratórias positivas e, de acordo com nossos sentimentos, passaremos a captar fluxos de ondas vibratórias positivas, estimuladoras e fortalecedoras deles em nosso íntimo.

Já no oposto, o ser desenvolve em seu íntimo sentimentos negativos e entra em sintonia vibratória mental com as faixas vibratórias negativas, passando a receber fluxos de ondas vibratórias negativas, estimuladoras e fortalecedoras deles em seu íntimo (SARACENI, 2013, p. 135-136).

Exu seria, portanto, a força mais próxima de nós, encarnados, representando e externalizando nossas vicissitudes e trazendo à tona o que o ser humano possui de mais ambíguo e interno. Exu representa a verdade em nós que por vezes nem conhecemos.

Os pontos cantados aos Exus podem, em certos casos, assustar e remeter a um submundo, sendo eles representantes daqueles subjugados pela sociedade. Alguns pontos de Exu:

Exu tem chifre,
Exu tem rabo,
A Maria Padilha
É mulher do diabo

Quando ele vem, vem no clarão da lua,
Quando ele vai, vai no clarão do sol,
Dá gargalhadas quá quá quá
Seu Tranca-Ruas vem no clarão da lua

Exu da meia-noite,
Exu da encruzilhada,
Salve o povo de Aruanda,
Sem Exu não se faz nada.

Sete facas de ponta, em cima de uma mesa
Sete velas acesas, lá na encruzilhada
Mas Exu é Rei, mas Exu é Rei,
Mas Exu é Rei lá nas sete encruzilhadas.

Os Exus possuem nomes simbólicos, carregados pelas falanges que representam (às vezes com nome de lugares e outras através de numerais), as mulheres, em sua grande maioria respondem pelo nome de Marias. Alguns nomes de Exus e Pombas-Giras: Exu Tranca-Ruas, Exu das Sete Encruzilhadas, Exu Ventania, Exu Pimenta, Exu Tiriri, Exu Capa Preta, Exu Rei, Exu das Matas, Exu Rei da Calunga, Exu Marabô, Exu Sete Ponteiras, Maria Padilha das Almas, Maria Padilha da Calunga, Maria Padilha do Cabaré, Maria Padilha das Sete Encruzilhadas, Pomba-Gira Cigana, Rosa Caveira, Maria Mulambo da Lomba, Maria Mulambo do Lixo, Maria Mulambo das Almas, Maria Quitéria, Pomba-Gira Sete Saias, Pomba-Gira Menina da Praia entre outros.

Na Umbanda, uma Gira de Exus e Pombas-Giras exige dos médiuns uma disponibilidade maior. São entidades que dançam, riem, cantam e falam alto e de maneira intensa. Se movimentam bastante e não recusam cigarros, charutos e bebidas alcoólicas como cachaça e *champagne*. A Gira de Exu é muito rápida e num breve instante transforma-se em uma dança sedutora que conquista a todos. O corpo do médium transforma-se, apresentando uma força excessiva, os dedos das mãos ficam curvados como se fossem garras.

Porém, o contrário disso também pode acontecer, o Exu e a Pomba-Gira chegam inteiros, em posição mais vertical, girando mais calmamente e não exigindo tanto dos médiuns que os incorporam. Esse último estado é mais comum

aos médiuns mais antigos que vão aos poucos doutrinando – dando forma – a essas entidades.

Também chamados de Povo da Rua, os Exus e Pombas-Giras trazem o desequilíbrio físico dos boêmios e boêmias que perambulam pelas ruas das cidades entorpecidos pelo álcool. Trazem consigo uma corporeidade da vida terrena, encarnada, comum àqueles que não se prendem às convenções sociais. São corpos que podemos encontrar em qualquer esquina, em qualquer rua, seja dançando ou simplesmente parados observando com atenção tudo que acontece ao seu redor.

Exu zomba na Gira, brinca com os corpos, joga-os para lá e para cá como se quisesse dizer que somos capazes, que o nosso corpo é matéria guiada pelos nossos desejos. Há nessas entidades o despertar de vontades que nos fazem querer dançar com o Exu, rir com a Pomba-Gira, cair na dança e no desequilíbrio físico, mental e social, tudo que vai de encontro às normas dos bons costumes, por isso, Exu é uma entidade que trabalha a partir do erro.

2.5 Quando o corpo é casa

Em nossa crença umbandista, são os espíritos que conduzem o corpo e a fala dos médiuns dentro de um terreiro. Busco, nesta seção, descrever a maneira como as entidades da Umbanda conduziram meu corpo durante as Giras nas quais fui submetido enquanto médium de Umbanda.

Na maioria das vezes, meu corpo foi submetido a uma força que me pegava de surpresa nas sessões de Umbanda. Percebi meu corpo involuntariamente ser conduzido à Gira. Segundo a explicação umbandista, isso acontece em momentos inesperados, naqueles em que o médium não está preparado, porém, à disposição das entidades.

Eu, médium em desenvolvimento, abaixo descrevo alguns desses momentos...

Girei muitos anos no terreiro da minha família, mas jamais recebi o que é reconhecido como entidade. Por muito tempo senti receio diante desse compromisso. Na Umbanda, existe toda uma responsabilidade assumida pelo médium quando este decide ser instrumento de incorporação. Só em 2012, quando ingressei no mestrado em Educação na UFPel e tive a sensação de que os papéis

de umbandista e pesquisador poderiam caminhar juntos, que minha tarefa/missão maior poderia ser escrever sobre a Umbanda, é que passei a considerar essa possibilidade.

O Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, que pertence a minha família, foi o primeiro lugar onde tive contato com as Giras de Umbanda. Eu tinha 15 anos. Desde muito cedo fui chamado a participar do ritual: “O senhor passe para cá”, me dizia a primeira entidade que chegava ao terreiro, independente de qual fosse.

A Gira começava, e em seguida eu começava a sentir aquilo que será tratado por mim nesta escrita como sendo “energia espiritual”, uma energia que é algo que não vemos, mas que é capaz de movimentar nossos corpos de maneira involuntária. “Todos temos mediunidade, basta desenvolvê-la ou não”, ouvia dos participantes dos rituais de Umbanda. A Gira, segundo os praticantes desta religião, serve tanto para incorporação quanto para limpeza espiritual.

Em um processo totalmente consciente, sempre acreditei em tudo aquilo que estava acontecendo todo o tempo, em tempo real. Jamais fiquei totalmente inconsciente ou fazendo algo que não soubesse descrever, e, quando em Gira, eu apenas não possuía mais o controle do meu corpo. Esse fenômeno aconteceu em todas as linhas que trabalhavam no terreiro: Caboclos, Pretos-Velhos, Exus e Pombas-Giras, Ciganos e até mesmo na linha de Cosme e Damião, entidades crianças cultuadas nos rituais de Umbanda.

Hoje faço parte do Centro Africano Pai Xapanã, sob a orientação espiritual de mãe Nara de Xapanã, um terreiro onde há, além da Umbanda, trabalhos de Quimbanda e Nação. Essas três religiões se diferem quanto à realização de suas práticas. A Umbanda é o culto às entidades e a prática da caridade; a Quimbanda trata de rituais mais ligados à magia; e a Nação é o culto direto ao Orixá, semelhante ao Candomblé, praticado em outras regiões do Brasil.

Cheguei tímido nessa casa de religião, como é meu comportamento a princípio, quando ainda não conheço bem o lugar. Fui recebido com muito carinho e amizade por todos que participam do terreiro. Sempre me senti à vontade, mesmo quando ainda não fazia parte efetivamente dos trabalhos nos dias de terreira.

Esse terreiro recebe os novos na casa de uma maneira bem peculiar. Além do carinho e clima de aconchego que todos são recebidos, quando ingressamos na

corrente somos convidados a trabalhar no bar, servindo as entidades e auxiliando no que for necessário durante a realização dos rituais. Essa função é atribuída àqueles que são chamados de Cambono, ou Cambone, que é o “auxiliar de pai de santo na Umbanda” (LOPES, 2011, p. 164).

Estando em uma nova casa de religião, continuava tomando meu passe, e não sentia nada de diferente, além da energia presente em qualquer casa de Umbanda, pelo menos as que eu conheci durante minha pesquisa de mestrado¹⁶. Mais de uma vez pensei “talvez minha função na Umbanda seja mesmo vivê-la e escrever sobre ela, levar esses conhecimentos e práticas onde ainda não conseguem chegar, ou, quem sabe, suscitar a discussão dentro da academia e também junto aos umbandistas”. Mas, algo se modificou.

Na casa do Pai Xapanã, a cada dia que passa, aumenta minha responsabilidade e comprometimento com a religião. O acolhimento, o aprendizado e a segurança que sinto fazem com que, através das práticas religiosas, eu assumo compromissos que penso que me acompanharão por toda a vida. Se for verdade que o Santo escolhe a casa onde ele quer ficar, penso que o meu já fez a sua escolha definitiva. Sou grato a cada dia e vou para os rituais com alegria e satisfação.

Minha primeira Gira efetiva na nova casa foi em uma festa de Exus. Eu estava parado na corrente, observando o ritual e auxiliando naquilo que era preciso, quando chega um Exu perto de mim – o Exu Caveira dos Ventos –, e pede que eu descruze os braços. Segundo ele, “isso corta todo tipo de energia que as entidades emanam para nós, principalmente os médiuns em desenvolvimento”. Obedeci e continuei a cantar, servir e participar do ritual como de costume.

Em determinado momento, parece que perdi o controle sobre mim, era como se estivesse por uma rápida fração de segundos, sido tomado por alguma força, que eu já conhecia, mas que estava mais forte que antes. Meu corpo girava rápido e estava possuído por uma energia impossível de controlar. Nesse momento, ouvia outro Exu da casa, o Exu da Meia-Noite, dizer repetidamente “Firma, firma, firma”. Era a firmeza enquanto certeza da disponibilidade do meu corpo à novidade, que

¹⁶ Neste trabalho, discuti as formas de produção de conhecimento dentro dos terreiros de Umbanda, como se faz um Caciقة de Umbanda. Esse texto está disponível na plataforma da CAPES intitulada “Caciques de Umbanda em Pelotas: narrativas, histórias e outras pedagogias” (BARBOSA JÚNIOR, 2015).

toda Gira de Umbanda propicia. Em nossos rituais, firmar é o ato de deixar o corpo totalmente à mercê da entidade, para que ela possa agir de maneira a doutrinar o médium para uma posterior incorporação. A sensação que eu tinha era de que estava girando há horas e que alguém falava comigo coisas que eu não conseguia compreender.

Depois de algum tempo, cessou a Gira, a energia espiritual parece ter diminuído e assim pude parar, ao passo que o Exu da Meia-Noite me disse “Sentiu a força dele, meu nego? Acho que não preciso lhe dizer nada”. O Exu Caveira dos Ventos novamente se aproximou e disse que tinha visto um Exu querendo se aproximar, mas que meus braços cruzados dificultavam a transferência de energia entre ele e eu. Desta forma, comecei cada vez mais a girar. Depois de terminada a festa, me aproximei de Mãe Nara de Xapanã e perguntei a ela o que tinha realmente acontecido. Ela simplesmente me disse “Meu filho: quem tem, tem”.

Em conversas posteriores ao acontecido, ela me disse que certamente sou um médium de incorporação, e que é só aguardar o tempo para que as entidades firmem e possam se comunicar.

Nunca escrevi sobre essas manifestações de entidades de Umbanda no meu corpo. Não costumo falar sobre isso. Acredito que incorporar não seja tão simples assim. Muitas vezes, sinto a presença da espiritualidade na minha vida, mas não tenho ainda segurança suficiente para afirmar.

Como provar que essas coisas acontecem? Como escrever sobre tudo isso, transferindo para o papel aquilo que sentimos no corpo? Como lidar com a experiência do sentir fisicamente?

Hoje sigo firme no propósito de me desenvolver na Umbanda e trazer para o campo da Educação elementos que possam contribuir com o conhecimento daqueles que têm como ideal de vida escrever, aliando suas práticas cotidianas diárias a assuntos que movem suas vidas.

3 Primeira Gira

3.1 A Escrita do corpo

*Vou fechar a nossa gira com a chave de Pai Pedro. Salve o povo de Aruanda, nosso chefe Ogum Guerreiro. Ogum Guerreiro, ele é chefe, ele é o Rei do terreiro. Saravá, Ogum Guerreiro. Saravá, saravá, Ogum Guerreiro.*¹⁷

Para que fosse possível a realização desta pesquisa, compreendi que a única via possível era a do corpo. Para tal, utilizei como inspiração a “participação observante” proposta pelo sociólogo Loïc Wacquant (2002), que, inserido nos ringues de boxe de um gueto norte-americano, se propôs a aprender o ofício do esporte para melhor poder descrevê-lo, tornando-se um pugilista.

Outra grande inspiração é o que a escritora brasileira Conceição Evaristo (2017) vai chamar de “escrevivência”, que é uma forma de escrever levando em conta tudo aquilo que a cerca, as várias vozes que a auxiliam na escrita de seus romances e poesias. Também nesta tese que me propus a escrever, minhas experiências como umbandista aliadas às leituras que realizei durante esses quatro anos de doutoramento e aquelas que já havia feito durante minha vida servem de combustível e inspiração.

Conceição Evaristo, assim como eu, veio de uma família que não tinha a leitura como hábito. Nunca tivemos, meus irmãos e eu, a experiência de leitura em casa. Meus pais possuem apenas o ensino fundamental. Entretanto, nunca nos faltou o contato com a contação de boas histórias, minha família é uma família de contadores, muito disso em razão da história familiar com a própria Umbanda. Havia

¹⁷ Letra de um ponto de Umbanda.

sempre quem falasse de casos de algumas incorporações passadas, de alguma entidade de algum médium da família e até da ocorrência de algumas curas milagrosas, como várias vezes me contou minha avó paterna, grande figura em tudo aquilo que me faz me apaixonar cada dia mais por essa religião. Como Conceição Evaristo, acredito fazer nesse texto de tese, uma mistura realidade, ficção e a (re)contação de algumas histórias que perpassam minha vida e permanecem vivas em meu corpo.

Parti da via da experiência para coletar dados, analisar e escrever essa tese de doutorado. Essa tese tem na experiência viva, praticada nos terreiros de Umbanda quando tantas vezes meu corpo foi colocado em Gira, e ainda um trabalho de observação intenso, apurado e reflexivo sobre essas Giras. É uma escrita polifônica no sentido bakhtiniano (1997), composta por diversas vozes em uma só narrativa.

É uma tese que também se apropria de alguns aportes etnográficos como propõe Geertz (2015), uma vez que se dispõe a descrever um fenômeno aliado à realização de um trabalho intelectual para desvelá-lo sob o paradigma da pesquisa. Mas prefiro dizer, neste momento, que se trata de uma escrita do corpo, onde o método de análise é a própria inserção efetiva dentro do fenômeno descrito, as Giras de Umbanda.

Walter Benjamin (2012) explicita bem o que me impeliu a utilizar essa forma de pesquisar, quando se refere em seu texto sobre a pobreza da experiência:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que, no leito de morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio de tesouro. Com a chegada do outono, porém, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro (BENJAMIN, 2012, p. 223).

Com esse fragmento, o autor me incitou a uma busca cheia de realizações que me permitiram analisar o fenômeno das Giras de Umbanda, que, para mim, eram como esse pote de ouro, inalcançável, mas que em razão dessa busca me trouxe experiências e reflexões muito ricas enquanto pesquisador, mesmo tendo que tratar como desconhecido algo que para mim era tão comum e cotidiano.

3.2 Observação participante ou participação observante?

Tornar-se boxeador, preparar-se para um combate é como ingressar em uma Religião: Sacrifício!
(WACQUANT, 2002, p. 271)

Loïc Wacquant (2002), sociólogo francês, em seu livro “Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe”, com primeira publicação no ano de 2000, traz uma forma diferente de se inserir no local de pesquisa. Ele realizou um trabalho que inicialmente caracterizava-se como etnográfico, em um gueto norte-americano, quando compreendeu que era necessária a sua inserção nos ringues de boxe, utilizados por aquelas pessoas, para poder compreender melhor como se davam as relações naquele lugar. Digo etnográfico, uma vez que ele assim também o caracteriza, e posto que, tanto para o autor quanto para mim, em nossas pesquisas fazemos o movimento etnográfico que:

Serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido das ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante (CLIFFORD, 2014, p. 31).

Ou seja, a forma de observar o fenômeno para posteriormente descrevê-lo faz com que iniciemos um movimento de auto-observação e relação com o objeto estudado. Mas Wacquant (2002) vai além, ele inverte a lógica da observação participante para uma de “participação observante”, onde destaca a experiência como fator primordial para uma melhor observação e descrição do fenômeno. O olhar de dentro.

James Clifford (2014) auxiliou na metodologia desta tese, pois, segundo ele, “a experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção” (CLIFFORD, 2014, p. 35).

Quando se propôs a pesquisar os moradores de um gueto negro na cidade de Chicago, Wacquant (2002) é apresentado a um *Gym*, uma academia de boxe, onde, através da aprendizagem concreta da luta pela participação ativa e experiência junto a outros boxeadores, escreveu um livro contando como foi esse processo que

chama de “participação observante”. Começa, então, o que vai chamar de “experiência pessoal de iniciação a um ofício do corpo” (WACQUANT, 2002, p. 11).

A investigação da experiência do corpo é uma das formas de produzir ciência. A ideia da experiência física de Loïc Wacquant, quando expressa que “a necessidade de uma sociologia não somente do corpo, no sentido de objeto (o inglês fala *of the body*), mas também a partir do próprio corpo como instrumento de investigação e vetor de conhecimento (*from the body*)” (WACQUANT, 2002, p. 12), é chave para pesquisas como essas que realizei, onde a palavra não dá conta de descrever os fenômenos do corpo, embora busque e chegue algumas vezes bem perto disso.

Quanto à caracterização do seu método e a inversão do termo “observação participante” para “participação observante”, discorre:

A outra virtude de uma abordagem com base na observação participante (que, no caso presente é mais uma “participação observante”) em uma banal academia de treinamento é que os materiais assim produzidos não padecem do “paralogismo (falsidade involuntária) ecológico” que afeta a maior parte dos estudos e relatos disponíveis sobre a nobre arte (WACQUANT, 2002, p. 23).

E acrescenta sobre as vantagens da metodologia utilizada e registrada em seu livro:

Este livro gostaria de sugerir provisoriamente como o pugilismo “faz sentido” quando se toma o cuidado de dele nos aproximarmos o suficiente para apanhá-lo com seu corpo, em situação quase experimental. [...] Em resumo, ele gostaria de mostrar e de demonstrar num mesmo movimento, a lógica social e sensual que informa o boxe como ofício do corpo no gueto norte-americano (WACQUANT, 2002, p. 23).

Desmistificar o corpo e trazê-lo como eixo da pesquisa acadêmica no sentido de experienciar as sensações e transmiti-las através da escrita acadêmica, também se mostrou um desafio neste trabalho.

Esse movimento de pesquisa, quanto à metodologia utilizada, explicita que a experiência viva e cotidiana (Wacquant permaneceu por três anos seguidos lutando e convivendo diariamente com os pugilistas e seus treinadores) pode ser grande aliada em pesquisas que envolvem o corpo.

De acordo com Wacquant (2002):

A experiência no ringue multiplica a capacidade de percepção e concentração. [...] o *sparing*¹⁸ é uma educação dos sentidos e, sobretudo,

¹⁸ *Sparring* é um termo utilizado para designar os treinos, as práticas do boxe. (Ver WACQUANT, Loïc. *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*).

das faculdades visuais; o estado de urgência permanente que o define suscita uma reorganização progressiva dos hábitos e das capacidades perceptivas (WACQUANT, 2002, p. 107).

Nessa perspectiva, aquilo que os olhos e a percepção podem captar se amplia quando se vive o fenômeno além de analisá-lo, enriquecendo assim as possibilidades na hora de descrevê-lo. A experiência é a fonte de compreensão do fenômeno.

Quando falo em ciência que envolve a experiência do corpo, estou me referindo a uma maneira de adquirir e produzir conhecimento a partir dele. Wacquant (2002) fala em uma pedagogia aprendida pelo corpo nos ringues de boxe e sua finalidade:

Mas a pedagogia pugilística não visa somente a transmissão de uma técnica: ela tem também por função constituir uma maneira prática as expectativas objetivamente racionais que irão facilitar a ascensão do aprendiz de boxe na hierarquia do *gym* (WACQUANT, 2002, p. 131).

Essa ascensão a que o autor se refere não é aquela em que o boxeador atinge um *status* perante os demais, mas, sim, se torna detentor de conhecimentos que o definem cada vez mais como um verdadeiro lutador de boxe.

Ainda sobre a metodologia utilizada e sua colaboração para a produção do conhecimento:

O saber pugilístico é transmitido assim, por mimetismo e contramimetismo, olhando como os outros fazem, observando seus gestos, espiando suas respostas às instruções de DeeDee¹⁹, copiando sua rotina, imitando-os mais ou menos conscientemente, isto é, sem a intervenção explícita do treinador (WACQUANT, 2002, p. 137).

Aproximando as práticas do boxe às minhas enquanto umbandista, percebi que em ambas o corpo possui papel indispensável, pois é nele que ocorre a manifestação do fenômeno, que não se trata apenas de algo mental, psicológico ou reflexivo, mas de um doar-se fisicamente para que ele aconteça. Em ambos os casos, há uma forma de ciência que pode ser investigada com dedicação, prazer, dor e suor. Segundo Wacquant (2002):

O conhecimento que os pugilistas têm do funcionamento de seu corpo, a percepção prática de que há limites que não devem ser ultrapassados, os trunfos e os pontos fracos de sua anatomia (uma base baixa e uma grande velocidade de braço, um pescoço muito fino ou mãos frágeis), o comportamento e a tática que adotam no ringue, seu programa de preparação, as regras da vida que seguem, tudo isso vem, de fato, não da observação sistemática e do cálculo refletido da linha ótima a ser seguida,

¹⁹ DeeDee foi o treinador de Loïc Wacquant.

mas de uma espécie de “ciência concreta” de seu próprio corpo, de suas potencialidades e de suas insuficiências, retiradas do treinamento cotidiano (WACQUANT, 2002, p. 148).

É a ciência sendo produzida através da doação física. A ciência que vai além do simples relato a partir da observação. É uma ciência que exige sacrifício e doação, que não são fáceis quando se fala de práticas corporais diárias ou frequentemente exercidas. Essa é a semelhança entre as pesquisas e os escritos de Wacquant (2002) e as pesquisas que realizei, e continuarei realizando nos terreiros de Umbanda. É preciso compreender esses corpos que lutam tanto quanto esses corpos que giram.

Isso posto, destaco que meu trabalho se diferencia de Wacquant (2002) uma vez que ele abandona os ringues de boxe após realizar sua pesquisa. Eu continuo, e continuarei participando, refletindo e escrevendo sobre as Giras de Umbanda ainda após a realização desta pesquisa. Girando todas as vezes que assim me for permitido seja na casa onde hoje faço parte, seja nos lugares que me convidarem para ir.

3.3 A Escrevivência enquanto método

*Por isso prossigo.
Persigo acalentando
Nessa escrevivência
(Conceição Evaristo)*

Escrever misturando a literatura técnica específica para compor uma tese a vivências cotidianas que vêm se fixando em meu corpo desde o momento em que nasci, esse foi um acréscimo à metodologia dessa tese, desde o momento em que li o primeiro livro de Conceição Evaristo (2017; 2017a). Foi nesse momento que descobri a forma como eu me construí enquanto pesquisador, e era esse o caminho de escrita que eu queria seguir, ainda que não o soubesse, ouvindo aquelas vozes que compõem, junto com os autores teóricos, essa tese.

A escritora mineira utiliza o termo “escrevivência” para falar sobre a forma como produz seus escritos, sobre a mistura de vivências reais, transformadas e inventadas; influenciada pelos vivos e também pelos seus ancestrais, da mesma forma como eu nesse processo que vivi escrevendo essa tese. Segundo Maringolo:

Escrevivência significa escrever sobre a vida, abarcando a experiência múltipla e diversa dos afrodescendentes; significa também utilizar retalhos de memórias para a construção das narrativas. Apoiada em sua vida, Conceição Evaristo confunde, inventa, cria e recria o material narrativo para a construção das narrativas (MARINGOLO, 2014, p.10).

No romance Ponciá Vicêncio (2017), a escritora nos dá dicas de que a trajetória da personagem Ponciá se mistura com sua própria trajetória de vida, e que, às vezes, é possível fazer confusão entre ela e a personagem.

Em um trecho do livro, ela destaca: “Não vou dizer mais nada, apenas afirmo que a história que ofereço a vocês não é a minha história, e sim a de Ponciá, mas, quando me chamam por ela, quando trocam meu nome pelo dela, orgulhosamente respondo: presente!” (EVARISTO, 2017, p. 9), e é dessa forma que escrevi essa tese, escrevendo e vivendo, ou escrevivendo diariamente sobre a Umbanda que é parte da minha vida.

Esses movimentos e saberes me acompanham e os expresso no meu cotidiano, seja escrevendo peças de teatro que envolvam o tema, seja na construção de personagens de teatro, e ainda na sala de aula, quando em oportunidades de grandes riquezas consigo compartilhar e discutir esses saberes com meus alunos.

É um exercício de experienciar também a polifonia, conceito bakhtiniano (1997), quando me proponho a escrever com esse tantos Outros que compõem essa tese. Saliento que Caboclos, Pretos-Velhos, Exus e Pombas-Gira fizeram parte desse movimento de escrevivência. Muito do que está aqui foi assimilado por mim e lembrado nas muitas horas em que me peguei escrevendo sobre a Umbanda, da mesma forma como Evaristo (2017; 2017a) escreve com sua mãe, sua filha, seu pai, seu avô, com Clarisse Lispector, Abdias do Nascimento e tantos outros. Essas entidades são também narradores nesse texto polifônico, seja inspirando ou dando fôlego nas horas de maiores dificuldades.

Evaristo (2017) faz um percurso interno ao dizer que “às vezes, não poucas, o choro da personagem se confundia com o meu, no ato da escrita” (EVARISTO, 2017, p. 7), da mesma maneira como eu diversas vezes me peguei cantando pontos de Umbanda, falando alto palavras que ouvia no terreiro, produzindo uma escrita quase automática como a que abre essa tese, dedicada a Xangô, o Orixá que toma conta de mim e que já me disse tanta coisa. Escrevi essa tese com o corpo,

(re)lembrando sensações que vivi dentro dos terreiros de Umbanda, me permitindo experimentar cada sensação para depois escrever sobre elas.

3.4 A busca por um caminho de escrita de pesquisa em Educação

*A etnografia é a interpretação das culturas
(CLIFFORD, 2014, p. 37)*

Para escrever sobre esses fenômenos contidos no corpo dos médiuns, e também no meu próprio corpo, trilhei um caminho que foi aliar a cultura de um povo expresso através de um fenômeno religioso em uma escrita que pudesse transitar entre os espaços da academia e também daqueles interessados na religião de Umbanda. Uma escrita sem dificuldades de entendimento para aqueles que não tiveram a oportunidade de entrar em contato com a universidade. Uma escrita simples e sincera como acredito ser a Umbanda.

Desta forma, busquei meus locais de escrita de tese levando em conta alguns fatores:

[...] vale a pena considerar seriamente o seu pressuposto principal: o de que a experiência do pesquisador pode servir como uma fonte unificadora de autoridade no campo.

A autoridade experiencial está baseada numa “sensibilidade” para o contexto estrangeiro, uma espécie de conhecimento tácito acumulado, e um sentido agudo em relação ao estilo de um povo ou de um lugar (CLIFFORD, 2014, p. 32).

Autorizei-me a escrever de dentro do local pesquisado, escrevi com a experiência e o instinto, buscando nas referências estudadas aportes que sustentem a ciência produzida através da cultura que está inserida no corpo dentro de um programa de pós-graduação em Educação.

Para tanto, busquei auxílio também na Antropologia:

Uma teoria completa da produção e da interpretação do texto etnográfico está ainda por ser escrita. Mas, em todo o caso, não deve mais ser possível falar de dados como algo encontrado ou descoberto, como se fosse um bilhete numa garrafa. [...] A palavra tende a preservar uma posição autoral privilegiada, tal como o faz a palavra “interpretação”. Muito em uma etnografia tem a ver com descrição e interpretação, mas nem tudo [...] (CLIFFORD, 2014, p. 225).

Em um terreiro de Umbanda, podemos assumir vários lugares para poder escrever sobre os fenômenos, mas, com relação às Giras, precisamos experienciá-las para melhor escrever sobre elas.

Busquei, nesse movimento de escrita, uma forma que contemple não apenas o leitor acostumado com os termos acadêmicos, mas também aqueles umbandistas que, por ventura, possam sentir curiosidade por ela. Transmitir as sensações e narrativas do corpo para o papel torna-se uma experiência surreal, uma questão que o GIPNALS vem investigando. Segundo Bussoletti e Vargas (2015):

Apesar de muitos estudos na área da educação se legitimarem em estruturas e predefinições que dialogam estreitamente com os princípios metodológicos das ciências duras, existem abordagens de pesquisa que não necessitam se enquadrar nesses aspectos por uma própria especificidade da área, ou devido ao conteúdo do seu mote de investigação (BUSSOLETTI; VARGAS, 2015, p. 131).

A escrita das Giras de Umbanda necessita esse olhar e esclarecimento. Não cabe aqui uma forma simples e comum de descrever esse movimento, levando em conta que, como dizem os autores, em alguns momentos o campo da Educação configura-se como um lugar das “ciências duras”.

Era preciso, no caso desta tese, quebrar paradigmas de escritas pré-estabelecidos:

Com as especificidades estéticas e conceituais do surrealismo, as possibilidades de adaptações de alguns desses princípios oferecem perspectivas outras para enfrentarmos uma realidade de delineamento de pesquisa que se desprenda dos laços estabelecidos pelas ciências e metodologias tradicionais, possibilitando a criação de uma abordagem que se proponha a reflexões a partir de outros pontos de vista, legítimos em si (BUSSOLETTI; VARGAS, 2015, p. 133).

Em resumo, a metodologia utilizada nesta tese teve como proposta aproximar a escrita acadêmica de outro lugar que é o lugar da experiência viva – seja nos ringues de boxe através de um sociólogo, seja na convivência familiar e humana de uma senhora carregada de sensações íntimas que interferem diretamente na sua forma de escrever, seja em um professor de Arte que busca através da academia aproximar outro mundo que está ainda distante daquilo que muitos pesquisadores das ciências consideradas “duras” desacreditam enquanto pesquisa científica. O estudo do ser humano e de suas práticas de vida sempre será ciência, sempre irá contribuir para o crescimento do ser humano em direção de um mundo com menos segregações, preconceitos e formas distorcidas de ver esses outros.

4 Segunda Gira

4.1 Pesquisas de Umbanda(s)

Você sabe quem sou eu? Você sabe quem sou eu? Eu giro à meia-noite, eu giro ao meio-dia, eu giro a qualquer hora. Você sabe quem sou, você sabe quem sou eu? Eu sou o Exu mulher. Eu sou a Maria Padilha, mulher das almas e do cabaré, eu saio na noite escura. O meu feitiço está debaixo do garfo, está debaixo do meu pé. Me chamam de leviana, e até mesmo mulher de cabaré. A língua desse povo não tem osso, deixa esse povo falar.²⁰

Meus movimentos de escrita sobre a Umbanda passam por uma etapa que penso ser importante para o desenvolvimento de produção de conhecimentos acadêmicos sobre o tema. Venho buscando, desde 2012, junto aos meus pares, produções acadêmicas que dissertem sobre o assunto em diversas áreas do conhecimento, e em específico a área da Educação. Os principais locais de pesquisa são os bancos de dados da CAPES e Scielo, e as palavras-chave utilizadas são: Educação e Umbanda.

Destaco esse trabalho, que chamamos “estado da arte”, de extrema importância para reafirmar o estudo das religiões, nesse caso, da Umbanda, para a produção de saberes. Toda atividade que se destine a estudar as práticas do comportamento humano necessita espaço dentro da academia, e ainda mais em programas de pós-graduação. Somente nos compreendendo melhor poderemos caminhar rumo a uma sociedade mais equacionada de maneira minimamente igualitária.

²⁰ Letra de um ponto de Umbanda.

Esse texto serve para mostrar algumas pesquisas que foram norteadores e fundamentais para a escrita desta tese, uma vez que, além de me inspirar, deu suporte técnico e emocional para seguir com firmeza esse trabalho.

Em consulta feita no início de 2015, ano que ingressei no doutorado em Educação, encontrei seis dissertações de mestrado, e três teses de doutorado, sendo utilizadas como palavras chave: Educação e Umbanda.

A primeira dissertação analisada é a de Adelman Soares Asevedo, apresentada da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, em 2012. Seu trabalho intitula-se: “Mediunidade e experiência religiosa: trânsito entre religião e saúde mental”. Com uma proposta de pesquisa sobre a mediunidade, o autor relaciona fenômenos religiosos e mediunidade, com saúde mental. Para obter as respostas para sua pergunta, o pesquisador usou a revisão bibliográfica. Inicia seus estudos trazendo uma clara definição de mediunidade, associada a questões sociais, buscando ajuda nos campos da Antropologia, Ciências Sociais, História, Psicologia e Psiquiatria. Quanto ao conceito de mediunidade o autor afirma:

Chegou-se à conclusão de que mediunidade é experiência religiosa em que pese por muitas vezes se expressar como fenômeno psicopatológico e quando bem educada, ouvida e compreendida traz ganhos para a saúde mental do sujeito que se torna útil para a sociedade (ASEVEDO, 2012, p. 9).

Para realizar a discussão dentro do seu campo teórico, utiliza como principais autores Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Aldo Natale Terrin, Roberto Assagioli, José Severino Croato, Paulo Dalgalarro, Stanilav Grof, Allan Kardec, Antônio F. Pierucci, Pierre Bourdieu e Renato Ortiz. Pesquisando sobre o assunto através deste e outros autores, percebe que o espiritismo existe desde os povos primitivos.

Para finalizar a análise desse trabalho, percebo que, em relação à Umbanda, o autor estabelece uma clara relação às influências africanas e atribui sua criação aos negros escravizados no Brasil, reconhecendo a oralidade como principal forma de transmissão de conhecimentos dentro da tradição. Além da Umbanda, o autor analisa o Kardecismo e, antes de concluir, aproxima as questões religiosas de conceitos psiquiátricos e psicológicos.

A segunda dissertação analisada é de Marcelo Alonso Moraes, defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), no Programa de Pós-

Graduação do departamento de Geografia no ano de 2009. Seu trabalho intitula-se: “Umbanda, territorialidade e meio ambiente: representações socioespaciais e sustentabilidades”. Propõe uma análise da Umbanda sob uma perspectiva de sustentabilidade ambiental, em uma ótica de políticas públicas eficazes através da valorização dos grupos étnicos-religiosos localizados nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro.

O autor discute a partir da obra “As Brumas de Avalon”, de Marion Bradley (2001), ideias antagônicas como o novo e o antigo, tendo como cenário a região metropolitana do Rio de Janeiro, e através de uma de suas referências: “Assim o espaço territorializado pode ser ‘político e pleno de relações de poder/saber que se expressam em discursos de dominação e resistência’ (RUA, 2007, p. 161-162)”. Para suscitar a discussão, traz como principais autores: Marcelo José Lopes de Souza, W. W. Rostow, Guimarães, Acserald e Leroy e Rua. Como metodologia, cria dois espaços para a observação do contato com a natureza dos grupos religiosos, um no município de Magé-RJ, e outro no município de Duque de Caxias-RJ.

No primeiro capítulo da dissertação, faz uma análise do mundo atual relacionando o conceito de liquidez, de Baumann e Giddens, a esses “fenômenos” com a geração de dúvidas, novas oportunidades de pensamento e, como diz o autor, a possibilidade de novos riscos. A Umbanda seria, para o autor, uma característica da pós-modernidade.

Em seguida, Moraes faz um apanhado sobre a Umbanda e suas influências indígenas e africanas, tendo como marco inicial a incorporação de Zélio Fernandino de Moraes, médium que incorpora pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, no ano de 1908. Destaca em seu texto as dificuldades que a Umbanda encontrou para se firmar como uma religião que, de certa maneira, abraça tantas outras. Observa que a Umbanda, nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, passa por uma fase, já há algum tempo, de cristianização de suas práticas, sendo envolta em uma onda de preconceitos por parte das demais religiões que se fazem presentes no local, atribuindo à Umbanda um caráter demoníaco. Informa ainda que nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro existem muitos Centros de Umbanda e que por estes serem ligados aos fatores da natureza (Xangô às pedreiras; Oxóssi às matas; Iemanjá aos rios), suscitam a discussão do tema junto aos seus adeptos. Descreve, no decorrer do texto, as características de cada um

dos orixás da Umbanda, que, segundo ele, são: Oxalá, Iemanjá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Iansã, Oxum, Ibeji, Omolu/Obaluaê, Oxumarê e Nanã Buruquê.

O autor utiliza o discurso de Lefebvre para analisar a Umbanda em relação às construções socioespaciais, sendo primeiramente ligada a aspectos mentais e psicológicos; segundo, como produto da sociedade; em um terceiro momento, como reprodutora das situações de poder; e, por fim, como sistema de atividades diversas: artísticas, cotidianas, elaboradas por arquitetos e urbanistas, que envolvem espaços étnicos e religiosos.

Quanto às observações empíricas, o pesquisador diz que:

Na zona norte da cidade do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense, onde os grupos religiosos de práticas de matrizes africanas, como os umbandistas, são segregados diante de um espaço produzido, durante décadas, a partir de uma ideologia católica, ainda hegemônica (MORAES, 2012, p. 80).

Mostrando que, ainda nos dias de hoje, a hegemonia católica continua oprimindo os praticantes de outras religiões, no caso a Umbanda, que diferem das suas práticas e dogmas.

Um fator importante que Moraes relata é que, sendo participantes do espaço, os umbandistas são também “(re)criados” por este espaço, mudando seus hábitos, maneiras e costumes de viver. Diz que as relações sociais são construídas dentro de algum espaço, e que na Umbanda, ao estar dentro dos centros/terreiros, o sujeito forma sua identidade e a identidade do coletivo. O espaço representa lugar de relações de poder/saber, opressões e resistência.

Espaços configuram signos e valores em uma perspectiva patrimonial material e imaterial, que transformam e são transformados pelos seus praticantes. Os centros de Umbanda são territórios-santuários (MORAES, 2009) que servem como espaço de comunhão, um elo entre espaço, política e cultura.

Segundo a dissertação analisada, as práticas umbandistas tornam-se fatores de potencialização ecológica e sustentável, uma vez que esta religião cultua os Orixás, que são entidades ligadas aos fenômenos da natureza. Em contrapartida, traz à tona a questão das oferendas que “poluem” os locais. Como forma de resolver este problema, atribui ao poder público a responsabilidade de resolver essa questão. Uma medida tomada na região metropolitana do Rio de Janeiro para resolver esse impasse foi a criação de parques destinados às práticas umbandistas, um em Raiz

da Serra, município fluminense de Magé, e outro no distrito de Taquara, região fluminense de Duque de Caxias.

Finaliza o texto com a afirmação de que a Umbanda pode ser pensada como prática de consciência e preservação ecológica, desde que para isso sejam efetuadas leis que instiguem a colaboração dos umbandistas. Pensar o espaço que os centros de Umbanda ocupam é uma maneira de enriquecimento e resistência da identidade, e também do imaginário de uma população.

O terceiro trabalho que apresentarei é de Marcelo Siqueira de Jesus, defendido na Universidade Federal Fluminense, no programa de Pós-Graduação em Educação no ano de 2009. Seu trabalho intitula-se: “Estudantes negros e práticas escolares de matriz africana”.

O trabalho do autor, destinado à área da Educação, tem como foco analisar a história de vida de seis jovens negros, estudantes do ensino médio do turno da noite e moradores da cidade de Belford Roxo, no Rio de Janeiro. O objetivo da pesquisa é identificar, através desses jovens, como se dá a representação da cultura brasileira de matriz africana. Os jovens escolhidos para a pesquisa tinham de 16 a 25 anos e eram três mulheres e três homens.

Inicia o texto ressaltando que a cidade onde acontece a pesquisa possui inúmeros centros de Umbanda e Candomblé, o que colabora para a fixação de uma identidade cultural de matriz africana.

O autor define as questões relacionadas ao racismo e suas características dentro de um paradigma cultural de matriz afro. Trabalha em uma perspectiva de observar a temática tanto com relação a questões individuais como coletivas, propondo não analisar o sujeito apenas partindo de sua coletividade, mas também, daquilo que lhe é particular, individual. Para isso, faz um excelente apanhado histórico da existência da raça cultural, onde constata a raça negra como figura central de um do fenômeno de inferiorização.

Salienta o autor que os museus, institutos e revistas científicas auxiliam muito na construção e identificação da identidade e história dos sujeitos envolvidos na pesquisa.

Como metodologia de análise dos dados das entrevistas, o autor utilizou a colaboração de autores como Frantz Fanon, Jurandir Freire e Neusa Santos Souza. Divide os subtemas em tópicos para assim melhor analisá-los. Os tópicos são:

relacionamentos com os avós e com os pais; percepção de si; percepção do ser negro; representação do racismo e do preconceito e representação da capoeira e do maculelê; o jongo, o samba e o pagode; representação do *funk* e do *hip hop*; e sobre Candomblé e Umbanda. Nesse sentido, procurou o autor da dissertação observar as contribuições culturais que tiveram os entrevistados em relação às questões que envolvem sua relação com as matrizes africanas.

Em relação às práticas religiosas de matriz africana, os jovens entrevistados associam aspectos ligados à luta, dança e música ao seu conhecimento sobre religião. Os entrevistados dizem-se cinco evangélicos, um católico e dois que afirmaram frequentar centros de Umbanda.

Nos depoimentos, os jovens caracterizam essas religiões com um aspecto negativo, dizendo um dos entrevistados que “a umbanda tem o lado de magia, tenho uma visão de que isso não me agrada, porém respeito o que cada um quer para si” (DANIEL, *apud* SIQUEIRA DE JESUS, 2009, p. 135); já uma entrevistada expõe seu pensamento de que “acho que no ritual do candomblé tem barbaridade quando se usa sangue, resto e parte de corpo de animais. Eles matam os animais que são da natureza e isso faz com que eles estejam pecando contra o lá de cima” (VIVIANE, *apud* SIQUEIRA DE JESUS, 2009, p. 135); e ainda outro relata que:

Eu não gosto do Candomblé. Pra mim é negativo. Não gosto porque as pessoas matam animais e cultuam imagens, dão comida para aquela imagem e tiram comida do prato deles pra botar para a imagem. Tem espíritos que estão nos rituais. Isso é muito negativo para mim (PEDRO, *apud* SIQUEIRA DE JESUS, 2009, p. 136).

Continuando a análise da dissertação, cinco entrevistados disseram que os rituais do Candomblé são negativos e prejudicam as pessoas, segundo constatou Siqueira de Jesus. Porém, outros três, reconhecem os toques dos atabaques como sendo semelhante aos usados na capoeira.

A influência de outras religiões fica clara quando o autor da dissertação nos diz que “outra situação que colabora para a negatividade dada ao candomblé se dá pelas sessões de louvor a imagens, a deuses e entidades que são bastante criticadas pela igreja evangélica”.

Salienta o autor o reconhecimento do Candomblé e da Umbanda como fenômenos da cultura de matriz africana no Brasil, mesmo não concordando, algumas vezes, com a prática desses rituais. Popular na localidade, a festa de São Cosme e Damião é reconhecida por todos os entrevistados, que inclusive relatam

que, quando crianças, participavam da entrega de doces, que é prática comum na data. É preocupação do autor a maneira como os evangélicos tratam as religiões de matriz africana no Brasil, pois entende que isso pode ajudar no aumento do preconceito, uma vez que taxam essas religiões e práticas de maneira negativa.

Pensamos essa situação como reprodução dos aspectos da ideologia racista no uso da intenção de catequizar os negros e os praticantes do candomblé. A religião evangélica, que Pedro segue, promove um ato violento ao sujeito negro quando, na subjetividade, há o sentimento de negação e rejeição da manifestação cultural brasileira de matriz africana, fazendo uso da estratégia de mostrar os aspectos do seu ritual, considerados negativos no senso comum. O negro que assume pertencer à religião evangélica está ameaçando comprometer a sua negritude, por adotar o Ideal do Ego branco (SIQUEIRA DE JESUS, 2009, p. 141).

Aquilo que os entrevistados classificam como a presença da magia nas religiões de matriz afro no Brasil provém da falta de conhecimento sobre os reais objetivos e práticas dessas religiões. Siqueira de Jesus utiliza o exemplo do uso de folhas e ervas medicinais, que compõe práticas da Umbanda e Candomblé, e que em nada ferem princípio morais ou de preservação.

Siqueira de Jesus conclui sua dissertação dizendo que os sujeitos envolvidos na pesquisa possuem interesse e sentimento de pertencimento à cultura e história negra, embora, em alguns casos, possuam algumas ressalvas acerca das práticas da Umbanda e do Candomblé. Compreende que esse preconceito com relação a essas religiões de matriz afro venha de uma cultura europeia e branca, como é o exemplo das religiões católica e evangélicas. Entende que nessas duas religiões há um movimento que aumenta a intolerância e discriminação da cultura advinda dos antepassados africanos. Termina sua reflexão com um pensamento sobre o multiculturalismo crítico e a interculturalidade, dizendo que a lei 10.639/03 precisa ser de fato implantada nas escolas para a diminuição dos preconceitos e diferenças postas.

A quarta dissertação que analisarei é de Maria José dos Santos, apresentada na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP –, Mestrado em Ciências da Religião, no ano de 2009. O trabalho intitula-se: “A noção do medo frente às manifestações religiosas afro-brasileiras”.

O principal objetivo deste trabalho foi investigar a relação de medo das pessoas em relação às religiões afro-brasileiras em uma escola municipal chamada Escolinha do Dom. Teve como principal incentivo para a realização da pesquisa seu

próprio medo – a pesquisadora diz-se católica – frente a essas manifestações religiosas.

A dissertação inicia fazendo um apanhado das religiões afro-brasileiras mostrando um histórico da Umbanda e do Candomblé. Em seguida, a autora reflete sobre a relação do medo com essas religiões, de onde vem e o que incentiva essa temeridade por parte de algumas pessoas. Em seguida, complementa com uma reflexão sobre a superação desse medo frente à ação docente no ensino religioso. A pesquisadora teve como sujeitos da pesquisa dez funcionários da escola onde trabalha, a Escolinha do Dom.

Para apropriar-se da história da Umbanda e do Candomblé no Brasil, ela recorre à pesquisa bibliográfica, a fim de melhor compreender o meio no qual sua pesquisa se insere. Busca referências em autores da Antropologia, História, Sociologia, Psicologia e Teologia para estabelecer os fatos da instauração do Candomblé e Umbanda no Brasil.

Destaca, no decorrer da pesquisa, que o Candomblé existe desde a chegada dos negros, na condição de escravos, em terras brasileiras. Essas manifestações serviam, inclusive para fortalecer e perpetuar os laços com seus países de origem e cultura religiosa. Caracteriza essa religião como fundamentada no culto ao Orixá. Quanto à Umbanda, a autora relata que, além do culto ao Orixá, também reverencia Pretos-Velhos (espíritos de antigos escravos) e Índios (habitantes nativos das terras brasileiras). Faz uma importante distinção: o Candomblé faz referência à África e a Umbanda ao Brasil.

Diz a autora que os terreiros de Umbanda e Candomblé são lugares de perpetuação da memória e de suas histórias, trazendo lembranças dos seus antepassados e de lugares sagrados da África. Para sustentar essas afirmações, Santos utiliza o conceito de memória para analisar as falas de seus entrevistados. Cita trechos em sua escrita em que sempre ouviu falar dos Exus da Umbanda como se fossem demônios, o que apenas servia como maneira de aumentar o preconceito com essas religiões de matriz africana. A questão do medo é trabalhada na dissertação de maneira tanto individual como coletiva, advindas de ameaças concretas ou apenas imaginadas.

Diz a autora sobre o medo:

O medo coletivo é proveniente de uma habilidade de influenciar a capacidade de julgamento quanto à rapidez do seu contágio fazendo

desaparecer assim o senso de responsabilidade pessoal, enfraquecendo dessa maneira seu espírito crítico. Já no medo individual a realidade reside na experiência do sujeito (SANTOS, 2009, p. 41).

A imaginação de que algo ruim possa acontecer é o que resulta nesse medo. O medo, segundo Santos, vem acompanhado de preconceito. O medo do desconhecido acarreta reações que tornam o problema, além de falta de conhecimento, um ato preconceituoso. Cita o exemplo de alguém que apenas por vê-la com um livro sobre a Umbanda nas mãos pergunta se ela virou “catimbozenta”, maneira pejorativa de chamar os umbandistas. O medo pode também ser uma forma de controle social.

Um fator importante que a autora traz na sua dissertação é o fato de, nas escolas, os professores geralmente imporem suas práticas e crenças religiosas aos alunos. A autora hoje se posiciona de forma contrária a essa atitude, colocando-se aberta às discussões que possivelmente possam ser suscitadas em sala de aula.

Baseada na lei nº 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas de ensino fundamental e médio, particulares e privadas no Brasil, a autora traz a preocupação de como essa temática, que ainda causa muita polêmica, pode ser abordada nas salas de aula. Sabe que assim como existem professores dispostos e com a cabeça aberta para inserir a temática, há aqueles que se posicionam de maneira resistente à lei. Percebe, porém, que na Escola Municipal do Dom, a discussão acontece apenas por um movimento de cumprimento da lei, e não porque os professores possuam o desejo real de discutir sobre o tema e informar os alunos.

A pesquisadora finaliza seu texto relatando que a ideia primeira era trabalhar essas questões com as crianças da escola, mas que isso dependeria da autorização dos responsáveis, então, o foco passou para os professores e funcionários da escola. O medo do desconhecido, muitas vezes, nos impede de ter um raciocínio lógico, e também, de valorizar a riqueza das diferentes culturas em nosso país. Há, porém, que se enfrentar esse medo e fazer com que as questões sejam discutidas.

Na pesquisa feita nos portais da CAPES e Scielo, foram encontradas seis dissertações de mestrado sobre a temática da Umbanda, porém, apenas quatro se encontram disponíveis para *download* na rede. As dissertações não encontradas são da autoria de Marilu Marcia Campelo e Tiago dos Santos Branco, e intitulam-se respectivamente: “Crianças no céu, anjinhos na terra”, de 1991, e “A cultura afro-

brasileira: práticas pedagógicas observadas na comunidade afro-brasileira de Cruz Alta/RS”, de 2002.

Partindo para as teses analisadas, a primeira é a de José do Carmo Rodrigues, a qual tem como título “Espiritismo e conversão: fatores motivacionais da migração religiosa para o espiritismo, no Brasil”, e foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, no ano de 2012.

Antes de dissertar em um capítulo destinado à Umbanda, o autor estabelece uma relação entre Iluminismo e religião. Os iluministas se opunham à pressão da Igreja Católica no sentido de dominar toda forma de pensamento da humanidade, influenciando inclusive nas decisões políticas de vários países. Estabelece como início da produção de conhecimentos em relação ao espiritismo os escritos da filosofia moderna de Renée Descartes.

Inicia sua pesquisa sobre a Umbanda referenciando o Candomblé baiano que, segundo o autor, teve início da Bahia por volta de 1830 (RODRIGUES, 2012, p. 157). Deu-se no Brasil, o sincretismo religioso que ainda hoje é utilizado na Umbanda, uma vez que, proibidos de exercer livremente sua fé, os africanos e africanas que aqui chegaram na condição de escravos, ressignificam os orixás através dos santos católicos. Dessa forma, Oxalá sincretizado seria Jesus Cristo; Iemanjá, a Virgem Maria; a linha do oriente se identificaria com São João Batista; Oxóssi com São Sebastião; Ogum seria São Jorge; Xangô seria São Jerônimo; e a linha africana se identificaria com São Cipriano (RODRIGUES, 2012, p. 159).

Reconhece a Umbanda como sendo uma religião brasileira, porém, originária da influência de outras como o africanismo, o espiritismo kardecista, o xamanismo indígena e o cristianismo. Após, descreve o ritual desde o momento da defumação, passando pela prática da incorporação, da Gira (elemento central da minha pesquisa), dos passes e da mediunidade, traçando paralelos entre os preceitos da Umbanda e os preceitos das outras religiões, que, somados, a influenciaram e constituem.

Depois de abordar outras religiões, como o Santo Daime, o Cristianismo e a Jurema, Rodrigues conclui que a grandeza territorial do Brasil abarca inúmeras formas de culturas e religiões, que buscam assimilar suas diferenças na busca de um espaço de paz para conviver (RODRIGUES, 2012, p. 169).

Reconhecendo que o modelo cristão prevalece em território brasileiro, o autor afirma que a diversidade sempre existiu, mas que vivemos em tempos onde o que está em voga é o respeito e a tolerância na aceitação dessas práticas religiosas e todas suas diferenças. O próprio conceito de “religião cristã” é posto em xeque no instante em que reconhece o espiritismo como uma religião, assim como o catolicismo, cristã. Pontua que as religiões que seguem os preceitos morais e éticos de Cristo, são religiões que podem ser da mesma forma, consideradas cristãs (RODRIGUES, 2012, p. 171).

Faz uma comparação curiosa ao finalizar o capítulo destinado à análise da Umbanda, quando diz que:

Uma análise das práticas umbandistas poderia indicar que ela se aproxima mais do Catolicismo que do Espiritismo. Dependeria dos critérios de comparação. Considerando a existência de sacerdotes, de ritos, de dogmas, de imagens, de santos, e de liturgia, a Umbanda está mais próxima do Catolicismo do que do espiritismo. Considerando a prática mediúnica, a crença na reencarnação e a vida após a morte a Umbanda estaria mais próxima do espiritismo (RODRIGUES, 2012, p. 171).

Digo curiosa, pois em todos os meios nos quais realizei minha pesquisa de mestrado, “Caciques de Umbanda em Pelotas: narrativas, histórias e outras pedagogias” (BARBOSA JUNIOR, 2012), esta foi a única referência em que a Umbanda foi tratada com uma aproximação maior do Cristianismo que do Espiritismo.

O objetivo principal do trabalho de Rodrigues (2012) foi reconhecer os motivos da conversão ao Espiritismo no Brasil. A metodologia utilizada foi primeiramente estudar a teoria do Espiritismo no Brasil e no mundo, e em seguida a construção de um questionário que foi distribuído entre os sujeitos da pesquisa.

Mesmo tendo como foco de pesquisa o Espiritismo, José do Carmo Rodrigues traz importantes contribuições para estudiosos da Umbanda. Em um texto com fluidez de leitura e linguagem acessível, nos faz compreender que vivemos em um país multicultural e, por isso, repleto de diferentes estruturas e doutrinas religiosas, que buscam o direito e o respeito com relação às suas possibilidades de prática enquanto fenômenos religiosos e culturais.

A segunda tese analisada é a de Renata Silva Bergo, intitulada “Quando o Santo chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem na prática”, apresentado ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação na Universidade Federal de Minas Gerais, no ano de 2011. Propõe-se a investigar

aquilo que a prática nos terreiros de Umbanda proporciona aos umbandistas enquanto aprendizes e participantes do ritual em geral.

A tese torna-se interessante para minha pesquisa uma vez que a autora utiliza a metodologia da participação observante, como propõe Loïc Wacquant²¹, que é a inversão da metodologia de observação participante. Propõe, através de sua imersão em oficinas de tambor e da definição de *aprendiz-observadora*, analisar as questões pertinentes a sua tese. Segundo a autora:

Nessa perspectiva, me dispus a ser uma aprendiz-observadora das oficinas de tambor do Grupo Tambolelê, durante todo o ano de 2008. Além do caderno de campo, utilizei como instrumento de registro a gravação, em um aparelho de MP3, de tudo o que se passava nas oficinas. Contudo, apesar da experiência ter sido riquíssima, ao final de todo esse período e com um enorme volume de material coletado, ainda não havia conseguido definir o foco da análise a ser desenvolvida (BERGO, 2011, p. 19).

Bergo salienta como importantes em sua pesquisa os momentos de prática e apreciação musical realizados pelo grupo (BERGO, 2011, p. 20). Assim, é uma tese rica em relatos, entrevistas e falas dos sujeitos de pesquisa, que são os protagonistas dessa história. A autora diversas vezes menciona esses sujeitos através de um conceito de Márcio Goldman, que diz que “as pessoas que encontramos em nossos trabalhos de campo não são ‘informantes’, mas ‘actores dotados de reflexividade própria, ou seja, teóricos, com os quais podemos e devemos tentar dialogar e aprender” (GOLDMAN, *apud* BERGO, 2009, p. 130).

Bergo (2011) busca em sua tese compreender os espaços onde acontecem os processos educativos e, assim como pretendo em minha tese, dissociar a escola como único espaço de construção do conhecimento e aprendizagem, destacando uma educação que está presente em outros espaços, na vida.

Os conceitos de “comunidade de prática e participação periférica legitimada” (LAVE, Jean & WENGER, 1991)²² são trabalhados em capítulo específico e trazem grandes contribuições para a compreensão de como as comunidades se inserem em determinadas esferas, no nosso caso, a religião.

Aponto como fator de grande importância para a escrita de minha proposta de tese, o fato de que a autora, no capítulo “Caminhos construídos ao caminhar”, se

²¹ Essa proposta e autor foram apresentados no capítulo referente à metodologia.

²² LAVE, Jean, WENGER, Etienne. *Situated Learning*. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1991.

detém na experiência, ou seja, na sua participação efetiva na casa do J.²³ como elemento determinante de sua pesquisa, atribuída não só à escrita da tese como relacionada a tudo aquilo que aprendeu durante suas inserções no terreiro.

A autora da tese destaca que a Umbanda “por apresentar mais clara e expressivamente traços que remetem a cultos oriundos da África, é considerada como uma religião afro-brasileira ou de matriz africana” (BERGO, 2011, p. 81), diferente do que aponto em minha dissertação de mestrado (BARBOSA JÚNIOR, 2012), onde compreendo a Umbanda como uma religião brasileira, anunciada por um brasileiro, Zélio Fernandino de Moras, através da incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 15 de novembro de 1908.

Um capítulo em especial, intitulado “As ‘giras’”, me chamou muito a atenção, uma vez que este é o meu objeto de estudo. Inicia falando da particularidade de cada sessão, ou Gira, da casa de Pai J., e reflete sobre os processos de ensino e aprendizagem. A descrição de sua participação da Gira daquele dia é detalhada e vai desde sua chegada ao terreiro, sendo recepcionada por Pai J. e alguns de seus filhos, passando pelo momento da defumação, do bater a cabeça, os pontos cantados, as Giras de incorporação (neste dia, a Gira era de Exus e Pombas-Giras, Caboclos e Boiadeiros e Pretos-Velhos e Pretas-Velhas).

Bergo (2011) trata da participação efetiva nos rituais de Umbanda para que os processos de ensino e aprendizagem que procura sejam analisados e compreendidos. Atribui a um processo de observação e improvisação as formas como se dão os conhecimentos dentro dos terreiros de Umbanda. Segundo a autora, “o conjunto dessas práticas, complementares e intercambiáveis, dos quais o umbandista é convocado a partilhar ao mesmo tempo em que observa sua realização na atuação de seus pares, acaba por constituir oportunidades de aprendizagem no terreiro” (BERGO, 2011, p. 111).

Destaco que a tese de Renata Bergo (2011) é rica no detalhamento de entrevistas que fez com vários participantes da casa de Pai J. Em seu diário de campo, foram registrados momentos importantes desses relatos que podem interessar a leitores mais curiosos sobre o seu trabalho.

²³ Casa do J. é como a autora se refere ao espaço onde aconteceu a etapa empírica da sua tese. Pai J. é o Cacique da casa, responsável pela realização e orientação antes, durante e após os rituais realizados.

Bergo (2011) finaliza este trabalho trazendo grandes contribuições para o campo da Educação que se propõe a pesquisar as religiões enquanto processos de ensino e aprendizagem. Direciona meu olhar para as diferentes lógicas culturais que tornam os terreiros de Umbanda – em específico o de Pai J., que foi o local de sua pesquisa – potentes lugares de produção de conhecimentos e formação humana, que varia de terreiro para terreiro. Por fim, a Umbanda é apresentada na sua tese como algo pertencente ao coletivo:

A umbanda se revelou, portanto, uma prática eminentemente coletiva, apesar de à primeira vista parecer pôr em jogo somente os indivíduos que tem seu corpo “ocupado” por um outro ser, ou que põe à disposição dos santos e entidades o seu destino, a sua saúde, seu emprego, seus amores, enfim sua vida. Ela apresenta, nesse sentido, o paradoxo de ser uma religião individual, cuja aprendizagem é essencialmente coletiva (BERGO, 2011, p. 240).

Dessa forma, afirma que os processos de aprendizagem na Umbanda se dão devido à prática diária e à intensidade da imersão dos participantes nessa religião tão misteriosa, onde o “experimental/vivenciar a religião” (BERGO, 2011, p. 241) torna-se fator *sine qua non* para sua compreensão enquanto umbandista e/ou pesquisador de um tema de “infinitas possibilidades” (BERGO, 2011, p. 243).

A terceira e última tese analisada neste primeiro período – 2012 – de minhas buscas pelo estado da arte com relação à Umbanda, é de Simone Valdete dos Santos, intitulada “O ser e o estrar de luto na luta: Educação profissional em tempos de desordem – Ações e resultados das políticas públicas do PLANFOR / Qualificar na cidade de Pelotas/RS (2000-2002)”, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Não é uma tese sobre a Umbanda em específico, mas traz dados da influência da religiosidade, em um de seus capítulos, pesquisados na cidade de Pelotas/RS, mesmo local onde desenvolvo minhas pesquisas. A tese é do ano de 2003.

A proposta de tese da autora pretende:

[...] analisar os resultados do Plano Nacional de Formação Profissional (PLANFOR), com sua forma no Rio Grande do Sul, o “Qualificar”, no período de 2000 a 2002, envolvendo os gestores das políticas públicas e os alunos adultos dos cursos, conformando um estudo de caso na cidade de Pelotas (SANTOS, 2003, p. 4).

Em um dos subtítulos do trabalho, chamado “Éticas religiosas e desemprego” (SANTOS, 2003, p. 261), a autora traz questões relacionadas ao grupo de

desempregados em Pelotas, sujeitos da sua pesquisa, e a religião. Utiliza as definições de Geertz (2015) para definir a religião como um sistema cultural que retrata opções morais, estéticas e de visão de mundo de determinados grupos. Segundo Santos (2003):

Esse entendimento do sagrado vai compondo práticas específicas, dimensões peculiares do belo, do estético que vão conformando o que denomino como ética religiosa, que estabelece uma intervenção própria do sujeito no grupo de desempregados, de seus vizinhos de comunidade, de seus pares não necessariamente de devoção (SANTOS, 2003, p. 262).

Essa constatação veio através da análise de questionários aplicados aos sujeitos envolvidos na pesquisa. A pesquisadora anuncia que 87 dos 161 entrevistados denominam-se católicos, enquanto 12 deles, umbandistas. Estes dados representam uma disparidade grande entre a maior e uma das menores religiões praticadas pelos pesquisados. Os que praticam mais de uma religião também foram mencionados na pesquisa, sendo um praticante da religião Católica e da Umbanda, um do Candomblé e Umbanda e três praticantes da Católica e do Espiritismo.

A autora traz algumas falas dos pesquisados com relação à prática de determinados cultos religiosos e, também, a opinião deles sobre as demais, demonstrando em grande parte dos depoimentos certa “tolerância” em relação à religião do outro.

Em um dos subtítulos, a autora discorre especificamente sobre a “ética nos cultos afros e o desemprego” (SANTOS, 2003, p. 276), percebendo uma unidade entre os participantes da Umbanda. Diz:

Refletindo sobre o fato de os membros dos Coletivos de Trabalho do Balneário dos Prazeres seguirem um culto afro, diante dessa distribuição de riqueza há uma lógica de se escolherem entre si para participação nos Coletivos de Trabalho. Eles querem ver o grupo bem, com um ganho diante do desemprego, estendendo o papel da terreira como distribuidora de riquezas para os Coletivos, tanto que, quando um dos trabalhadores decidiu sair do Movimento dos Trabalhadores Desempregados, todos da umbanda também saíram (SANTOS, 2003, p. 277).

A autora destaca o Balneário dos Prazeres, bairro em destaque na citação cima, localizado na praia da cidade de Pelotas, como um local com um número significativo de umbandistas. A Umbanda no local representa um fator de união da comunidade, pois, através da coletividade, busca solucionar seus problemas.

Outros temas que compõem o capítulo em questão são as questões étnico-raciais e a orientação sexual dos participantes dos cultos afro-brasileiros, porém, os

cito apenas como curiosidade, por não pertencerem à pesquisa a que se propôs esta tese. Fica como sugestão para possíveis leitores interessados.

Em 2017, retorno ao portal da CAPES para verificar a existência de possíveis outros trabalhos, novas produções científicas, que tenham proximidade com minha pesquisa. Utilizando as mesmas palavras chave: Educação e Umbanda, encontro cinco novas pesquisas, sendo quatro de mestrado – uma delas é a minha – e uma de doutorado.

Retornamos às dissertações...

Haldaci Regina da Silva escreveu a dissertação de mestrado intitulada “Sabores da casa, sabedorias de terreiros: práticas educativas e construção de saberes em um Terreiro de Umbanda de Teresina – Piauí”, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação Professor Mariano da Silva Neto, da Universidade Federal do Piauí, no ano de 2013.

A autora analisou os saberes produzidos dentro de terreiros de Umbanda através da colaboração do Pai de Santo e três filhas suas no Ilê Oyá Tade, localizado na cidade de Teresina, Piauí. Seus objetivos eram analisar os saberes produzidos dentro dos terreiros de Umbanda e compreender como essas aprendizagens acontecem na casa de orações, solidariedade e união.

A pesquisadora é atuante em movimentos sociais de afrodescendentes desde 1990, os quais atuam contra a discriminação e o preconceito racial. A Umbanda entra como algo que encantava Silva (2013) através do toque do tambor, o que instigava a busca por questões relacionadas às tradições religiosas.

Como método de investigação, a autora participou efetivamente de terreiros de Umbanda na cidade de Teresina, e utilizou questionário que:

teve como objetivo o mapeamento e o levantamento de informações socioeconômicas, com foco em questões de segurança alimentar dessas comunidades, além de outros itens como: nome do Terreiro, nação, ano de fundação, dirigente, quantidade de filhos/as, ervas utilizadas, principais festas, envolvimento com as políticas públicas, localização, tipo de casa e saneamento (SILVA, 2013, p. 15).

Oralidade e observação participante nos terreiros de Umbanda auxiliam a autora em sua pesquisa de mestrado, colaborando para o entendimento na prática de como essa forma de cultura se dá, principalmente entre os grupos afrodescendentes no Brasil. Segundo Silva (2013), a oralidade “está presente nos

espaços de interação da população afrodescendente de modo a revigorar o espírito, alimentar a identidade e fortalecer o pertencimento” (SILVA, 2013, p. 20).

Percebo ao longo do texto da autora, que reflete sobre a Umbanda como uma religião de matriz africana, e também brasileira, anunciada por um Brasileiro, Zélio Fernandino de Moras em 15 de novembro de 1908, que possui, além do africanismo, outras tantas influências, fruto de um país colonizado e, portanto, multicultural. Porém, a matriz africana, segundo Silva (2013), prevalece em relação às demais.

A pesquisa disserta sobre a forma como os africanos e africanas foram trazidos para o Brasil e junto deles sua cultura e práticas religiosas. Fala do sincretismo religioso e como eram tratados aqueles que exerciam práticas religiosas diferentes das (im)postas, ou ditas oficiais, no caso, o catolicismo trazido pelos portugueses.

A afrodescendência é discutida intensamente ao longo do texto, trazendo fortes ligações a atos de resistência com relação aos africanos e africanas que para cá vieram, através de um regime de trabalho forçado e desumano, a escravidão.

Em capítulo que descreve o Ilê Oyá Tade, enfatiza um aspecto que considero importante:

O destaque se verifica pelo fato de realizar cerimônias religiosas antecedidas por estudos sobre temas que resgatem a história africana e afro-brasileira, contribuindo para tornar-se um diferencial. Os estudos que antecedem as cerimônias têm caráter formativo e informativo dos preceitos religiosos e contribuem para a desmistificação das religiões de Matrizes Africanas que, ainda, são consideradas religiões que não possuem caráter educativo, apenas caráter cultural e/ou folclórico (SILVA, 2013, p. 43).

Como educador, penso ser importante esse estudo sistematizado que a autora descreve ao compor sua dissertação. Muitos terreiros de Umbanda distorcem os preceitos umbandistas da prática da incorporação para a caridade, não por uma maldade inerente ao ser humano, mas por simples desconhecimento das práticas e fundamentos dessa religião, que se utiliza muito da oralidade, mas que nos dias atuais possui vasta bibliografia especializada, com autores que viveram e vivem a Umbanda em seus cotidianos.

Além disso, Silva (2013) relata alguns procedimentos adotados pelo chefe da casa, o Pai de Santo Hadilton Feliz. Elementos da administração do terreiro, as vestimentas, organização das festas, as ervas, a função de cada participante entre outros.

Quanto ao elemento educacional da Umbanda, lembra que vivemos em uma sociedade com diferentes práticas culturais, e que essas refletem diretamente na escola, que em suas funções não serve apenas para formar mão de obra qualificada para o trabalho, mas também, produzir conhecimentos para a formação de um sujeito reflexivo, ciente das diferenças e de sua participação na construção do mundo.

A escola é o espaço no qual se deve favorecer a todos os cidadãos e todas as cidadãs o acesso ao conhecimento e o desenvolvimento de competências, ou seja, a possibilidade de apreensão do conhecimento historicamente produzido pela humanidade e de sua utilização no exercício efetivo da cidadania. Onde deve-se, ainda, favorecer cada aluno e aluna, independente da raça/etnia, sexo, condição social, credo e ou orientação sexual. É o lugar em que é possível falar com todas as pessoas sobre todas as culturas (SILVA, 2013, p. 82).

Finaliza o texto da dissertação trazendo considerações sobre os processos educativos de Umbanda como elemento “tão ou mais eficiente que a pedagogia da educação formal” (SILVA, 2013, p. 92).

A próxima dissertação analisada foi de Maurício Benedito da Silva Vieira, “Religiões brasileiras de matrizes africanas no contexto da Lei 10.639/03 em Cuiabá-MT”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso, em 2016.

A dissertação faz um apanhado geral sobre a Lei 10.639/03 e suas aplicações em escolas, espaços destinados à educação que, segundo o autor, são perpetuadores de desigualdades sociais e raciais. Dessa forma, pesquisou a maneira como as religiões brasileiras de matriz africana são trabalhadas por professores a partir da criação da lei já citada.

Quanto aos objetivos, diz o autor:

[...] tem por objetivo identificar e compreender, entre os professores da educação básica da rede municipal de Cuiabá, o nível de envolvimento, interesse e possíveis rejeições no desenvolvimento dos conteúdos referentes às religiões brasileiras de matrizes africanas e a aplicação de conteúdos referentes a elas em sala de aula, tendo-se em vista a efetivação da educação das relações étnico-raciais (SILVA VIEIRA, 2016, p. 15).

Para chegar a esse objetivo da pesquisa, Silva Vieira (2016) faz um apanhado das religiões afro-brasileiras, a Umbanda e o Candomblé, relacionado-as com a identidade do povo brasileiro, considerando os terreiros como espaços educativos. Atribui à oralidade a forma como se manifestam essas religiões no Brasil, devido à forma como são transmitidas de geração em geração.

Destaco um capítulo interessante da dissertação, intitulado “Candomblé: África reinventada no Brasil”, onde o autor traz informações sobre a prática do Candomblé nos dias de hoje como um reflexo dos povos africanos aqui chegados em regime de escravidão. A forma como a religião africana foi reformulada no Brasil é destaque no capítulo citado e seria uma recriação da África para o negro aqui escravizado.

Traz ainda considerações importantes quanto à prática da Umbanda, descrevendo sua origem brasileira através da figura de Zélio Fernandino de Moraes, e também como uma religião que agrega outras tantas religiões praticadas em solo brasileiro, como o Espiritismo de Kardec, o catolicismo europeu e os povos indígenas através da figura dos Caboclos das matas.

Após fornecer essas informações, Silva Vieira (2016) discorre em relação à implantação da Lei:

Através do ensino de Cultura e História da África, é possível ter o acesso e conhecer a ancestralidade, suas crenças e tradições, porém é de primordial importância a capacitação docente para promover ações que permitam aos alunos acesso a conhecimentos referentes a essa temática (SILVA VIEIRA, 2016, p. 35).

Complementa essa fase da pesquisa afirmando que muitas vezes o continente africano apareceu nos livros escolares apenas como uma oposição ao mundo europeu, considerado exemplar e civilizado. Desta maneira, destaca a importância de sua pesquisa.

Sobre a metodologia utilizada no trabalho, se caracteriza por uma pesquisa qualitativa, foram aplicados questionários para professores e gestores da educação básica da rede municipal de Cuiabá. Para preservar os sujeitos da pesquisa, o autor utilizou nomes fictícios.

Em suas conclusões, o autor diz que o ensino religioso na escola deveria ser imparcial e pluralista. Os conteúdos que se referem à cultura e religião africana ou afro-brasileira na escola ainda são tratados com dificuldade e, algumas vezes, não são nem tratados pelos docentes, porém, há uma grande aceitação da temática entre os professores.

Entre suas considerações sobre os resultados da pesquisa:

A escola não é um local exclusivamente ocupado por um determinado grupo, seja ele evangélico, católico, espírita, candomblecista ou umbandista; A escola é o espaço onde se materializa a convivência com a alteridade, e o professor deve ser o facilitador deste processo e não promotor de confrontos (SILVA VIEIRA, 2016 p. 65).

E também constata que, apesar dos avanços, a escola ainda permanece como lugar de perpetuação e forte presença de preconceitos com relação a religiões como a Umbanda e o Candomblé, e também de discriminação racial.

Ao final do texto da dissertação, Silva Vieira (2016), através de sua pesquisa em escolas da rede municipal de Cuiabá, aponta que houve alguns avanços após a implementação da Lei 10.639/03, mesmo com os percalços que se apresentam no caminho e da distância do que seria o ideal. Acentua que “a religião coloca o ser humano diante do sentido último da sua existência e faz com que esses sujeitos sejam protagonistas” (SILVA VIEIRA, 2016, p. 86), o que poderia ser utilizado para diminuir as discriminações e preconceitos.

“Pedagogias do ritual do lava-pés: pressupostos culturais dos saberes produzidos na Umbanda” é a próxima dissertação analisada. De autoria de Luiz Osmar Mendes, foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande – PPGEDU-FURG, no ano de 2015.

Mendes (2015), através de suas experiências de vida umbandista desenvolveu uma pesquisa que buscou pensar as “dinâmicas pedagógicas” (MENDES, 2015, p. 9) dentro dos terreiros de Umbanda, em específico da Umbanda Nagô²⁴, da qual é praticante. Um dos objetivos da pesquisa é “descrever e inserir no contexto o Templo de Umbanda Nagô Ogum Sete Ondas” (MENDES, 2015, p. 27), que fica localizado na cidade de Cidreira/RS, e no qual o pesquisador é iniciado.

O autor aborda sua trajetória de vida, que passa pelo serviço militar, pelo poder judiciário e, junto a isso, sua história acadêmica e militância, que abrangem as questões africanas e afro-brasileiras.

Pensar a ressignificação da base cultural trazida pelos africanos escravizados no Brasil, presente nas religiões de matriz africana, como uma pedagogia singular que abrange todos os brasileiros é uma das propostas da dissertação em questão.

²⁴ Nagô – Nome pelo qual se tornaram conhecidos no Brasil os africanos provenientes da Iorubalândia. Segundo R. C. Abramás, o nome nagô designa os Iorubás de Ípó Kíyà, localidade na província de Abeokutá, entre os quais vivem, também alguns representantes do povo popo, do antigo Daomé. O termo proviria do fon anago, usado outrora com o significado pejorativo de —piolhento. Isso porque, segundo a tradição, os Iorubas quando chegaram à fronteira do antigo Daomé, fugindo de conflitos interétnicos vinham famintos, esfarrapados e cheios de piolhos. Segundo W. Bascon, o nome nagô se refere ao subgrupo Ioruba Ifonyin. Na Jamaica, o nome nagô designa o culto de origem Ioruba (LOPES, Nei. Enciclopédia brasileira da diáspora africana, São Paulo: Selo Negro, 2004. p. 465).

Para esse movimento, o autor utilizou o conceito de “Pedagogia do Asê”, proposta por Vanda Machado (2002).

Em relação ao referencial teórico, Mendes (2015) traz autores que irão discutir a religião, a educação e as relações étnico-raciais. Cito entre eles: Eliane Cavalleiro, Denise Botelho, Henrique Cunha Junior, Charles S. Finch III, Carlos Moore, Petronilha Beatriz e Silva, Homi K. Bhabha, Franz Fanon, Veiga Neto, Euzébio Assumpção, Norton Correa, Arilson Santos, Lúcia Brito, Mario Maestri, Ari Pedro Oro.

A metodologia utilizada por Mendes (2015) é uma proposta com “bases etnográficas”²⁵, junto com entrevistas não estruturadas que foram utilizadas para descrever o Templo de Umbanda Nagô Ogum Sete Ondas, e que buscaram discutir a questão de pesquisa do autor, que questiona:

Que pedagogias acontecem no Templo de Umbanda Ogum Sete Ondas de Cidreira/RS? Que ensinamentos podemos obter ou não e se de alguma forma pode-se chamá-lo de espaço de saber? Que religiosidade é essa que compreende o espaço do terreiro e ao mesmo tempo pode significar um lugar atemporal e que possui métodos próprios de aprender e de ensinar? (MENDES, 2015, p. 27).

Dessa forma, busca subsidiar práticas pedagógicas em escolas através dos saberes presentes na Umbanda Nagô.

No quadro teórico, o autor traz alguns conceitos sobre outras pedagogias que não as tradicionais, para poder sustentar a discussão do texto da dissertação. Utilizando Antônio Nóvoa, reconhece que existem outras pedagogias que estão presentes em outros espaços que não os da educação formal. Paulo Ghiraldelli e Moacir Gadotti são autores que auxiliam na discussão, além dos escritos de Paulo Freire. Mendes (2015) chama atenção para o fato de que necessitamos refletir sobre outros modelos pedagógicos a serem reconhecidos. Segundo ele:

O questionamento quanto ao/aos modelo/s pedagógico/s desenvolvido/s no Brasil até nossos dias remete-nos a trazer à luz que modelo pedagógico está em curso na educação brasileira, pois afinal questionamos a possibilidade de existência de um outro, ou de outros modelos. Mesmo assim, sem essa certeza e na possibilidade de chegarmos ao final com respostas positivas aos nossos questionamentos essa tarefa precisa de subsídios de outros autores e outras linhas teóricas, ou seja, são autores e pesquisadores de diversas áreas do conhecimento que, desta perspectiva diferenciada passam a conceituar, problematizar, experimentar e aprofundar a teoria política, educacional e pedagógica (MENDES, 2015, p. 32-33).

²⁵ O autor utiliza o termo “bases etnográficas”, pois acredita não ser um estudo etnográfico propriamente dito. Caracteriza a pesquisa como uma pesquisa participante, onde o pesquisador algumas vezes foi também objeto de pesquisa.

Ainda na perspectiva pedagógica, Mendes (2015) disserta sobre questões que envolvem os problemas étnico-raciais que estão intrinsecamente ligados ao tema da religiosidade do Brasil, quando nos referimos às práticas que envolvem a cultura africana e afro-brasileira. Conta ainda um pouco da história de africanos e africanas, num Brasil colonizado e escravagista:

A presença africana no Brasil começa em um capítulo triste da história. As levas de africanos escravizados que chegaram ao país hoje já são consideradas um movimento migratório, apesar de forçado, e aconteceram a partir do século XVI, trazendo prioritariamente moradores do sul do continente africano. Países como Angola, Guiné, Benin, Nigéria e Moçambique estão entre os que mais enviaram imigrantes a terras brasileiras (MENDES, 2015, p. 52).

Algumas informações sobre a Umbanda, a Nação e a linha cruzada estão presentes no texto de Mendes (2015), que caracteriza e diferencia cada prática, relacionando-as aos contextos específicos de cada ritual.

Dissertando sobre o local onde se deu sua pesquisa, o autor descreve o Templo de Umbanda Nagô Ogum Sete Ondas, localizado na cidade de Cidreira, litoral do estado do Rio Grande do Sul. Mendes (2015) fala das hierarquias, simbologias e um pouco da trajetória da casa.

Sobre o ritual do lava-pés, assim como constatei em minha dissertação de mestrado, Mendes (2015) percebe que, por diversos fatores, a transmissão dos conhecimentos dentro dos terreiros é feita através da oralidade. Através desse trabalho, reconhece que “O rito do Lava-pés é interpretado em um duplo sentido teológico judaico-cristão influenciado pelas leituras bíblicas. Ele contribui para a regeneração e é sinal de humildade” (MENDES, 2015, p. 83), trazendo passagens e histórias bíblicas que comprovam essa origem. Dessa maneira, dentro dos rituais da Nação Nagô, essa prática simboliza ancestralidade e ressignificação de símbolos da religião Católica e da Umbanda Nagô.

O ritual do lava-pés na casa de Umbanda Ogum Sete Ondas é realizado no dia 08 de dezembro, dia de Oxum, relata o pesquisador. Sobre o dia em que acontece o ritual, descreve:

O ritual do Lava pés, assim como outros durante o ano, preferencialmente, ocorre nos finais de semana, tendo em vista a dificuldade das pessoas deslocarem-se até o templo em dias de semana, por causa de seus afazeres profissionais. É preciso dizer que o Lava-pés não acontece somente no dia de sua feitura (quando ele efetivamente é realizado), ele começa a ser preparado durante a semana. Depois de iniciado, além da limpeza propriamente dita dos filhos da casa e a todos/as que desejarem

fazer a - limpeza de final de ano são feitas homenagens à orixá Oxum na beira de uma das lagoas que existem na cidade e na continuação homenageamos com a entrega de um barco, a orixá Iemanjá, no mar da praia de Cidreira, com as oferendas, sentenças e pedidos dos filhos de santo e consulentes da casa (MENDES, 2015, p. 84-85).

O lava-pés é, então, o ritual de limpeza de final de ano, que purifica e prepara os fiéis para enfrentar o ano que se aproxima e deixar no ano que passou suas mazelas. Mendes (2015) descreve minuciosamente a forma como se dá o ritual, e também como se diferencia de outros rituais procedentes das religiões de matriz africana, praticadas no Brasil. Descreve passo a passo o ritual até o momento da procissão organizada pela Mãe de Santo, que entrega um barco ao mar com os pedidos, e volta ao terreiro para a lavagem da cabeça daqueles que participaram com água do mar.

O autor da tese, ao dizer que “Durante a concepção dessa pesquisa, passamos muitas vezes a ser o próprio sujeito de pesquisa” (MENDES, 2015, p. 99), se aproxima do meu local de fala, uma vez que se declara nativo e pesquisador em relação a seu objeto. Criamos, assim, um espaço, um entre-lugar delicado para a coleta e análise dos dados.

A leitura dessa dissertação produziu em mim uma sensação de libertação de algo que até então me incomodava, que era o pertencimento ao meu campo de estudo. Compartilho com Mendes (2015) a posição de sujeito e pesquisador e endosso suas palavras:

Durante a concepção dessa pesquisa, passamos muitas vezes a ser o próprio sujeito de pesquisa, considerando que como adepto da Casa de Umbanda Ogum Sete Ondas interrogava minhas próprias percepções sobre as práticas educativas que me ensinavam os limites e possibilidades da fé (MENDES, 2015, p. 99).

Saliento também a contribuição do autor para a área da educação em alguns momentos em que reconhece a educação como não tendo lugar específico, como por exemplo, as salas de aula, e lugares (pré)destinados a essa prática.

Questionando os padrões estabelecidos em nossa sociedade, Mendes (2015) cumpre um papel – mesmo que sem intenção – importante para a área da Educação, a sensível percepção de que existem outros lugares de construção de conhecimento que pouco são discutidos dentro da academia, onde predominam ainda como modelo os padrões de uma sociedade machista, patriarcal, branca e católica. Finalizo essa análise com uma citação que diz: “Sendo assim, práticas

escolares/educacionais formais não nos possibilitam outro modo de aprender/apreender, com outros possíveis e com a pluralidade/diversidade destes outros movimentos pedagógicos” (MENDES, 2015, p.110), e com a qual concordo totalmente.

A dissertação de mestrado de Eduardo Oliveira (2001) fez uma análise antropológica sobre o candomblé e seu principal fundamento: a ancestralidade. Tomada contemporaneamente como princípio fundamental das religiões afro-brasileiras, esta categoria organiza seus ritos e ordena suas relações sociais. Sua origem remonta ao início do século XX, quando ainda não possuía tal sentido, uma vez que Nina Rodrigues (pioneiro dos estudos Dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFPR – 2001 e 2002. 178NOTÍCIAS afro-brasileiros) utilizava outra categoria – a pureza nagô – para legitimar e valorizar o candomblé. De Nina Rodrigues a Roger Bastide a pureza nagô foi transformada de categoria nativa em categoria analítica. O mesmo ocorreu com a ancestralidade, sobretudo depois da metade dos anos 60 e, principalmente, nos anos 80, onde foi ressignificada no contexto da (re)africanização do candomblé. A pesquisa demonstra o papel preponderante que os intelectuais exerceram tanto na construção da pureza nagô, quanto na elaboração da ancestralidade. Foi através de suas obras que analisei a origem da ancestralidade e também as nuances significativas que apresenta atualmente. Percebendo esta categoria na encruzilhada entre uma perspectiva que denominei acadêmica e outra que designei militante, abordei temas relevantes para o povo-de-santo, destacando, entretanto, a influência dos intelectuais militantes na re-elaboração das categorias nativas e na invenção das “tradições africanas” no Brasil, o que prestigia o candomblé nagô e legitima sua prática no disputado mercado religioso brasileiro. Essa dissertação teve grande importância na minha tese abrindo espaços para melhor compreender a ancestralidade.

Até o fechamento da escrita dessa tese, não consegui ter acesso a dissertação de Cristiane Rodrigues Silva, intitulada “Entre curimbós e revoadas: a dimensão educativa de práticas culturais de jovens da Amazônia paraense”, pertencente a área da Educação. Espero poder localizá-la a fim de enriquecer a discussão sobre a produção de conhecimentos produzidos na pós-graduação referentes à temática da Umbanda.

Outra tese encontrada nos bancos de dados pesquisados é da autoria de Katia Gonçalves Castor, intitulada “Gira-mundos: a educação ambiental no mito e o mito na educação ambiental”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, no ano de 2014.

A autora anuncia já no início de sua escrita que a natureza possui uma relação direta com a cultura na qual se desenvolve, produzindo identidades e subjetividades muito específicas. Utiliza a análise das Giras como principal elemento para a análise dos modos de percepção entre a cultura e a natureza.

Um dos objetivos da tese é:

[...] investigar a lógica dos referenciais africanos, em específico a racionalidade produzida nos Terreiros da Umbanda, para problematizar como os processos de subjetivação operam, resistem, combatem, silenciam, avançam e negociam na sociedade e nos cotidianos das existências infames (CASTOR, 2014, p. 16).

Para alcançar seus objetivos, a autora utiliza como principais autores: Edgar Morin, Deleuze e Guatarri e Michel Foucault, com a “intenção de cartografar o processo vivido” (CASTOR, 2014, p. 16).

Para descrever aquilo que a autora chama de “orixalidades”, buscou alguns autores sobre a Umbanda, alguns comuns em minha dissertação de mestrado, como Bastide (2006), Caputo (2012), Cumino (2010), Santos (1986) e Saraceni (2008, 2010), e outros que até o momento desconheço, com Augras (1980, 2009), Beniste (2013a, 2013b), Campbell (1990), Lody (2010), Ortiz (1999) e Prandi (2001).

O foco é pensar a ecologia em uma perspectiva educacional utilizando como veículo e campo de pesquisa as religiões de matriz africanas, nesse caso, a Umbanda especificamente. A metodologia utilizada foi a cartografia.

A pesquisa foi realizada em cinco terreiros de Umbanda realizados no estado do Espírito Santo, onde a pesquisadora relata que acompanhou por quase dois anos as Giras de Umbanda que aconteciam nesses locais. Uma das ações desenvolvidas nesse processo foi:

Em alguns desses Terreiros, realizamos *in loco* uma entrevista, com perguntas abertas, com seis Pais de Santo, e entrevistas informais, gravadas em vídeo, com alguns frequentadores médiuns. As perguntas giraram em torno da estrutura dos Terreiros, de como ele surgiu, das influências dos mentores da casa, da dinâmica das Giras, das relações que os Terreiros estabelecem com seu entorno e da ocorrência de situações de violência durante as Giras (CASTOR, 2014, p. 50).

Castor (2014) traz importantes reflexões sobre a educação ambiental e a estética relacionada aos terreiros de Umbanda e as religiões de matriz africana, mas gostaria de me deter em um fator que diz respeito diretamente a minha tese, e que a autora colabora: As Giras...

Giremos juntos...

Da mesma forma como me proponho a fazer minhas pesquisas com as Giras, Castor (2014) se inseriu no ritual de forma intensa e as experienciou como tenho feito. A autora demonstra que essa ação enriqueceu sua tese quando diz que “A cada Gira vivida, novos questionamentos se produzem para a potência do campo da Educação Ambiental complexa no trançar com as narrativas da Umbanda. Indagávamos como aquela experiência poderia dar vazão às condições de uma vida livre” (CASTOR, 2014, p. 60). Assim, observa e reflete sobre alguns tipos de preconceitos e violências sofridas por grande parte dos praticantes dessa religião. Diz que vivenciar na pele é completamente diferente, e bem mais enriquecedor enquanto experiência da coisa em si, do que informar-se e refletir sobre algo.

Castor (2014) fala das entidades presentes na Umbanda, como Pretos-Velhos, Crianças (Cosme e Damião ou Erês, como também são chamados), Caboclos, Exus e Pombas-Giras, acentuando a particularidade de cada uma delas, descrevendo a sensação que cada uma proporciona ao estarem presentes no terreiro, incorporadas em seus médiuns.

Descreve as manifestações das entidades, em subtítulo específico, no corpo dos médiuns, influenciada pelas vivências no terreiro, pelo som dos atabaques, que provocam impulsos e reações corporais, e também através da energia aplicada ao médium pela entidade de Umbanda. Nas palavras da autora:

Portanto, as intensidades do corpo são percebidas na prática umbandista por absorver e refletir as informações do mundo espiritual para o mundo físico. Esses atravessamentos se dão em composição com a música, a dança, os alimentos, enfim, com todos os verbos que habitam ao mesmo tempo na Gira, pois sem eles nada aconteceria (CASTOR, 2014, p. 127).

Sem o corpo do médium de Umbanda, não há Gira, incorporação e nem a possibilidade de exercício do ritual.

Percebo que Castor (2014) chama de Gira todo o ritual que acontece em um terreiro de Umbanda. Gira seria o rito em si, que envolve a ação do corpo do médium participante do ritual, desde o início dos trabalhos passando pelo momento da gira (ação do corpo influenciada pela energia das entidades de Umbanda), a

incorporação, o passe e a desincorporação até a finalização dos trabalhos no final do ritual todo.

Além da descrição das Giras, a autora pensa os significados que são produzidos por cada e para cada um que participa dos rituais. Estabelece relações de hierarquias e possibilidades de participação ativa e passiva dentro de um terreiro de Umbanda. Os cânticos, as entidades, o congá²⁶, as oferendas e suas representações dentro da religião, também foram explorados na tese. A ancestralidade é algo recorrente durante a escrita de Castor (2014).

A pesquisa teve também a inserção em uma escola municipal que envolveu seus professores. Castor (2014) destaca que, em determinado momento, uma das participantes revela que é umbandista e que sofreu muito preconceito em razão de sua crença e prática religiosa.

Castor (2014) termina a tese compreendendo que através da Umbanda é possível traçar relações entre a educação ambiental e reconhecer valores no conhecimento popular, muitas vezes posto em oposição ao conhecimento científico. Incluir o diferente, o fora da lógica fixa e dos padrões de sociedade pré-estabelecidos colabora para nossas “práticas sociais e ambientais, à medida que cria porosidades nas fronteiras com camadas de confiança, a partir desses encontros” (CASTOR, 2014, p. 160).

Esse estudo prévio de dissertações e teses sobre a Umbanda serve de auxílio a minha pesquisa de doutorado no sentido de que posso dialogar com meus pares sobre o tema, que ainda possui resistência ao entrar na academia. Esses escritos sobre a(s) Umbanda(s) constroem um campo de conhecimento que traz a cultura popular e a religiosidade para um lugar que acreditamos necessitar esse olhar mais apurado, que forma sujeitos imersos no processo educativo, que reflete diretamente nos meios destinados à educação, que acontece em diferentes espaços. Analisando esses escritos, amplio meu campo teórico e abro um espaço para discussões diversas, que vão além da educação como cultura, relações étnico-raciais, lugares de fala, metodologias utilizadas e diversidade, que devem ser levadas ao conhecimento das universidades por aqueles que além de pesquisadores tornam-se pesquisadores dos seus lugares.

²⁶ Espécie de altar onde se encontram colocadas as imagens, geralmente de gesso, das entidades que trabalham na Umbanda.

O voo acontece quando afirmamos a cultura popular como espaço de saberes que merecem lugar dentro dos meios onde se produz reflexão. Essas práticas populares estabelecem relações de ensino e aprendizagem que ainda ocupam lugar “do outro lado da margem”, como diria Larrosa (2014).

Com a análise de algumas dissertações e teses consegui estabelecer algum diálogo e com outras pude ter acesso a referenciais teóricos que me auxiliaram na escrita da tese. Penso que a importância dessa produção acadêmica relacionada à Umbanda serve para poder criar uma atmosfera propícia para seu estudo dentro das diversas áreas do conhecimento. Auxilia na criação de um campo de pesquisa que, até onde fui buscar, é pouco explorado pelo campo da Educação, mas que reflete diretamente nos meios onde esta se estabelece. Enquanto professor da rede pública de educação na cidade de Pelotas/RS, percebo que o tema por muito tempo não foi discutido dentro desse espaço, mesmo tendo em sua base curricular a disciplina de Religião.

Os modelos que a escola segue ainda hoje são eurocêntricos e não levam em conta as religiões como forma de expressão cultural determinante na formação de um povo. A Umbanda é parte constituinte do povo brasileiro; os estudantes trazem, inclusive em seus corpos, tanto como se portam em sala de aula quanto quando trazem no pescoço discretas guias de Umbanda, essa cultura que está imbicada no cotidiano e no imaginário de todos os brasileiros.

4.2 A polifonia do corpo através dos rituais nas Gira de Umbanda

Gira, Caboclo, gira, gira vamos girar, e os males que estão na rua, aqui não podem entrar. A sua espada é de ouro, a sua lança também, a sua flecha mata, e os males aqui não vêm.²⁷

O som dos tambores, as danças, os movimentos dos corpos impulsionados por diversos fatores compõem os rituais de Umbanda no Brasil. Ao chegar aos terreiros²⁸, somos convidados a entrar em uma atmosfera que envolve cheiros, sabores e sensações que dilatam nossos sentidos e nos convidam a participar

²⁷ Letra de um ponto de Umbanda.

²⁸ Designação genérica do espaço físico que sedia cada uma das comunidades religiosas afro-brasileiras (LOPES, 2011, p. 670).

desse ritual situado no limite entre o real e o surreal. A ideia de abrir espaço no próprio corpo para receber ou (in)corporar, no sentido de trazer para o próprio corpo algo estranho que modifica a forma natural de agir, é algo minimamente estranho, e assim, tornou-se nesse tempo de doutorado algo realmente fascinante.

Nei Lopes conceitua as Giras de Umbanda enquanto “Sessão umbandista, roda ritual para o culto das entidades” (LOPES, 2011, p.306), mas nesse momento recebe outros significados. Girar na Umbanda passa a ser uma via de acesso a memórias ancestrais, memórias que se fixaram nos corpos através do tempo. Um médium na Umbanda é um veículo pelo qual, através de um corpo antepassado, a memória é restaurada e reestabelecida em tempo real e contemporâneo, é o outro que surge como possibilidade de imbricação entre passado e presente, trazendo novas formas de reflexão para um futuro que se faz no momento presente. É como aquela história da água que ao tentarmos pegar escapa por entre os dedos.

Estudar a Umbanda e escrever sobre ela foi uma forma de potencializar tudo aquilo que existe em mim enquanto pesquisador interessado na temática, uma vez que desejo reafirmar o já dito, que me reconheço como sujeito e objeto nesta pesquisa, ou seja, participo ativamente de uma construção humana daqueles que se localizam nos entre-lugares da vida.

Na Umbanda, se escreve com o corpo. É estabelecido um diálogo polifônico entre tudo que já foi citado até agora e que compõe os rituais dessa religião, e tantas outras coisas que a palavra escrita não dá conta de expressar. É necessário nesses casos utilizar a via da experiência.

Compreendo o corpo como lugar de possibilidades e meio de comunicação que produz linguagem própria e conduz o leitor da expressão corporal a um movimento alegórico²⁹ de significações. Alegoria, neste trabalho, assume então um lugar de possibilidade de muitos olhares. Entre seus escritos, Benjamin, ao conceituar alegoria, considera que “cada pessoa, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra. Essa possibilidade profere contra o mundo profano um veredito devastador, mas justo: ele é visto como um mundo no qual o pormenor não tem importância” (BENJAMIN, 2011, p.196-197).

²⁹ Etimologicamente, alegoria deriva de *allos*, outro, e *agoreuein*, falar no agora, usar uma linguagem pública. Falar alegoricamente significa, pelo uso de uma linguagem literal, acessível a todos, remeter a outro nível de significação: dizer uma coisa para significar outra (ROUANET. S. Apresentação. In: Benjamin, W. Origem do Drama Barroco Alemão, p. 37).

Me permiti, nesta tese, explorar a perspectiva alegórica de Benjamin, uma vez que os corpos nas Giras de Umbanda tornam-se elementos possíveis na busca de outros significados que não aqueles que lhes são atribuídos cotidianamente, e são, para mim, um terreno fértil de pesquisa que me leva a outros espaços.

Pensar essa Giras de Umbanda alegoricamente foi uma forma de refletir através de um campo onde se potencializam subjetividades que auxiliam, inclusive, minhas práticas educativas. Para ilustrar, em uma das aulas de Artes, apresentei a alunos do primeiro ano do ensino médio o filme “O Grande Tambor”³⁰, que aborda a história do tambor de sopapo em Pelotas, contando também a brutal história da escravidão na cidade e incluindo alguns elementos da Umbanda e a Nação na narrativa. Quando os estudantes (re)liam palavras, expressões como “Giba Giba”, “Saravá”, “Nação”, “Diáspora”, questionavam a própria forma como eram construídas as charqueadas através de desenhos (imagens) que o filme mostra e, após a exibição, fizeram várias associações com espaços que conheciam e percebiam o toque (som) dos tambores, demonstrações de religiosidades e da cultura africana na cidade de Pelotas e no Brasil. Foi uma experiência rica ouvi-los e compreender a maneira como cada um faz suas próprias associações.

Trouxe esse relato como forma de mostrar que elementos podem ser considerados alegóricos dentro do campo da educação como dispositivos que proporcionam novas leituras de realidades comuns dentro e fora das salas de aula.

Ainda sobre a alegoria:

Enfim, é a alegoria que liberta a coisa do seu aprisionamento num contexto funcional, no qual não tem sentido próprio, mas somente como parte dum todo, como elemento do contexto. Arrancando as coisas do seu contexto e colocando-as em novos e diversos contextos, o alegorista, com sua descontextualização e recontextualizações arbitrárias, indica que o sentido atribuído a coisa do contexto específico não é o original e inato, mas um sentido arbitrário (JUNKES, p. 130, 1994).

³⁰ Documentário – 2010 - 124' 02" – O filme narra a trajetória do Tambor de Sopapo, que carrega a história da diáspora africana no Rio Grande do Sul. Sua matriz vem pelas mãos e mentes dos africanos escravizados para a região das charqueadas, ao extremo sul do Brasil. É considerado sagrado, retumbando o som por séculos de um purificar religioso para os rituais de matança – realidade presente nas propriedades que produziam o charque entre os séculos XVIII e XIX. A partir da década de 1950, inicia seu caminho no carnaval, quando surgiram as primeiras escolas de samba no estado. O Grande Tambor conta uma parte da história sobre a contribuição dos afrodescendentes na formação simbólica e cultural do povo do Rio Grande do Sul. Sobreviveu pelas mãos de Mestre Baptista, Griô, que preservou a memória e a arte da fabricação de um instrumento de som grave e marcante e que hoje é patrimônio brasileiro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xIL6Hfq4ZTw&t=727s>.

O objeto de escrita, nesse processo, são os corpos dos médiuns, que estabelecem relações entre os planos espiritual (*Orum*) e o plano carnal (*Aiê*), como são reconhecidas essas duas esferas, esses dois mundos que pertencem às religiões de matriz ou influência africana.

As matrizes e influências que a Umbanda traz em suas práticas é uma forma de culto à ancestralidade que pode ser pensada antes mesmo da colonização. Na Umbanda, há a prática do culto ao Orixá, que por sua vez não é brasileiro. Portanto, essa presença ancestral extrapola os limites de referências territoriais, que se destacam através da colonização europeia e ampliam para outros lugares, como a África, por exemplo.

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 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 pelo Brasil (CHAGAS, 2017, p. 41).

Mesmo não possuindo esses toques e línguas faladas no Candomblé, ou Batuque – como é chamado no Rio Grande do Sul –, é nítida a presença e o culto desses Orixás dentro da Umbanda, inclusive na figura dos Pretos-Velhos e Pretas-Velhas que quando incorporados fazem menções a essa ancestralidade africana.

As Giras de Umbanda são fenômenos que necessitam de todo um envolvimento dos participantes para que possam acontecer. É a relação tempo/espaço que se localiza entre o estado natural do médium e a fase em que a entidade está totalmente incorporada. A concentração, o conectar-se com a atmosfera criada nos terreiros, é parte fundamental nesta fase do processo, que, através de Vitor Turner, pode ser chamada de fase liminar. “Durante o período ‘liminar’ intermediário, as características do sujeito ritual (o ‘transitante’) são ambíguas; passam através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro” (TURNER, 2013, p. 97), ou seja, no caso das Giras de Umbanda, no exato momento em que acontecem, o corpo encontra-se no “meio do caminho”, entre a forma física natural do médium e a postura física da entidade que está em processo de incorporação. Possuem, dessa maneira, formas particulares do estado liminar:

Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As

entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenção e cerimonial (TURNER, 2013, p. 98).

Richard Schechner atribui o mesmo conceito de liminar ao campo da performance e o estabelece enquanto parte principal da ação, uma vez que “A fase central é liminar – um período de tempo em que uma pessoa está entre alguma coisa e outra, entre categorias sociais ou identidades pessoais. É durante a fase liminar que o trabalho real dos rituais de passagem toma lugar” (SCHECHNER, 2012, p. 63), e ainda:

O trabalho da fase liminar é duplo: primeiro, reduzir aqueles que adentram no ritual a um estado de vulnerabilidade, de forma que estejam abertos à mudança. As pessoas são despojadas de suas antigas identidades e lugares determinados no mundo social; elas entram num tempo-espaço onde não são nem isto nem aquilo, nem aqui nem lá, no meio de uma jornada que vai de um social a outro. Durante esse tempo elas estão literalmente desprovidas de poder e, muitas vezes, de identidade. Segundo, durante a fase liminar, as pessoas internalizam suas novas identidades e iniciam-se em seus novos poderes (SCHECHNER, 2012, p. 63).

A identidade posta em questão nas Giras de Umbanda difere de Gira para Gira e estabelece diferentes relações. Cada ponto cantado possui um ritmo diferente, um toque do tambor peculiar, que é acompanhado pelo tilintar das sinetas e, em alguns casos, das palmas dos membros da corrente. Uma Gira de Caboclo em sua fase liminar aciona mecanismos corporais diferentes das Giras de Pretos-Velhos e da mesma forma de Exus e Pombas-Giras. Quanto ao ritual em si, buscamos em Schechner:

Rituais são uma forma das pessoas lembrarem. Rituais são memória em ação, codificadas em ações. Rituais também ajudam pessoas (e animais) a lidar com transições difíceis, relações ambivalentes, hierarquias e desejos que problematizam, excedem ou violam as normas da vida diária (SCHECHNER, 2012, p. 49-50).

Uma Gira de Umbanda é conduzida, na maioria das vezes, por pontos cantados, acompanhados e ritmados pelo toque dos tambores, palmas, sons e cheiros que preenchem o ambiente destinado ao ritual. Não é apenas a ação do corpo em movimento que está em questão, mas tudo aquilo que o faz mover, girar, dançar. Esses elementos acima destacados são também disparadores para que a Gira aconteça.

O conceito bakhtiniano de polifonia permite pensar que, se tratando desses rituais, os corpos são influenciados todo o tempo, ampliando e captando aquilo que o ambiente/espaço nos proporciona, constituindo assim corpos polifônicos.

Apenas o grande polifonista que foi Dostoiévski soube captar na confusão das lutas de opiniões e de ideologias (das diversas épocas) a natureza inacabada do diálogo sobre as grandes questões (na escala da grande temporalidade). Os outros ocupam-se de questões que podem ser solucionadas, dentro dos limites da época (BAKHTIN, 1997, p. 394).

O trabalho de campo dentro dos terreiros de Umbanda foi imprescindível para a escrita desta tese, compreendendo que “a questão do discurso relatado ou citado que costuma ser chamado também de ‘citação de campo’ é impossível restituir, no texto, o sentido originário do que foi dito em campo, pois o texto se constitui sempre como um novo contexto” (AMORIM, 2002, p. 9). Conforme ia participando das Giras, eu conversava com Mãe Nara de Xapanã, refletia e transformava essa experiência em outra coisa, uma forma possível de aproximar da escrita um fenômeno físico, corporal.

E ainda, de acordo com Amorim:

Penso que a escrita de pesquisa não se reduz a uma simples transcrição de conhecimentos produzidos em situação de campo. Pode-se desse modo interrogar o texto em relação a várias questões, das quais uma, em particular, parece-me importante: a alteridade ou, dito de outra maneira, a relação entre o pesquisador e seu outro, ou melhor, seus outros (AMORIM, 2002, p. 8).

Esta tese sobre as Giras de Umbanda não foi um mero exercício de transcrição, de observações de um trabalho realizado em campo, mas além disso, a possibilidade de transmitir através das palavras as possíveis sensações corporais que essas Giras produzem a quem as experiencia. O próprio conceito de experiência necessita ser melhor apreendido. Compreendo que parte do trabalho consistiu em formular uma maior compreensão e definição acerca da experiência *da* e *na* Gira de Umbanda.

Quando giramos nos terreiros temos a possibilidade de (re)viver um passado no qual não vivemos, mas que está em nós através da nossa ancestralidade. Sobre os ancestrais:

Antepassado, ascendente, do bisavô para trás. Para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo de sua existência. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para a suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assumam com igual consciência suas responsabilidades. Por força da herança espiritual, o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo com sua coesão no espaço. O culto aos ancestrais (míticos, reais e familiares) tem uma repercussão inestimável na estatuária e na escultura da tradição negro-africana, manifestações mais características na arte negra e em especial da arte dos povos bantos. A figura do ancestral é um símbolo que evoca seus atos; e a máscara ou

estátua é o signo que manifesta sua presença espiritual entre os vivos (LOPES, 2011, p. 59-60).

Viver ou pensar sobre esses movimentos do corpo dentro dos terreiros de Umbanda é um fenômeno diretamente relacionado à educação do corpo e da alma, inclusive herdados daqueles que vieram antes de nós.

As Giras de Umbanda dentro do ritual nos fazem compreender diversos saberes que estão imbricados nesses movimentos do corpo. Cada linha de Umbanda, cada entidade traz consigo uma narrativa, uma forma de produção de conhecimentos orais e corporais que se diferenciam entre si. Caboclos, Pretos-Velhos e Exus e Pombas-Giras trazem ensinamentos toda vez que incorporam no médium e assumem seu corpo fluídico³¹.

Em uma Gira de Caboclo, é possível trazer à memória a pajelança indígena que faz parte da formação social e cultural do Brasil. O cheiro da mata através da defumação³² do terreiro, as danças, a pisada forte de quem viveu em condições de vida diferentes das nossas e que traz no corpo traços de vivências muito específicas. O uso o fumo, da água e até mesmo de bebidas que fazem a assepsia do corpo humano e a imposição de mãos para benzer são práticas corporais que narram a vida desse povo. O pé no chão firme e forte durante as Giras mostra a força e tenacidade do povo indígena que são nossos ancestrais naturais, quando nos referimos a um Brasil ainda não invadido e colonizado.

Outra figura importante na Umbanda são os Pretos-Velhos, que nas giras curvam seus corpos como narrativa visual dos povos que vieram para nosso país sob regime de escravidão, forçados a um processo de aculturação que resultou, entre outras coisas, no sincretismo religioso³³. Esses Pretos-Velhos e Pretas-Velhas trazem a narrativa corporal de quem viveu em condições insalubres como eram as senzalas – mesmo as caseiras – e também os quilombos. Suas mãos fazem a forma de figas e abraçam, confortam e amparam os que ali vão em busca de amparo.

Os Exus e Pombas-Gira são a personificação da alma humana reprimida e discriminada, por muitas vezes demonizada. Dizem, na religião, que são os espíritos mais próximos a nós, o que traz as nossas imperfeições à tona, nosso “lado torto”.

³¹ Diz-se do corpo fluídico que está sob a ação da espiritualidade. É quando a entidade aproxima seu corpo espiritual do corpo do médium.

³² Ato de incensar com ervas naturais o local onde ocorrem as sessões de Umbanda, os terreiros.

³³ Combinação, em um só sistema, de elementos de crenças e práticas culturais de diversas fontes (LOPES, 2011, p. 646).

Dizem dessas entidades que quanto mais eretas se apresentam nos terreiros de Umbanda, mais próximas estão da luz e do perdão divino por terem sido “pecadores”³⁴ quando ainda encarnados, assim como nós. Mãos cerradas, corpos endurecidos como se estivessem presos a alguma coisa ainda terrena, os Exus falam com uma linguagem muito mais próxima a nossa em relação às outras entidades. Já as Pombas-Giras riem alto e transmitem a sensação de um corpo liberto e à mostra, despreocupado com as opiniões e julgamentos alheios. Não é à toa que essas entidades mulheres são geralmente procuradas quando o assunto é o amor.

Na Umbanda, passamos a ser outro(s), assumimos as identidades de quem não conhecemos – a não ser pelas imagens de gesso colocadas no congá³⁵ –, agimos impulsionados por nossos instintos e estímulos, sejam eles sonoros, gustativos, aromáticos ou pela vibração dos participantes do ritual.

Descrevo uma das sensações vividas nesse trabalho. Na casa do Pai Xapanã, no início das sessões de Umbanda, passamos nas mãos um líquido que chamamos de “fluído”. Trata-se de uma infusão de ervas e um pouco de álcool que passamos nas mãos e no corpo antes de começar as Giras, antes mesmo de iniciar os pontos cantados e tocados através dos tambores. Muitas vezes senti que meu corpo, através da utilização do fluído se modificava, se purificava e auxiliava na aproximação das entidades da Umbanda. A energia espiritual através desse movimento chegava bem próxima, como se me dissesse que estava “purificado, ou preparado” para o início dos trabalhos.

Essa infusão de ervas é utilizada em diversos terreiros de Umbanda e já havia experimentado em outras, mas nunca senti como na casa de Pai Xapanã. Quando disse anteriormente que o “Santo escolhe a casa”, me referia a esses pequenos sinais sensoriais, físicos que sinto quando estou na casa da qual hoje faço parte. O próprio cheiro do fluído me transporta para outro lugar, um espaço mais próximo da missão a ser cumprida, que mãe Nara de Xapanã sempre afirma, a Umbanda como um serviço, uma devoção destinada à caridade.

³⁴ Essa noção de pecado se refere aos preceitos judaico-cristãos, e não aos fundamentos religiosos africanos e indígenas. A própria ideia de pecado, aquela que está ligada a tudo aquilo que não está nos escritos considerados oficiais como por exemplo a bíblia.

³⁵ Espécie de altar onde se encontram colocadas as imagens, geralmente de gesso, das entidades que trabalham na Umbanda.

Aos poucos, as entidades foram chegando perto de mim, e de outros umbandistas que compartilham da mesma experiência, e dando sinais das suas presenças mesmo antes de começar propriamente o ritual, para em seguida ir moldando meu corpo na Gira como descrevi acima. Acredito ser um momento muito importante na vida dos médiuns, é a certeza da existência de um mundo paralelo, cheio de mistérios e aprendizados que estão abertos ao conhecimento daqueles que se propõem.

Tudo isso me faz crer que as Giras de Umbanda são maneiras de acesso à ancestralidade através da via do corpo. Girando, o relógio da vida gira em sentido contrário, o corpo ativa a memória, construída por diversos fatores que nos formam enquanto seres sociais em contato com o outro e todos os outros que vieram antes de nós.

Para exemplificar o ato de Girar, me reporto a um rito que os antigos africanos e africanas, trazidos ao Brasil sob o regime de escravidão – que nos terreiros reverenciamos como Pretos-Velhos e Pretas-Velhas –, praticavam e que se caracterizava no ato de girar em torno de uma árvore chamada Baobá para que, dessa forma, esquecessem seus antepassados e suas histórias, apagando assim suas memórias. Segundo Ferreira (2012):

Reza a lenda que antes de os negros entrarem no navio negreiro eram obrigados a dar voltas em torno da “árvore do esquecimento”, cujo objetivo era apagar de suas mentes toda lembrança e memória do passado, pois os senhores de escravos acreditavam que, desprovidos de memória de identidade cultural e de raízes, se tornariam seres passivos, sem nenhuma vontade de reagir ante as atrocidades da escravidão (FERREIRA, 2012, p. 142-143).

Marília Amorim, analisando os personagens do filme de Kiarostami, diz que: “Nesse cinema de pouquíssima ação, o que fazem os personagens de Kiorastami? Falam. Ou melhor, falam-se” (AMORIM, 2004, p. 25). Analogamente, e fazendo as devidas correspondências, eu digo que Girando falamos dos ancestrais e de nós mesmos, ou seja, todos aqueles que nos passaram, ou por nós passam enquanto seres imersos em culturas diversas.

A definição de cronotopos proposta por Bakhtin me ajudou a estabelecer essa relação entre o espaço/tempo em que essa ancestralidade, trazida pelo corpo das entidades durante as Giras já apresenta:

Traduzido literalmente, ele é o *continuum* espaço-tempo [...] O cronotopos é a materialização do tempo no espaço: há um lugar em que a história se desenrola, onde o tempo passa, se vive e se mede em função das

características desse lugar. Como categoria literária, está relacionado com a forma e o conteúdo, o que quer dizer que ele concerne não somente ao acontecimento narrado na obra, mas também ao acontecimento da narração (AMORIM, 2004, p. 222-223).

É nas Giras como que estabeleço o ponto inicial, o fio que conduz essa narrativa ancestral tão presente dentro dos terreiros. Ali, reverenciamos aqueles que não estão mais entre nós em tempo e corpo, uma vez que corporificamos a figura do nosso narrador ancestral. O encontro entre o corpo mediúnico girando e a narrativa da entidade produz outro fenômeno.

O encontro das diferenças atravessa as criações mais diversas, inclusive em outras ciências que não apenas as chamadas humanas, e onde Bakhtin identifica como equivalente o tema do contato. [...] Na estrada, os encontros inesperados acontecem. Esses encontros colocam em jogo, justamente a possibilidade de mudança de estrada ou de rumo, e nisto reside, a nosso ver, o aspecto interessante desse cronotopo. É que ele é lugar por excelência de alteridade: o encontro com o outro traz em si a possibilidade de me desencaminhar (AMORIM, 2004, p. 223).

A Gira de Umbanda é o lugar dentro do espaço-tempo, na perspectiva do conceito bakhtiniano, em que exercemos a alteridade; girando, os corpos são como os ponteiros de relógios que giram no sentido contrário, voltam a sentir o passado de maneira corporificada e aberta à experiência.

Nesse momento, existe a possibilidade de flunar por lugares de encontro com o Outro. Nessa relação, “em seus obstáculos e possibilidades, constitui um dos eixos da produção de saber” (AMORIM, 2004, p. 223), e auxilia a demarcar as Giras de Umbanda como um campo de formação e de produção de saberes específicos.

4.3 O corpo enquanto via de acesso à memória – Uma Gira com Walter Benjamin que vai além daquilo que nos passa aos olhos

De vermelho e negro, vestindo a noite, o mistério traz. De colar de conchas, de brinco dourado, a promessa faz. Se é preciso ir, você pode ir, faça o que quiser, mas cuidado, amigo, ela é bonita, ela é mulher. E no canto da rua, girando, girando, girando está. Ela é moça bonita girando, girando, girando lá. Oi, girando lá, olê, oi, girando lá, olelé.³⁶

As Giras de Umbanda fazem o movimento inverso dos ponteiros do relógio, simbolizam o retorno no tempo, auxiliam o acesso a uma ancestralidade que tende a se incorporar no corpo do médium enquanto ele gira. No momento seguinte, quando há a incorporação, há uma fusão entre presente e passado que orbitam o mesmo corpo.

Junto às narrativas dos corpos presentes nos terreiros de Umbanda, busquei refletir e escrever sobre o que esses corpos “ao dizer, não dizem”. Jamais vislumbrei, enquanto pesquisador e umbandista, a possibilidade de que as Giras de Umbanda fossem apenas situações liminares onde os médiuns sentem a presença e energias das entidades e aprendem a lidar com elas no exercício da prática da incorporação para a caridade. Existem nesse processo, “personagens” raros com histórias e pedagogias próprias e que ocupam um lugar específico dentro da nossa sociedade.

Desta forma, compreendi que **as Giras de Umbanda são uma forma de acesso às memórias ancestrais**, não vividas por nós, que fazem parte dos povos que constituíram o Brasil nos tempos da invasão europeia, e que hoje estão impressas em nossos corpos. Girando rememoramos aquilo que nossos ancestrais viveram. Nas Giras, podemos sentir o corpo índio, africano escravizado e também dos boêmios e das boêmias.

Retomando as três figuras que Marília Amorim (2004) analisa, antes de descrever algumas Giras dentro da Umbanda, retomo também minhas figuras e as representatividades de alteridade que pude perceber nesse processo. Os Caboclos e Caboclas me trazem a sensação de perceber o outro dentro daquilo que ele tem

³⁶ Letra de um ponto de Umbanda.

de mais genuíno e primitivo dos seres humanos, que é a capacidade inata de seguir em frente, ultrapassar barreiras, é a alteridade como possibilidade de perceber-me no outro e que me torna capaz e forte frente aos desafios. Os Pretos-Velhos e Pretas-Velhas são a representação da alteridade transformada em sabedoria, o corpo envelhecido que traz consigo marcas de experiências singulares que formam o indivíduo. Os Exus e as Pombas-Giras completam esse quadro de análise ao perceber no outro a possibilidade de libertação de amarras e de deixar-se guiar também pelos instintos, presentes em cada ser humano.

Essas figuras se aproximaram de mim em todo momento de escrita de tese, ciente e angustiado pela possibilidade de a palavra não dar conta daquilo que o corpo produz. Amorim auxilia a compreensão desse processo: “Essa mesma ideia do corpo como intraduzível está presente em Certeau. Segundo ele a voz do *outro* não pode ser transcrita, pois ela é aquilo que da oralidade não se traduz: a sonoridade – barulhos do corpo, grito e lágrima” (AMORIM, 2004, p. 49). Compreendendo isso, tento chegar o mais próximo que a palavra me permite e escrevo sobre algumas sensações de Giras ao decorrer de meus estudos do corpo a Umbanda.

Girei nos terreiros e pude, dessa maneira, compreender a forma do corpo desses ancestrais. O primeiro foi em uma Gira de Pretos-Velhos. Era como se alguém estivesse pressionando meu estômago e meu corpo tremia de maneira involuntária – a essa sensação chamamos irradiação, ou fluído na Umbanda, quando uma entidade/espírito energiza o corpo do médium com sua energia espiritual. Esse tremor me levava à Gira e meu corpo de curvava como o de um escravo nas senzalas baixas e insalubres. Compreendi o quão curvado era o corpo desses antepassados. Meus dedos das mãos se automodelavam fazendo figas e batia os dedos de uma mesma mão uns nos outros. Era o Preto-Velho tomando forma em mim, fazendo casa, como dizem alguns umbandistas, ensinando meu corpo a maneira que deveria se comportar para ser um Preto-Velho.

A segunda sensação foi a do Caboclo, que poucas vezes tive irradiações anteriores. O Caboclo sempre me pôs em Gira de maneira rápida e me pegava sempre de surpresa. A força nas mãos e a dureza do meu corpo em Giras de Caboclos rememoram os povos indígenas. Muitas vezes, quando Girei com os Caboclos, senti vontade de emitir um som que, às vezes, parecia que vinha de

dentro do meu coração. Era uma voz de peito. Mas nunca saiu um som sequer. Depois, consciente disso, observei que alguns Caboclos realmente emitem sons de índios e batem forte com os pés no chão. Tem olhar firme e focado. Giro na linha e no ponto de Ogum, a impressão que sempre tenho quando saio girando é que estou troteando em um cavalo, coisa que lembro ter feito apenas com seis ou sete anos de idade, mas cuja sensação me vem bem forte nessas Giras.

Exus e Pombas-Giras me envolvem em uma atmosfera que transita entre a alegria e a raiva. São Giras fortes, que confesso sempre ser as que mais tenho resistência. Ainda não tive oportunidade, ou pelo menos que eu tivesse me dado conta, de uma Gira que fosse de Pomba-Gira, mas tenho plena certeza de que um Exu forte se apodera do meu corpo e me transmite as mais diversas sensações. Comecei girando com essa entidade quase com minha cabeça encostada no chão, de tão curvado que ele vinha. Doíam minhas costas e pernas de tanta força que ele depositava no meu corpo, me deixando muitas vezes cansado. Exu desperta no meu corpo em Gira os mais diversos sentimentos que não sei ainda explicar, aflorando uma sexualidade e libido que já experimentei na minha vida mundana. Acredito que seja a forma de comprovar que essas entidades, como muitos falam, sejam as que estão mais próximas a nós, os encarnados.

A memória é acessada no momento em que o corpo, nas Giras de Umbanda, não é apenas um corpo que se movimenta reproduzindo gestos. É um objeto, se assim posso chamar, que, enquanto gira, dança embalado por um ritmo diferente de cada toque do tambor, um toque para os Caboclos, um toque para os Pretos-Velhos e outro toque para os Exus e Pombas-Giras.

Com Benjamin (2012), compreendi que a memória está ligada diretamente à história e, no caso da Umbanda, à história dos nossos ancestrais. Quanto a isso:

O mesmo ocorre com a representação do passado, que a história transforma em seu objeto. O passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro de ar que envolveu nossos antepassados? Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos das vozes que emudeceram? Não têm as mulheres as quais cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, então existe um encontro secreto marcado entre as gerações precedentes a nossa (BENJAMIN, 2012, p. 242).

Essas memórias vêm na Umbanda através da incorporação de suas entidades, que transmitem, através de seus corpos, uma certa familiaridade com aqueles que não convivemos. Mas essa memória começa a ser acessada já no

momento da Gira, onde começamos a “incorporar”, no sentido real de “trazer para o corpo” aquilo que faz parte do não vivido, mas que, através das Giras, e, posteriormente, da incorporação, é acessado de forma involuntária. É o momento de (re)vivermos outro tempo dentro do nosso próprio tempo, o ontem dentro do hoje.

Ainda em Benjamin (2012):

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “tal como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo. Para o materialismo histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado da maneira como ela se apresenta inesperadamente ao sujeito histórico no momento do perigo. [...] Pois o messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 2012, p. 244).

A experiência nas Giras de Umbanda, para podermos analisá-las e compreendê-las, tornam-se significativas no momento em que as entidades ali presentes tiveram um passado, uma existência, e essa experiência trazida para o corpo dos médiuns faz com que presente e passado possam aproximar-se para o entendimento das Giras. João Barrento (2013) auxilia:

O conceito tem nele contornos mais fundos, místicos, e implica uma iluminação súbita do passado pelo presente, motivada por uma afinidade electiva e despoletada por uma explosão de sentidos que põem a nu secretas e imprevisíveis coincidências entre presente e passado (BARRENTO, 2013, p. 12-13).

É dessa maneira que, através de um fenômeno cultural como a Umbanda, propus refletir sobre processos de ensino e aprendizagem e produção de novos saberes. Esta tese buscou na religião de Umbanda a produção de conhecimentos através de uma linguagem que passa pela via do corpo, assumindo que dentro dos terreiros o conhecimento se dá através da prática, da experiencição.

4.4 O corpo em estado de inteireza

*O corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem
(Marcel Mauss)*

Para compreender as questões que envolvem o corpo nesse trabalho, recorri aos estudos antropológicos de Marcel Mauss (1974) e José Carlos Rodrigues

(2006), que o analisam através de suas representações sociais em diferentes culturas e seus significados perante os coletivos.

Para Mauss (1974), o corpo assume identidade perante sociedades organizadas, uma vez que entende essas expressões como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 1974, p. 401). O autor ainda faz uma reflexão sobre o uso do corpo em discussões sobre a educação:

Em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo os fatos de educação predominavam. A noção de educação podia sobrepor-se à de imitação. [...] O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila uma série de movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros (MAUSS, 1974, p. 405).

A Umbanda é uma religião que só acontece envolvendo um coletivo de pessoas que se dispõem a praticar seus rituais e adquirem práticas próprias que se diferem das demais, uma vez que “cada sociedade tem seus hábitos próprios” (MAUSS, 1974, p. 403), e adquire uma peculiaridade que é a soma de diferentes formas de expressões culturais.

Segundo Alexandre Cumino (2011), a Umbanda “não é a religião de uma etnia (do negro, branco ou vermelho), mas o fruto do encontro delas, reproduzindo um sentido que já não se explica mais pela raça e, sim, pelo apelo que há na sua identificação do povo brasileiro” (2011, p. 121). Essa diversidade, por sua vez, é produtora de corpos que possuem algumas semelhanças e diferenças entre si.

Essas diferenças podemos encontrar analisando as entidades analisadas nessa tese: Caboclos, Pretos-Velhos e Exus e Pombas-Giras.

Segundo Cumino (2011):

As tradições religiosas e místicas nos dizem que o homem é composto de *corpo, mente e espírito*. Os estudos antropológicos nos dizem que esse mesmo ser é *aberto, relacional e simbólico*. *Aberto*, pois sente que é incompleto, que lhe falta algo que está além de si mesmo; *relacional*, pois vive em sociedade; e *simbólico*, por ritualizar a vida e criar símbolos para alcançar o inalcançável (CUMINO, 2011, p. 284).

Na Umbanda, os corpos das entidades são constituídos por uma ideia comum a todos que a praticam. É clara para qualquer umbandista a representação no terreiro de corpo de um Caboclo, de um Preto-Velho e de Exus e Pombas-Giras.

Quando participamos das sessões de Umbanda, percebemos nitidamente quando um médium está incorporado por uma dessas entidades, pois estas

assumem corporeidades muito distintas entre si. Essas corporeidades necessitam ser diferenciadas e produzir efeito junto aos umbandistas no momento do ritual, até mesmo para que haja a identificação de cada entidade. A essa forma eficaz de identificação, Mauss (1974) denomina “técnicas do corpo”:

Chamo técnica um ato tradicional e eficaz (e vejam que nisso não difere o ato mágico, religioso e simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica se não houver tradição. Eis em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua tradição oral (MAUSS, 1974, p. 407).

Caboclos possuem o corpo tenaz, ereto, forte e pesado; Pretos-Velhos apresentam-se geralmente com os corpos curvados, mostrando as condições desumanas em espaços de convivências precários, como viviam os escravos no Brasil na época da escravidão; e os Exus e Pombas-Giras, corpos deformados e vozes alteradas (a voz é também um fenômeno corporal), mostrando sua proximidade conosco, encarnados e cheios de defeitos e necessitados de aprendizados diversos.

As representações corporais dessas entidades são formadas nos nossos inconscientes, e, segundo Rodrigues (2006), “como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular” (RODRIGUES, 2006, p. 48), e ainda:

Mesmo assumindo para nós este caráter natural e universal, a mais simples observação em torno de nós poderá demonstrar que o corpo humano como sistema biológico é afetado pela religião, pela ocupação, pelo grupo familiar e por outros intervenientes sociais e culturais (RODRIGUES, 2006, p. 49).

No caso da religião de Umbanda, essa afetação é realizada no momento em que ocorre nos médiuns os processos de incorporação das entidades, que carregam traços das vivências e sentimentos que estiveram na base da sua vida social quando ainda encarnados.

Em nosso dia a dia, esses corpos ainda podem ser encontrados quando observamos o brasileiro e seus processos de miscigenação. Compreendemos com um simples olhar atento à nossa sociedade que os corpos indígenas (Caboclos), africanos (Pretos-Velhos) e dos boêmios e mulheres da noite (Exus e Pombas-Giras) possuem peculiaridades muito específicas, e ainda hoje são visíveis em nossa sociedade. São traços presentes na corporeidade dos brasileiros, e na incorporação das entidades de Umbanda ficam muito claras.

A Umbanda é uma religião que transforma o físico corpo e traz consigo toda uma relação histórica social que diz respeito ao passado daquela entidade, uma forma de via de acesso a memórias físicas, emocionais e psicológicas. A parte física vem apresentando um corpo diferente do cotidiano dos tempos atuais, a emocional muitas vezes vem junto com a transformação desses corpos na Umbanda. Um espírito de Preto-Velho pode se comover ao contar suas memórias dos tempos de escravidão para um consulente dentro do terreiro, ou mesmo para os componentes do terreiro como forma de ensinamento, e dessa forma também emocionar, e a memória fica destinada àqueles que observam os dois fenômenos anteriores e produzem conhecimento sobre uma vida a que, provavelmente, não tiveram acesso. Sobre isso, Rodrigues, pontua:

Uma análise do fenômeno corporal da emoção está simultaneamente fora do corpo. Como qualquer sistema de comunicação, as emoções estão submetidas a uma gramática, ou seja, a um sistema de convenções que ditam a intensidade, a situação, a razão e a forma delas, por um lado, e que servem, por outro, para conotar ou classificar outros sistemas de convenções e outras relações sociais [...] (RODRIGUES, 2006, p. 12).

O corpo carregado de sentimentos dos mais diversos é representado na Umbanda, estabelecendo certa cumplicidade entre os participantes dos rituais. Nos corpos, estão determinadas estruturas sociais que provocam sensações diversas em determinadas pessoas. A sensibilidade necessária para absorver essa relação estabelecida pelas entidades de Umbanda enquanto incorporadas, leva em conta a cultura e a vivência de quem participa do ritual.

A experiência do corpo é sempre modificada pela experiência da cultura. O que chamamos de “necessidades naturais” só nos é acessível após ser traduzido e retraduzido por todo um conjunto de normas e valores que constituem a lente pela qual somos todos cegos e insensíveis. Portanto, a percepção do corpo é função da organização da sociedade e do modo de relação do corpo com as coisas – e as práticas corporais são atualizações de representações mentais. Consciente ou inconscientemente, o corpo expressa essas práticas e essas representações, desencadeando um processo de redundâncias que as fazem sempre mais vivas e reais (RODRIGUES, 2006, p. 113).

Em uma perspectiva de análise desse corpo que transmite e recebe sensações, a Umbanda é um celeiro de possibilidades de investigação científica e educacional, pois no corpo estão impressas a estrutura e a representação de coletivos que existem em ambos os campos de pesquisa, tanto o humano quanto o da Educação.

Os corpos nas mais diversas sociedades carregam códigos e mensagens que, se algumas vezes se mostram claras, em outras necessitam aprofundado estudo. Um Caboclo, Preto-Velho, um Exu ou uma Pomba-Gira comunica-se nos terreiros de Umbanda através da linguagem verbal – sua fala a consulentes, seu ponto cantado, sua história de vida – e também com a linguagem do corpo – forma como se apresenta e se comporta dentro dos terreiros de Umbanda.

Essas práticas são, portanto, ritos que traduzem para a linguagem do corpo toda uma linguagem do comportamento social. Ritos que imprimem no homem uma espécie de consciência visceral do mundo, altamente codificada, estruturada, rigorosa e socializada, em que as possibilidades de escolha são limitadas a mínimos parâmetros – porque qualquer liberdade é altamente significativa e põe em risco a totalidade do sistema de ordenação do mundo. A estruturação do corpo reproduz condensadamente a estruturação do mundo, e esta condensação não pode, sem correr o risco de transgredir os limites que separam categorias diferentes, permitir um largo campo de alternativas sintáticas (RODRIGUES, 2006, p. 122).

O corpo abre possibilidades de novos pensamentos relacionados às análises das estruturas sociais e, dessa maneira, através dos corpos envolvidos nas Giras de Umbanda, busquei através do passado, da ancestralidade ressignificá-los enquanto agentes de uma estrutura social. Ainda, com Rodrigues (2006), reitero:

O corpo, pelo que vimos até agora, é mais social que individual, pois expressa metaforicamente os princípios estruturais da vida coletiva. É sagrado, se observarmos a definição Durkheimiana que assimila o sagrado ao coletivo. Embora material, ele é sagrado porque é símbolo da vida social (RODRIGUES, 2006, p. 142).

Não existe corpo que não (re)produza significado algum, mesmo que esteja em estado inconsciente, como no caso dos médiuns quando giram na Umbanda. Não há corpo que não carregue consigo as estruturas culturais e sociais as quais é submetido. Não há corpo que não produza comunicação entre espaços de representações sociais entre coletivos.

Rodrigues (2006) finaliza seus escritos no livro “Tabu do Corpo”, trazendo a seguinte colaboração:

Ao erigir-se em símbolo da estrutura social, o corpo, simultaneamente natureza e representante da cultura, condensa em si esta ambiguidade e reproduz simbolicamente ao mesmo tempo o que a sociedade deseja e o que a sociedade teme, as forças fastas e as forças nefastas. Paralelamente culturalizado e rebelde ao controle cultural, o corpo é “bom para pensar” a dualidade da estrutura social, exprimindo no que é corporalmente “puro” e “impuro” respectivamente o que a sociedade quer e não quer ser (RODRIGUES, 2006, p. 149).

Quem frequenta os rituais de Umbanda sabe reconhecer nos corpos envolvidos traços étnicos, narrativos e significantes que reverberam nos mais

diversos espaços da sociedade. Com relação a isso, constato ainda a importância dessa discussão no campo da Educação, pois ela se destina a pensar além da cultura tradicional, atribuindo a cultura do corpo, ainda tão engessada nesses espaços que chega a inibir os sujeitos de assumirem determinadas posições culturais e sociais, que se estabeleceram já há algum tempo através dos processos e concepções patriarcais, machistas, sexistas, brancas e heteronormativas, ainda tão presentes em nossa sociedade.

4.5 Significação do vivido, aprendido e experienciado

A literatura traz conhecimentos e projeta nas pessoas a sensação, por uma pequena ou grande fração de segundos, de possuir a vivência do fenômeno descrito. Porém, a via da experiência viva e real traz um aprendizado que fica impresso em nossas sensações, corpos e memórias.

Rodolfo Kusch, filósofo e antropólogo argentino, colabora com as discussões presentes nesta tese, uma vez que suas questões se relacionam aos saberes contidos na América colonizada³⁷, onde os processos de colonização acabam por mascarar uma cultura – também do corpo – que já existia antes do colonizador e que é contada grande parte das vezes através da perspectiva dos dominadores. “A cruz que os jesuítas impuseram aos povos originários das Américas já existia, e produzia significado para esses, diferentes ao do processo de colonização” (KUSCH, 2009, p.91).

E ainda:

El indígena creía en esa cruz porque restituía el orden cósmico, y no porque fuera la cruz de Cristo. La verdad es que esa cruz era un exorcismo del caos y como tal podía romperse a la menor irritación de los dioses o al menor olvido de los ritos o escamoteo de los sacrificios (KUSCH, 2009, p. 54).

Dessa forma, estabeleço uma relação com a Umbanda, que por muito tempo foi demonizada – fato comum às religiões de matriz ou influência africana no Brasil – por uma sociedade que a desconhecia e, portanto, produzia esse discurso demonizador e inferiorizante sobre a religião. Na Umbanda, temos o culto aos

³⁷ Autor do livro “América Profunda”, em que discute os processos de significação da colonização da América.

Orixás, divindades do panteão africano que alguns fanáticos de outras religiões atribuem essencialmente à prática do mal.

Rodolfo Kusch (2009) pensa a América sob uma perspectiva que não é a da chamada cultura oficial, e, sim, parte das experiências dos povos dominados que a contam sob uma ótica totalmente diferente. A Umbanda necessita de uma aproximação mais ampla e efetiva para que se possa falar sobre seus rituais.

Através de Kusch (2009), vislumbrei a possibilidade de pensar a Umbanda, e o envolvimento dos corpos nesse processo, corpo brasileiro, como corpos carregados de vivências e experiências diferenciadas, resultado da diversidade étnica do país, formada pelo índio, o negro e o branco europeu, sendo o primeiro e o segundo considerados, segundo Miguel Arroyo (2014), como povos pertencentes ao “outro lado da linha”³⁸, e, dessa forma, detentores de uma cultura considerada inferior, diferente da cultura europeia praticada pelos dominadores. Kusch (2009) estabelece, através da figura do índio, um novo significado, mais real e baseado na experiência das práticas culturais e crenças desses povos.

A Umbanda é um campo aberto às possibilidades de conhecimentos outros baseados na experiência – incluindo a prática da oralidade – e em tudo aquilo que ela significa para quem se propõe à experimentação, à vivência real do fenômeno. Exemplifica Kusch (2009), através da figura do índio Tunupa:

Tunupa elabora en los Andes una cruz, que no es la cruz Cristiana, sino la indígena, la que por su parte era un *mandala*, o sea, un signo del dominio de las cuatro zonas del mundo construído a modo de círculo mágico, dividido en cuatro partes iguales. Y se trata de un dominio mágico, porque la cruz y el mundo son patrimonio de Viracocha, y el creyente o el iniciado sólo podría usarla en tanto incorpora a Viracocha a su vida espiritual (KUSCH, 2009, p. 91).

Complementando o pensamento de Kusch (2009), Miguel Arroyo (2014) percebe a existência de outros espaços onde se dão a produção de diferentes conhecimentos, dando lugar àqueles apenas vistos algumas vezes como exóticos. Diz sobre os coletivos populares que estes possuem e produzem conhecimentos que os constituem enquanto grupo de representação, e também como agentes de formação humana, inclusive de processos que promovem sua emancipação. Isto se

³⁸ O termo “outro lado da linha” é de Miguel Arroyo e caracteriza aquelas pessoas ou comunidades que são consideradas à margem em relação a outras.

dá no momento em que se reconhecem outros sujeitos como produtores de outros conhecimentos através de outras pedagogias. Quanto a isso:

Há um ponto que os coletivos populares em movimentos destacam ao afirmar-se sujeitos de processos pedagógicos: que na história foram vítimas de ocultamentos, inferiorizações até de sua sofrida história de afirmação de seus saberes, culturas, identidades. De suas pedagogias. Ignorar esses povos e suas pedagogias representa uma lacuna intencional nas narrativas da história das ideias e práticas pedagógicas (ARROYO, 2014, p. 30).

Manter o pensamento dos processos de dominação estabelecidos pelo colonizador torna-se, para alguns grupos de resistência – ou (re)existência, como no caso dos umbandistas –, uma forma de paralisia quanto à produção de novas alternativas para se chegar a um conhecimento significativo com relação ao outro.

Em tempo:

Ignorar os saberes, valores, culturas, modos de pensar e de se afirmar e humanizar dos povos colonizados dos trabalhadores para, reafirmando sua inferiorização, afirmar a função da pedagogia de trazê-los para a cultura e o conhecimento legítimos, para a civilização e a maioria. Reconhecer que esses povos têm Outras Pedagogias produtoras de saberes, de modos de pensar, de se libertar e humanizar, desestabilizaria a própria auto identidade da pedagogia hegemônica (ARROYO, 2014, p. 30).

O autor amplia a questão acentuando que impedir o reconhecimento e produção de saberes outros em relação aos considerados oficiais representaria quebrar pressupostos de validade que sustentaram, e ainda sustentam, teorias já existentes de práticas pedagógicas que inferem os ditos à margem, uma situação de inferiores, incultos, ignorantes para o conhecimento, primitivos em relação às culturas e inconscientes de criticidade e produção de pensamentos políticos (ARROYO, 2014). E ainda:

Vincular Outros Sujeitos com Outras Pedagogias supõe indagar quem são esses Outros na especificidade de nossa história e reconhecer com que pedagogias foram inferiorizados e decretados inexistentes, mas também com que pedagogias resistem e se afirmaram existentes ao longo dessa história (ARROYO, 2014, p. 37).

Por algum tempo, no Brasil, assumir a posição de umbandista era quase que segregar-se do meio social pré-estabelecido. As próprias aulas de religião nas escolas públicas e particulares do país levavam a uma tendência que estabelecia que a religião católica era aquela que predominava por aqui; devido a isso, quase que se escondia que os praticantes da Umbanda realizavam seus rituais. Esse fenômeno é abordado por Arroyo (2014) no âmbito educacional:

No campo da educação como no da cultura sempre tiveram um peso especial as representações sociais com que os Outros foram pensados em

nossa história como incultos, sem saberes e sem racionalidade, sem valores e moralidade. Logo, incapazes de percursos sociais e escolares exitosos. Sem mérito para conhecimentos superiores nas universidades. Sem valores de esforço, trabalho para a inserção no exigente mercado de trabalho e de exploração da terra (ARROYO, 2014, p. 124).

Quando em contato com a realidade, o processo se inverte, e o interesse pelo conhecimento contido em práticas pedagógicas outras se constitui como um interessante campo do saber.

Falar de Umbanda enquanto representação de outros, é pensar essencialmente em questões de (re)existência e produção de saberes destinados àqueles que forçosamente foram alocados em delicada situação de opressão, desigualdade e falta de oportunidades.

Uma tese que fale em experiência, na utilização do corpo, busca apoio em Benjamin quando fala que “os livros de guerra que inundaram o mercado literário dez anos depois continham tudo menos experiências transmissíveis de boca em boca” (BENJAMIN, 2012, p. 124), onde o autor se refere à falta das sensações físicas e emocionais daqueles que apenas contam sobre as guerras, sem o corpo presente sensível dos que dela participaram, onde o ato não passa apenas de mera narrativa, e demonstra total falta de envolvimento das pessoas com o acontecido. Essas histórias passam a ser engessadas, endurecidas na tinta presa ao papel, sem nenhum resquício de humanidade e vivência.

A carência da experiência nos leva a uma falha que impossibilita o avanço enquanto seres humanos, e para usar as palavras do autor, “sim, confessemos: essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie” (BENJAMIN, 2012, p. 124-125). Estamos deixando de nos tornarmos vivos e humanos por essa falta de experiências, talvez fruto dos tempos digitais presentes cada dia mais... quem sabe?

Se, para Walter Benjamin (2012), “Não é por acaso que o vidro é um material tão duro e liso no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. As coisas de vidro *não têm nenhuma aura*” (2012, p. 126), as Giras de Umbanda não podem dispor dessas características, pois ao contrário do vidro, possuem a necessidade de uma disposição vital, inteira e intensa, que deixa suas marcas nos nossos corpos e na nossa memória.

Pobreza de experiência: isso não deve ser compreendido como se os homens aspirassem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza, externa e também interna, que algo de decente possa resultar disso (BENJAMIN, 2012, p. 127).

A Umbanda é um fenômeno ligado à experiência de uma forma que resgata a humanidade em si e no outro, tornando-nos capazes de assumir nossas faltas e pobreza – no sentido amplo da palavra, não apenas no que se refere à pobreza por falta de recursos financeiros, mas pobreza de experiências, etc. – do que somos inacabados, ainda carentes, em determinados aspectos, vamos em direção da busca de conhecer. Confessemos nossa pobreza e nos entreguemos àquilo que é de verdade.

Ainda relacionado à experiência, Jorge Larrosa (2014) diz que “O sujeito da experiência tem algo desse ser fascinante que se expõe atravessando um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade, sua ocasião” (LARROSA, 2014, p. 26), oportunidade de experienciar.

Em “Tremores: escritos sobre experiência”, Larrosa (2014) faz uma clara definição de experiência: “É experiência aquilo que ‘nos passa’, ou que nos toca, ou que nos acontece, e, ao nos passar, nos forma e transforma. Somente o sujeito da experiência está, portanto, aberto à sua própria transformação” (LARROSA, 2014, p. 28). Distingue, dessa maneira, o ato de experienciar daquilo que chama de informação:

Depois de assistir a uma aula ou a uma conferência, depois de ter lido um livro ou uma informação, depois de ter feito uma viagem ou de ter visitado uma escola, podemos dizer que sabemos coisas que antes não sabíamos, que temos mais informação sobre alguma coisa; mas ao mesmo tempo, podemos dizer que nada nos aconteceu, que nada nos tocou, que com tudo o que aprendemos nada nos sucedeu ou aconteceu (LARROSA, 2014, p. 19).

Mesmo se referindo a questões da linguagem, o autor deixa clara a ideia de que possuir algo que realmente nos mova a agir em determinadas circunstâncias, algo que mexa realmente com nossos sentidos, difere do fato de apenas estarmos olhando para um objeto à procura de informações sobre ele, que podem em uma fração de segundos deixar de ser importantes, não fazer mais sentido. Eis a diferença primordial entre experiência, conceito fundamental nesta tese, aquilo que passa pela via da incorporação, de trazer algo para dentro e de dentro de nós para o corpo e a informação.

Somente o sujeito da experiência está “aberto à sua própria transformação” (LARROSA, 2014, p. 29), e, no caso das Giras de Umbanda, esse sujeito utiliza seu corpo não apenas como veículo, mas também como receptor das transformações nele sofridas durante a experiencição. Cada Gira de Umbanda é uma nova experiência, uma nova forma de conhecimento do seu corpo, de si e das entidades que estão incorporando no médium, então “o saber da experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana” (LARROSA, 2014, p. 30).

E sobre a experiência, enquanto parte da existência:

Pessoalmente, tentei fazer soar a palavra vida, ou melhor, de um modo mais preciso, perto da palavra existência. A experiência seria o modo de habitar o mundo de um ser que existe, de um ser que não tem outro ser, outra essência, além da sua própria existência corporal, finita, encarnada no tempo e no espaço com outros. E a existência, como a vida, não pode ser conceitualizada porque sempre escapa a qualquer determinação, porque é, nela mesma, um excesso, um transbordamento, porque é nela mesma possibilidade, criação, invenção, acontecimento (LARROSA, 2014, p. 43).

Experienciando, nós criamos novas formas de nos relacionarmos conosco e com o outro, compreendendo aquilo que acontece de fato na vida humana.

Em mais uma colaboração do autor: “A vida é a experiência da vida, nossa forma singular de vivê-la. Por isso, colocar a relação educativa sob a tutela da experiência (e não da técnica, por exemplo, ou da prática) não é outra coisa que enfatizar sua implicação com a vida, sua vitalidade” (LARROSA, 2014, p. 74). Mais que descrever as Giras de Umbanda e analisá-las, destaco que as vivi intensamente em meu próprio corpo.

Refletindo sobre a discussão que trouxe nesta tese e as formas de nos relacionarmos com os conhecimentos produzidos por determinados grupos e suas legitimações junto aos locais onde são produzidos, Boaventura de Sousa Santos (2010) caracteriza esse fenômeno como sendo “epistemologias do Sul”, uma vez que esses saberes, de certa maneira e em certos locais, são considerados inferiores, menores e não de interesse e importância científica. Quanto a isso:

A epistemologia dominante é, de facto, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. [...] esta dupla intervenção foi de tal maneira profunda que descredibilizou e, sempre que necessário, suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia (SANTOS; MENESES, 2010, p. 16).

A citação acima faz com que possamos pensar a diversidade no mundo, onde os vencedores sempre tiveram espaço de atuação e propagação do conhecimento

que pensavam ser oficial, válido e reconhecido, e, dessa forma, oprimiram e impossibilitaram a validade de outros saberes e formas de constituição de algumas sociedades.

Essas “epistemologias do Sul” necessitam de espaço dentro dos meios de produção de conhecimento, nos lugares destinados à chamada educação formal e também aos espaços não formais, para que possamos abrir espaço para outras formas de pensar e nos relacionarmos com o mundo. Para pensar por essa perspectiva, me auxiliem Souza Santos e Menezes (2010):

Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SOUZA SANTOS; MENEZES, 2010, p. 11).

Finalizo essa seção destacando que o Brasil como um país colonizado e mestiço, deveria possuir uma maior abertura em relação a essas formas de produção de conhecimentos, ampliando assim a possibilidade de nos reconhecermos como um país plural, onde as diferenças culturais deveriam ser produzidas de forma harmônica mesmo por aqueles que não são nativos ou simples praticantes. Destaco que a escola pode, e deve ser um local de excelência para este tipo de reflexão.

5. Terceira Gira – Quando a gira é caminho

5.1 Alma peregrina³⁹

*Quem vem de Congo? Deixa Congo girar, oi,
deixa Congo girar, Congo gira na terra, Congo gira
no mar.⁴⁰*

Confesso que uma vez sendo pesquisador e adepto desta religião, sempre me percebi em uma situação delicada no momento de escrever sobre essa prática cultural religiosa que me é tão próxima. O que foi escrito está no entre-lugar da realidade e da invenção do escritor, uma vez que o papel não dá conta daquilo que o corpo é capaz de sentir e realizar. A conclusão que chego é que esta tese é um trabalho de escrevivência, que mistura vivências, reflexões e literatura especializada que me levam a pensar diariamente durante muitos anos sobre a relação do corpo nas Giras de Umbanda.

No entanto, a possibilidade de olhar para a Umbanda com curiosidade me atrai e desafia enquanto pesquisador, uma vez que me permito estranhar o objeto de pesquisa em questão. Ter formação acadêmica em Teatro – Licenciatura e desta forma pensar as relações do corpo de atores e atrizes me inquieta e amplia a percepção desse fator enquanto motor para minhas reflexões enquanto artista, arte-educador e pesquisador.

A própria origem do teatro na Grécia antiga enquanto ritual que envolvia a entrega de oferendas a Dionísio me aproximou desse mundo de inquietações, onde

³⁹ Na Umbanda, existem entidades que representam o povo cigano que, embora não sejam objeto de análise desse processo, são entidades importantes dentro do ritual. Alma peregrina é como sou chamado pela cigana Celoi, entidade da minha Cacique e Mãe de Santo. Como esse capítulo fala de algumas vivências pessoais, o chamarei de alma peregrina, aquele que está caminhando em busca de algo.

⁴⁰ Letra de um ponto de Umbanda.

agora, no fim dessa caminhada, chego à conclusão que o principal ritual que me interessa é o ritual da vida, daqueles que estão aqui e de toda ancestralidade que nos fez chegar até aqui. Estive e por muito tempo estarei envolvido com as questões que envolvem o corpo, o teatro, a Umbanda e a vida.

Não estou dizendo, de forma alguma, que o que acontece nos rituais de Umbanda seja o que acontece no teatro, onde se “incorpora” um personagem, apenas afirmo que ambos seguem um ritual que ousa flunar entre o sagrado e o profano.

A maneira como encaramos nossos personagens, como tentamos descobri-los é semelhante ao movimento que realizei olhando esses corpos nas Giras de Umbanda. Os personagens estão nos papéis, e as entidades nos corpos daqueles que observei atentamente nesse tempo de pesquisa e vida. A morte e o conhecimento estão relacionados através do *continuum* da vida. Aquilo que vivemos está diretamente relacionado àquilo que os que nos precederam viveram. Esses conhecimentos estão na memória, nos hábitos e também nos corpos.

Sendo assim, busquei nesta tese seguir esse movimento, um vai e vem que se localiza entre a figura do pesquisador e do umbandista que, curioso, pretendeu traduzir em palavras a expressividade de corpos que quando giram produzem linguagem própria. Ainda em Amorim:

Quanto à linguagem, também duas extensões devem ser consideradas. Ela é a minha pátria mais profunda, inamovível, pois mesmo no exílio eu posso guardá-la; ela está em mim e eu estou nela. Ao mesmo tempo, somente como ilusão ou fantasma posso dizer de uma língua que ela é minha (AMORIM, 2004, p. 27).

É a questão do corpo enquanto primeira morada, a casa do espírito, que comunica por excelência, pelo simples fato de estar, existir, e, desta forma, significar a cultura de determinados povos e agrupamentos de pessoas.

Marília Amorim (2004) faz uma interessante associação entre as Ciências Humanas e as Ciências Sociais e amplia a discussão para os campos da História, da Antropologia e da Educação. Atribui a prática humana a essas áreas e as vê enquanto esferas de produção de conhecimento diferentes fazendo um exercício de reflexão e alteridade.

Essa pluralidade dentro da unidade pode ser compreendida como o reflexo de “assumir outras entidades”, “outros personagens”, o corpo enquanto veículo e possibilidade de permitir-se habitar por outro(s).

Pesquisando a Umbanda, fui peregrino em um caminho de possibilidades e aberturas, onde as descobertas se revelam em cada dia de sessão, a cada Gira e a cada conversa com meus irmãos de religião. Estou imerso em um processo constante de ensino e aprendizagem, onde nada é estanque, tudo é mutável, transformado. Na Umbanda, tenho a possibilidade de constantemente me tornar outro.

Cada vez que pensava sobre a tese quando estava presente nos terreiros, vinha acompanhado a esse pensamento alguma lembrança da infância, fosse a forma dos terreiros, fossem os familiares vestidos, conversando e fumando antes de cada terreiro. Lembranças da minha família, da minha ancestralidade diretamente ligada à religião a qual estava pesquisando.

Quanto ao processo de descolonizar, compreendo que existem diferentes formas de ver a Umbanda no sentido de lhe atribuir novas leituras de suas práticas, que com o tempo vão se transformando e adaptando. O processo de pensar as Giras de Umbanda e refletir sobre a maneira como podem servir para (re)vivermos outras histórias que ainda não vivemos é também uma forma de descolonizar as mentes e abrir novos horizontes.

Através do domínio e da imposição da linguagem, quando os colonizadores aqui chegaram atribuíram aos nativos e aos escravizados um processo de aculturação, tirando-lhes tudo aquilo que podiam para dominá-los. Não contavam que a memória – inclusive a memória do corpo – não era possível de ser tirada. Segundo Reis: “A memória pode ser um instrumento de poder. Todo poder político pretende controlar a memória, selecionando o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido” (REIS, 2018, p.204). Foi baseado nessa memória dos corpos ancestrais que procurei alicerçar essa tese. A Gira de Umbanda rememora, através dos corpos ancestrais, aquilo que um dia pretenderam apagar.

Ainda relacionado à alteridade, Amorim (2004) destaca a importância da participação ativa dentro da pesquisa, onde desloca o pesquisador que enxerga o outro apenas como exótico e o coloca em real experiência com o fenômeno e o campo de pesquisa. Da mesma forma, com os relatos sobre as Giras de Umbanda, é necessário a esta pesquisa estar em movimento de Gira constantemente, para a apropriação e o enriquecimento da escrita da tese.

Para Amorim (2004), o corpo é intraduzível em palavras, o que podemos perceber quando comenta sobre Michel de Certeau: “Essa mesma ideia do corpo como intraduzível está em Certeau. Segundo ele, a voz do *outro* não pode ser transcrita, pois é aquilo que da oralidade não se traduz: barulhos do corpo, grito e lágrima” (AMORIM, 2004, p. 49). Imaginemos quando falamos em um corpo tomado por sensações outras que são muito particulares das Giras: o suor do corpo, o movimento da respiração, os movimentos estimulados pelo som do tambor e das palmas, as letras dos pontos de Umbanda, etc.

Por meio da cultura popular, busquei focar locais onde se desenvolvem processos educativos pertencentes a comunidades que por muito tempo foram retraídas nesses lugares. A escrita acadêmica pensada através deste outro lugar pode ser também vista como uma contribuição importante em tempos de fascismo exacerbado e retrocesso relacionado às questões humanas, especialmente em se tratando da realidade brasileira.

Compreendo que essa pesquisa me fez melhor umbandista, professor, artista e ser humano, neste momento preocupado com um país que já, há algum tempo, parece estar sem rumo certo.

O local onde exerço meu ofício de professor é um lugar onde aprendo, construo conhecimentos com outras pessoas. Sinto uma necessidade vital de escrever, e de exercer o inquieto ofício da pesquisa estruturada através da alteridade, “pois o texto, assim como a situação de campo, é uma situação e um lugar específicos de produção de saber que se estrutura, também ele, em torno do eixo da alteridade” (AMORIM, 2004, p.79).

Reconhecer a alteridade dentro desta tese é também uma questão ética. Não poderia, de forma alguma, pensar em escrever um texto sem ser diretamente afetado por todos aqueles que Giram comigo, pois, na perspectiva umbandista, este processo só acontece em comunhão.

O texto final, a tese, é um outro texto que resultou dos diálogos que fiz através de diversos fatores como: a oralidade e a experiência do corpo, os movimentos das mãos, os cheiros, as danças, os sabores, os contatos físicos (abraços, apertos de mãos), a fumaça do defumador e a Gira. Tudo isso disse muita coisa todo o tempo, principalmente nas horas em que, “sozinho”, sentava e escrevia esses textos. Necessitei estar atento e sensível para poder captar o que as Giras

estavam querendo me dizer. O tempo todo, os meus narradores eram os corpos dos médiuns. Esta tese é uma forma de produção de subjetividades e saberes através do corpo imerso nas Giras de Umbanda.

Mesmo sabendo que os caminhos da fé não são os mesmos da ciência, pus meu corpo à prova, como mais um instrumento de coleta de dados junto às Giras de Umbanda, me permiti estar nessa relação nativo-pesquisador vivenciando e propondo outro olhar para as questões que dizem respeito à religião que pratico. Observei o outro e a mim nesse processo de escrita da tese.

5.2 Quanto mais se gira em torno do amor, mais ele se expande

Girar nos rituais de Umbanda é um ato que vai além da devoção, é um ato de amor. É necessário um desprendimento físico e uma disposição muito grande quando, depois de um dia de cansaço extremo devido a agitada vida cotidiana, alguém resolve utilizar esse mesmo corpo cansado em uma prática religiosa que dependa desse mesmo corpo físico. É através dele que religião existe enquanto prática humana, e é claro que além da questão da fé.

Ter um corpo disponível não é fácil. Desprender-se do cansaço em favor de uma prática religiosa é um ato de amor, mesmo que esse, por vezes, possa ser um estado transitório, algo que não é constante nem possível de ser fixado.

Em minha dissertação de mestrado, compreendi que, como me disse um dos Caciques entrevistados, “depois do interesse vem a amizade”. Hoje, encerrando esta etapa do doutorado, em que busco no corpo dos praticantes dessa religião algumas reflexões sobre os seus fenômenos, que depois do interesse vem a amizade e depois da amizade vem o amor. É preciso estar enamorado, seduzido e encantado pela Umbanda para compreender o nível de exigência e doação que essa religião exige.

Por muito tempo, observei senhores e senhoras já de bastante idade girando nos terreiros, curvando seus corpos em determinadas entidades ou em movimentos circulares de velocidade incomum para alguém com aquela experiência de vida e corpo já não mais tão jovem em relação ao de outros, atendendo incorporados das entidades duas, seis, oito, às vezes mais de dez pessoas dentro do terreiro.

Eu com quase quarenta anos, médium ainda em desenvolvimento, muitas vezes fiquei com o corpo dolorido e me senti cansado antes mesmo de ir para o terreiro. Mas alguma coisa me puxava para ir. Um sentimento de imensa alegria sempre tomou conta de mim quando chegava ao terreiro, como se todo aquele cansaço desaparecesse ou valesse à pena até as dores no corpo de ficar por minutos, às vezes girando, dobrando meu corpo, em estado de desequilíbrio e algumas vezes até mesmo caindo no chão por, no início, me assustar com a força das Giras e das entidades que de mim se aproximavam.

Um dia cansado de ler literatura específica para escrever a tese, resolvi buscar em um livro de poesia algo que descansasse minha mente, e que talvez me transportasse para outro lugar, para depois retomar as leituras difíceis, e foi ali que encontrei as palavras que me auxiliaram a compreender o que afinal fazia com que pessoas exaustas dispusessem seus corpos às Giras da Umbanda.

Existe uma poetiza portuguesa chamada Matilde Campilho, que escreveu uma poesia chamada Veleiros, e que inicia exatamente com essa frase: “Bem: as palmeiras brilham mais que o ouro. Walter Benjamin tinha razão sobre os círculos: quanto mais se roda em volta do amor, mais o amor se expande” (CAMPILHO, 2015, p. 36). Nunca achei, talvez por falta de tempo, na obra de Benjamin essa relação entre o amor e o esse ato de “rodar”, mas compreendi, da mesma forma como compreendeu o Cacique de Umbanda na frase da minha dissertação que o amor é aquilo que faz com que nossos corpos se movam em direção dos terreiros para essa difícil, mas nem por isso indesejada, tarefa de Girar na Umbanda, ou além disso, de incorporar suas entidades e praticar, exercer o ritual.

A esse desejo, essa “coisa” que nos impulsiona para a prática do ritual e da Gira que eu chamo de amor. Um sentimento inexplicável, que quando olho para os praticantes da minha religião, alguns deles que exercem trabalhos braçais e cansativos estarem ali, todo dia marcado da semana – no terreiro de Mãe Nara os nossos encontros são às terças-feiras, com exceção de datas especiais ou da necessidade de algum dos irmãos e frequentadores da casa. Todos sempre aparecem de banho tomado, cheirosos, vestindo nossas roupas brancas e dispostos a participar da corrente seja para o que for: girar, incorporar, auxiliar os incorporados, etc.

Na Umbanda, quanto mais eu girei, mais eu aprendi sobre a própria Umbanda, mais me compreendi e me transformei num sujeito melhor, professor melhor, filho, neto e sobrinho melhor, observando os ensinamentos, os corpos, e principalmente, as Giras em mim e em cada um dos umbandistas que conheci nessa caminhada. Descobri, ou acho até que no fundo já sabia, que os corpos produzem uma forma de linguagem muito específica, que na arte em geral chamamos de linguagem não-verbal, e que na Umbanda poderia ser entendida como uma espécie de dramaturgia do corpo, ou seja, o corpo que conta histórias.

Que esse movimento de amor transitório, que vem e vai a todo o momento não deixe de existir entre nós umbandistas e se propague nos meios e espaços destinados à educação. Que possamos cada vez mais dispor nossos corpos em benefício de algo maior e tão rico em saberes, nos despertando interesse e curiosidade, para que a Umbanda seja compreendida, mesmo por aqueles que não a compreendem e confundem, como uma religião que utiliza a relação corporal, física através do ato de incorporar espíritos para uma única prática que é a da caridade, esta, envolvida por um sentimento que neste momento chamo de amor, tão em vias de extinção em um Brasil à beira de um abismo.

Esse movimento de tese, como anunciado já nos primeiros escritos, quando conto a história de tia Filhoca, é como a água da cachoeira que em vez de descer com a correnteza retorna para o alto de onde deveria cair. É um olhar para aquilo eu venho tratado como ancestralidade, que vem desde meus antepassados indígenas até a religião de influência, ou matriz africana que chega à minha família. Escrever essa tese é um encontro comigo e com aqueles que vieram antes, construíram coisas e aprendizados que até hoje pratico. Um retorno àquilo que sempre esteve dentro de mim.

Pensar e escrever sobre as Giras de Umbanda é reforçar laços que me unem a um passado refletido em minhas práticas umbandistas cotidianas. É reverenciar a ancestralidade nas pessoas de tia Filhoca, de minha avó Chirlei, das duas irmãs do meu avô que eram Caciques de Umbanda e daqueles outros que desconheço, mas que com certeza existiram e precederam a todos nós.

Quando se fala de ancestralidade, há que se considerar que muita coisa se transforma com o tempo e que não temos a possibilidade de pegar o que já aconteceu há muito tempo, a não ser através da oralidade, da palavra contada por

outros que vieram antes e depois. Por um lado, perdemos a riqueza da vivência e por outro entendemos que essas histórias e personagens ainda estão vivos dentro de nós.

5.3 A Gira em tempos de retrocessos – As Giras enquanto caminhos de resistência

Um texto que reflete sobre questões de corpos em movimento, girando dentro de uma religião que por muito tempo foi vista como imprópria aos costumes de uma sociedade machista, patriarcal e regida por preceitos de uma única religião que predominava em nosso país tem também como finalidade denunciar os tempos de retrocesso em que nos encontramos na atualidade.

O próprio Congresso Nacional brasileiro, que deveria difundir a igualdade religiosa e o respeito ao próximo, inicia suas sessões com a seguinte frase “Em nome de Deus, declaro abertos os nossos trabalhos do dia de hoje”, pronunciando a palavra Deus que, dentro da diversidade religiosa existente em nosso país, pode assumir vários significados, alguns deles, inclusive, nefastos e adeptos à tortura e à segregação das diferenças.

Não poderia me eximir nessa fase da vida, como professor da rede pública estadual do Rio Grande do Sul, de expor esses tempos de um Brasil rumo a um obscurantismo que muitas vezes me impediu de ir às Giras para realizar meu trabalho e compromisso com a espiritualidade. Com o corpo cansado de quarenta horas de trabalho dedicadas a educar os meninos mais pobres ou tão pobres quanto eu, e a mente preocupada em resolver problemas estruturais que me escapam, deixei de comparecer a algumas Giras na intenção de militar em prol de uma causa que extrapola os espaços ocupados pelos umbandistas.

Se, em minha religião, a orientação é ensinar os que sabem menos e aprender com os que sabem mais, ir a uma sessão de Umbanda, participar de Giras de Caboclos, Pretos-Velhos, Exus e Pombas-Giras é um ato de (re)conhecimento e aprendizado com outras formas de saberes, outras pedagogias, que nesse caso passam pela via do corpo, pelo sentimento e por escrituras marcadas na pele. Girar é mover as coisas de lugar, desestabilizar espaços onde o corpo pode assumir outras identidades, é o exercício pleno da alteridade.

Nas Giras de Umbanda, compreendemos o outro, no caso, as entidades, como uma possibilidade de nos reinventar. Girar pode ser um ato de purificar-se para, em catarse, estabelecer uma conexão com aquilo que, mesmo sabendo, ainda não compreendemos, e por isso o exercício de Girar, para em cada Gira compreender um pouco mais sobre o corpo do outro que se mistura ao nosso.

Nesse movimento de tese, não pretendo afirmar verdades absolutas sobre as Giras de Umbanda, mas busco mostrá-las como a mim se revelam, como caminhos, vias pelas quais se mostra aberta uma série de formas de aprendizados.

Se em um país onde voltamos a ter presos políticos, um sistema judiciário corrupto por ser seletivo, que ancora suas decisões em trocas de favores e favorecimentos de cargos dentro das esferas que comandam o país, se milicianos estão à solta e jornalistas são perseguidos pelo fato de lutarem por uma forma mais justa e igualitária para todos, onde professores e artistas são tratados como bandidos e que causam despesas ao país, o que podemos pensar que pode acontecer com uma religião que carrega o estigma de ser a personificação do mal, onde índios, negros, putas e malandros ocupam o mesmo lugar dentro de um plano, que dentro dessa religião, é entendido como espiritual, mas que na verdade é o retrato nítido de segmentos excluídos da sociedade brasileira?

A resposta está na própria raiz da Umbanda e em nossa, ainda que breve, ancestralidade. Resistimos a ditaduras militares onde os terreiros eram invadidos e as imagens de gesso das nossas entidades postas nos congás quebradas e tudo era aniquilado sem que motivo algum houvesse, apenas por pensarmos e praticarmos aquilo que se opunha ao sistema vigente no país. Éramos perseguidos por propagarmos a religião dos corpos livres e da aceitação do outro enquanto irmão, enquanto igual.

A Umbanda é uma religião que nasce da mistura de tantas práticas culturais e religiosas diferentes, mas que nunca foi totalmente aceita em um país que, dentro dos meus trinta e tantos anos, podia ser chamado de democrático, e que agora está sob um comando destruidor que prega um “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”, onde esse Brasil é o seu único Brasil e o Deus é o seu único Deus.

5.4 Me empreste a sua capa pra eu Girar na Encruzilhada

*Ele é de lei meu pai, ele é de lei meu pai. Ele traz a capa preta debaixo da encarnada, ele faz o seu cruzado com o povo da encruzilhada. Se a sua capa é preta, a minha é encarnada, me empreste a sua capa pra eu Girar na encruzilhada.*⁴¹

Ao focar as narrativas populares, seus saberes e suas diferentes formas de conhecimentos, e particularmente ao pesquisar a Umbanda, seus saberes e práticas, é necessário, mesmo que rapidamente fazer algumas distinções, através da centralidade que algumas questões, tais como: O que é conhecer? O que é realidade?

Desse modo, pensar as práticas umbandistas academicamente solicita uma epistemologia que ajude a refletir sobre essa complexa relação. Nesse momento, encontro-me em uma encruzilhada⁴², *“lugar onde os que passam deixam ou levam alguma coisa, porque todo lugar que se passa tem um dono, e ele nos dá o que precisamos e fica com o que não precisamos mais”*, como me disse um Exu certa vez em um terreiro.

Esse é um lugar difícil de descrever, já que o que busco é uma escrita outra que não as dos dominadores. Desnecessário seria mais uma vez dizer que a Umbanda foi por muito tempo e ainda hoje é uma religião segregada, demonizada e conhecida às vezes de forma arbitrária como um lugar de prática da maldade.

Eduardo Oliveira (2001) pensando sobre o assunto colabora com este trabalho de tese no sentido de indagar se:

Haverá uma epistémica universal ou haveria uma epistémica de acordo com cada cultura? Sou daqueles que advogam que cada cultura produz seu próprio regime de signo, e que eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se. A epistemologia, neste caso, tem um vínculo estreito com a ética, uma vez que os signos e seus significados estão numa relação umbilical com os valores e princípios que regem um conjunto de significados e sentidos. (OLIVEIRA, 2001, p.1)

⁴¹ Parte da letra de um Ponto de Umbanda da linha de Exus e Pombas-Giras. É cantado para chamar o Exu Capa Preta..

⁴² Para os umbandistas, encruzilhada é o lugar onde são feitas algumas oferendas às entidades da Umbanda que chamamos Exus e Pombas-Giras. Ali são depositados bebidas e cigarros na crença de que algum ancestral passe por ali e receba aquele agrado, ou aquela oferenda, que é em alguns casos uma forma de agradecimento por algum pedido atendido.

A Umbanda é uma religião que, além dos Exus e das Pombas-Giras, é constituída por espíritos que assumem a forma de Caboclos e Caboclas e Pretos-Velhos e Pretas-Velhas, que representam através da ancestralidade índios e índias sul-americanas e africanas e africanas trazidas para o Brasil através do brutal processo escravizador que o país sofreu na colonização. Dessa forma, busquei nos conceitos de cultura, ancestralidade e filosofia Ubuntu aportes que me auxiliassem a pensar meu objeto de pesquisa.

A Cultura, conforme aprendemos e ensinamos de maneira sempre apressada nas escolas, é a forma como as pessoas se relacionam em determinados meios sociais em detrimento de práticas cotidianas que levam em consideração a si e ao outro. Através do olhar mais apurado de Oliveira (2008), o pesquisador destaca o fato de que tanto as culturas africanas como as afro-brasileiras foram sofrendo o processo de “folclorização” e de confinamento ao “gueto fossilizado da memória”.

Folclorizar, nesse caso, é reduzir uma cultura a um conjunto de representações estereotipadas, via de regra, alheias ao contexto que produziu essa cultura. Uma estratégia de dominação efetiva é alienar do sujeito cultural sua possibilidade de produzir os significados sobre seus próprios signos idiossincráticos. Uma vez alienado, desvia-se a produção de significados sobre sua cultura para os sujeitos que não vivenciam, e, pelo contrário, aproveita-se da cultura agora explorada semiótica e economicamente (OLIVEIRA, 2008, p. 1).

Destaco que em momento algum o termo “folclorizar” aparece como forma depreciativa dessa manifestação cultural, mas sim, como forma de acentuar que a cultura ameríndia e africana, no contexto da Umbanda, assume espaço de destaque quanto a formas e maneiras de prática ritual que constituem humanidades e não apenas como forma de práticas de expressões culturais.

Nei Lopes define cultura como:

Conjunto de padrões de comportamento, tanto mentais como físicos, aprendidos e ensinados por membros de um grupo social, através de gerações. Com relação à diáspora africana, esse acervo, ao recriar formas ancestrais e procurar viabilizar seus agentes, constitui o que genericamente se conhece como “cultura negra” (LOPES, 2011, p. 228).

A umbanda faz parte, assim, desta cultura negra, e é através de seus saberes e práticas rituais que ela pode ser considerada uma que detém formas de se expressar se diferenciando das demais, e ainda “A Umbanda não é uma salada mista espiritual, e sim, uma religião que pensou e concretizou-se em arquétipos muito fortes e muito bem definidos” (SARACENI, 2011, p141).

A Umbanda como manifestação religiosa se insere nessa concepção de cultura, ou seja, de um espaço de afirmação de um povo, assegurando a construção da sua dignidade. Ainda em Oliveira (2008):

Assim, a epistemologia, fonte da produção de significados, é fundamental para a afirmação ou negação de um povo e sua tradição, de uma cultura e sua dignidade.

O mundo contemporâneo conheceu a crítica aos regimes únicos de referência. Com o advento da chamada pós-modernidade, caíram por terra as grandes narrativas, as explicações positivistas do mundo social e físico, a certeza da ciência, a verdade da filosofia. A política, de certo modo, ficou subordinada à estética. A religião foi relegada ao universo não-racional, portanto, a-científico. A ciência pulverizou-se em muitas escolas de pensamento e métodos diferenciados.

Explodiram as manifestações artísticas e políticas as mais diversas. Em lugar do império da unidade, descortinou-se o evangelho (boa nova) da diversidade. No entanto, parece que pelo menos um campo ficou ileso da desconstrução generalizada: o campo da epistemologia (OLIVEIRA, 2008, p. 1).

E é no plano da religião que busquei aportes para escrever essa tese que toma como base a cultura como fonte de inspiração e terreno fértil para pensar o campo da Educação. Assume como desafio a possibilidade de investigar as realidades, nesse caso a brasileira, vistas por outros ângulos, de outros vieses. O que, por sua vez, leva a rever e aprofundar a discussão acerca da cultura como elemento identificador de povos em situações de opressão, convocando para que: “Deixemos claro: estamos, nesse momento, a falar de modelos culturais que não fizeram a crítica necessária para alterar as referências que ordenam o terreno das representações de poder, tanto no campo econômico, social, político ou cultural” (OLIVEIRA, 2012, p. 28).

Ainda com relação à cultura, Michel de Certeau (1995) “Assim entendida, a cultura não é nem um tesouro a ser protegido dos danos do tempo, nem um ‘conjunto de valores a serem defendidos’; ela significa simplesmente um trabalho a ser realizado em toda a extensão da vida social” (CERTEAU, 1995, p. 10), e acrescento que, sendo parte da vida social, é atribuição dos espaços destinados à educação discuti-la, e em seguida, produzir conhecimentos a partir dessas discussões. As culturas populares se fazem necessárias no momento em que “foi preciso que ela fosse censurada para ser estudada. Tornou-se, então, um objeto de interesse porque seu perigo foi eliminado” (CERTEAU, 1995, p. 55). Ora, estamos falando de povos que tiveram suas práticas culturais proibidas por aqueles que

dominaram as terras brasileiras e tentaram ainda demonizá-las, seja nas figuras de Tupã (Deus indígena), seja na figura de Oxalá (Deus africano).

Retornando a Oliveira (2008) temos uma síntese de campos de investigação das culturas:

Reitero, também, que o plano de imanência é o plano da ação e que o plano de transcendência, é o lugar do conceito. Para apreender a ação de um povo preciso averiguar qual o conceito produzido pela ação axiomática desse mesmo povo, ou seja, compreender qual o sentido (os sentidos) atribuído às ações dos sujeitos que produzem suas experiências e interpretações (OLIVEIRA, 2008, p. 3).

A cultura de um povo é um fator que age e determina emocional, social e politicamente. A ancestralidade como forma de reconhecimento e culto àqueles que precederam as gerações atuais é parte importante dentro desse processo de reconhecimento da cultura do outro. Lembro que por serem relegados culturalmente e subjugados à inferioridade pelos dominadores, essas entidades, em específico as representantes dos ameríndios e das ameríndias e dos africanos e das africanas, tiveram grande parte das vezes suas culturas apresentadas aos que vieram depois através da oralidade.

O conceito de ancestral para Lopes (2011) é:

Antepassado, ascendente, do bisavô par trás. Para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo de sua existência. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência suas responsabilidades. Por força da herança espiritual, o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo com sua coesão no espaço. O culto aos ancestrais (míticos, reais e familiares) tem uma repercussão inestimável na estatuária e na escultura da tradição negro-africana, manifestações mais características das artes negras e em especial da arte dos povos bantos. A figura do ancestral é um símbolo que evoca seus atos; e a máscara ou estátua é o signo que manifesta sua presença espiritual entre os vivos (LOPES, 2011, p. 59-60).

Parece ser esse o lugar que pertence a cultura umbandista, lugar que se entrelaça a diversas outras culturas para construir humanidades reverenciando sua ancestralidade. Observando os participantes da Umbanda em dias de terreiro, temos a sensação de que aquilo que é vivenciado nos terreiros se reflete na vida fora deles. Essas encruzilhadas por onde passam as entidades da rua é também o lugar por onde passamos nos misturando uns aos outros.

Oliveira (2001) faz uma análise da ancestralidade, fundamento principal do Candomblé. Analisa esta categoria como na condição de “encruzilhada” enfatizando

as transformações pelas quais passou, através daquilo que considera como sendo uma polarização existente entre uma perspectiva acadêmica e outra militante. Nesse trabalho, o autor destaca a invenção das “tradições africanas” no Brasil, legitimando e prestigiando o Candomblé no cenário religioso e intelectual brasileiro. É um olhar oposto àquele do colonizador.

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé (OLIVEIRA, 2001, p. 3).

Tanto o povo-de-santo quanto o povo de terreiro de Umbanda carrega esse culto à ancestralidade como uma forma de resistência, tão necessária aos tempos atuais. Cabe destacar que no Brasil, com essa onda conservadora e retrógrada que vem ascendendo a cada dia, onde tentam proibir o acesso a determinados tipos de temas e literaturas, essa viagem e reconhecimento de que existiram povos ancestrais que regem e refletem o modo de viver contemporâneo, torna-se necessário esse registro da ancestralidade que não é, certamente, aquela dos modelos europeus, brancos e patriarcais.

O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as ‘religiões’ de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas ‘religiões’. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de racismo religioso (NASCIMENTO, 2016, p. 168).

O culto ancestral aos povos ameríndios e africanos traduz uma lógica totalmente diferente daquela que tentam nos impor nos dias atuais.

Oliveira (2012) ilustra, afirmando:

Em solo brasileiro, a Filosofia da Ancestralidade reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos – especialmente a tríade: nagô, jêje e banto-, como leitmotiv do filosofar. No entanto, seu contexto é latinoamericano. Tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz

cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico (OLIVEIRA, 2012, p. 30).

A ancestralidade está no modo de referenciar aqueles que nos ensinaram como se davam as relações sociais, os rituais e as formas de vida em tempos de outrora. Dessa maneira, é possível compreender outros modos de vida, outras formas de produção de conhecimento e de inter-relações que nos escapam a experiência, mas nos tocam a alma. São os caminhos, às vezes enviesados e mal contados, mas que nos fizeram caminhar até aqui.

Cria-se então uma “forma cultural”, como acentua Oliveira (2012):

Forma cultural, aqui, diz respeito ao escopo cultural presente em qualquer narrativa e espaço passível de lhe dar as condições de produção de seu sentido territorializado. É o contexto investido de sentido. Sentido produzido na tradição do lugar e que, como já foi largamente demonstrado, de modo peculiar, por autores como Foucault (1996) e Geertz (1989), muda de acordo com o tempo e o espaço. É um sentido que resulta em processos múltiplos de significação (OLIVEIRA, 2012, p. 34-35).

Um terreiro de Umbanda é local de experimentação e produção de saberes. No conceito filosófico africano chamado Ubuntu, essa relação pode ser pensada através da perspectiva de analisar o outro a partir, ou em relação, de si.

Essa perspectiva, em Oliveira (2016):

pode ser compreendida como a percepção de que só existimos através do contato com o outro, na medida em que “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”. Logo, Ubuntu renova a necessidade de (re)pensarmos nossa relação com o outro e de sentirmos que somos afetados quando nossos semelhantes são ofendidos e humilhados. (OLIVEIRA, 2016, p. 12).

Compreendendo a Umbanda como uma religião que forma identidades a partir daquilo que vivemos em nossos cotidianos nos terreiros, essa perspectiva pode ser analisada em uma encruzilhada, que é o lugar de encontros e desencontros que levam a caminhos onde o acaso é uma relação constante. É nesse espaço que as culturas se cruzam, produzem sentido através do encontrar-se com o outro.

A definição linguística de Ubuntu, segundo Chagas:

A palavra Ubu representa a ideia de 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 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 (CHAGAS, 2017, p. 80).

O movimento que realizo neste momento é aproximar essa filosofia do estudo que realizei sobre as Giras da Umbanda. Olhar o outro de forma a identificar uma forma singular de pensar sobre algo, de refletir não de maneira isolada, mas pensando em um individual, parte de um coletivo que produz linguagem e pedagogia sua. A Umbanda, mesmo levando em consideração a diversidade de práticas que cada terreiro tem, segue uma lógica de pensamento muito singular. A esse comum que está presente nesta religião é a cultura umbandista.

A filosofia Ubuntu fala em movimento, ação que independente do local onde se desenrola, se modifica com o passar dos tempos, assim como a cultura, que é ressignificada de geração para geração. Fato este muito presente nas religiões onde os conhecimentos se dão através da oralidade, como a Umbanda.

Cabe ressaltar esse exercício reflexivo que faço aqui com a filosofia Ubuntu relacionadas às pesquisas sobre a cultura africana é aproximá-la de minhas pesquisas na cultura brasileira, onde percebemos claramente que alguns segmentos da sociedade sofrem um processo de discriminação e repulsa, e logo a definição de Ubuntu me ajuda a pensar dentro da doutrina umbandista que:

Uma pessoa com ubuntu tem consciência de que é afetada quando seus semelhantes são diminuídos, oprimidos. – De ubuntu, as pessoas devem saber que o mundo não é uma ilha: “Eu sou porque nós somos”. Eu sou humano, e a natureza humana implica compaixão, partilha, respeito, empatia (LUZ, 2016).

Essas questões são presentes e potentes dentro de um terreiro de Umbanda. Exercitar o olhar do outro para o exercício da alteridade dentro da cultura brasileira diminui as fronteiras, desacentua os espaços entre as pessoas e aproxima as diferenças e similaridades. Vale lembrar que estamos falando de uma religião onde as entidades são seres que estão do outro lado da linha do colonizador e que sofrem por causa de uma cultura imposta. Acredito ser necessária a discussão sobre a forma de expressão da cultura umbandista como forma de informação e de diminuição de preconceitos.

Trazer ao encontro nessa encruzilhada a cultura, a ancestralidade através da filosofia Ubuntu é uma maneira de investigar como e através de que se dá a

produção de conhecimentos na Umbanda. Desalienar o leitor que, desprovido de informações e tomado pelo senso comum não compreende essa manifestação religiosa e a compreende de forma equivocada.

Uma vez alienado, desvia-se a produção de significados sobre sua cultura para os sujeitos que não vivenciam, e, pelo contrário, aproveita-se da cultura agora explorada semiótica e economicamente. Assim, a epistemologia, fonte da produção de significados, é fundamental para a afirmação ou negação de um povo e sua tradição, de uma cultura e sua dignidade. (OLIVEIRA, 2001, p.1)

É preciso cada vez mais reafirmar as singularidades de algumas culturas para que essas não sejam engolidas por outras com maior força de dominação. Com os povos africanos e indígenas, esse fenômeno acontece ainda hoje, e por isso também a necessidade de aliar um pensamento cultural, que geralmente é massacrado pelas demais. A Umbanda se insere nessas discussões por ter um caráter agregador dentro e fora dos terreiros. A cultura umbandista, pertencente à diversidade cultural brasileira é acolhedora do outro enquanto semelhante. O próprio pesquisador Rubens Saraceni diz que:

O fato concreto e visível é que há uma lógica na nossa evolução. Espírito de negro incorporado em um corpo de médium branco quebra a espinha dorsal do racismo e da intolerância [...]
Para os ingênuos ou os intolerantes racistas isto é algo afrontoso. Mas a sabedoria espiritual é o maior aglutinador de raças e culturas e o melhor anulador de diferenciadores que vêm paralisando a evolução e conscientização de bilhões de pessoas dominadas pelos nefastos conceitos de pureza racial, religiosa e cultural (SARACENI, 2011, p. 74).

Dessa maneira, aborda a religião de Umbanda um espaço agregador de outras culturas, de formas diferentes de saberes com um foco ampliado na questão da alteridade. Enxergar e cultuar a entidade do índio sul-americano e os povos africanos que foram escravizados é um dos ensinamentos que perpassa nossas práticas umbandistas e nos aproxima da filosofia Ubuntu, que propõe uma forma única de pensamento que se aproxima dos meus estudos sobre a Umbanda, porém de lugares, espaços diferentes.

Isso posto, compreendo que as narrativas tanto orais quanto corporais na religião de Umbanda nos levam a espaços onde podemos discutir as várias formas e culturas que envolvem. Ou inverter, olhar a América e sua imposição cultural colonizadora de outro ângulo, como propõe a imagem abaixo:

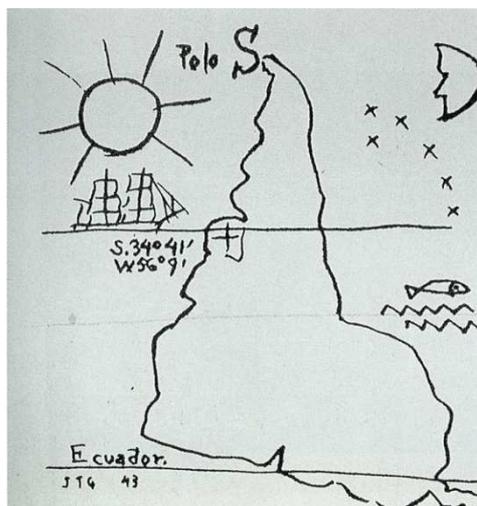


Imagem: Desenho de Torres García titulado América Invertida, 1934.
 Fonte: Museo Nacional de Artes Visuales, Montevideo, Uruguay.

Nos permite analisar a cultura de outro lugar que não aquele posto pelo colonizador. Esses corpos e representações contidos na Umbanda fazem parte de uma cultura de resistência que existe dentro do próprio culto e transforma o pensamento em movimento.

O processo de “intolerância” tem as suas raízes na perversidade do período colonial, deixando suas marcas por toda a história brasileira, sendo marcado por um universo de ambiguidades entre povos indígenas, colonizadores portugueses, povos africanos. Estas ambiguidades podem ser percebidas no choque entre culturas e na necessidade de dominação demonstrada pelos portugueses, através do trabalho escravo, em que se utilizavam dos recursos da opressão cultural e religiosa para criarem uma rede de manutenção da sua superioridade em relação aos demais povos, principalmente, africanos e indígenas. Durante todo o período colonialista, o Brasil tinha como religião oficial a religião católica (GUIMARÃES, 2018, p. 104).

Se na filosofia Ubuntu, “uma pessoa é uma pessoa, por meio de outras pessoas” (OLIVEIRA, 2017, p. 16), na religião de Umbanda nos tornamos pessoas em relação, por meio e através das entidades presentes nessa religião que nos ensina, constrói e reformula a todo o tempo.

Essas entidades formam o que chamei aqui de cultura umbandista, que são os modos de fazer e se relacionar consigo, com o outro e com as entidades dentro dos terreiros de Umbanda. Permite o exercício da alteridade posto que deslocando as entidades enquanto figuras representativas de povos ancestrais, podemos acessar saberes únicos dentro de cada uma delas em relação com as outras e com os modos de nos relacionarmos em tempos atuais.

Quando viramos os mapas, giramos nossos corpos ou nos deparamos com encruzilhadas, nos deparamos com um campo de extrema riqueza de fontes de leituras que nos permitem acessar povos ancestrais que se localizam na verdade dentro de nós. São saberes que parecem estar guardados há tempos ali e que necessitamos de um motivo, um meio ou um caminho para acessá-los.

Encruzilhada, além de ser um lugar de caminhos, pode também ser compreendida como um lugar de encontros, de chegadas. No encontro não existe possibilidade de olhar para o outro, reconhecer sua presença e singularidades em relação a um referencial que pode ser o próprio observador desse “forasteiro” que se aproxima, que chega. Areda (2008) define esse forasteiro: “Um nômade também é um forasteiro de dentro. O forasteiro é um sem lugar, mas não simplesmente por ser atópico, mas por ser utópico, constante projeto, empenho, sonho, devir, movimento” (AREDA, 2008, p. 11).

As entidades da Umbanda se inserem nessa perspectiva tanto quanto seus adeptos. Somos seres girantes que nos encontramos nas encruzilhadas da vida dentro e fora dos terreiros e produzimos saberes.

A importância de identificar o outro e potencializá-lo em um estudo que pode ser considerado um estudo cultural, ganha aporte em Amorim, que diz: “Descontados porém eventuais excessos, é preciso reconhecer que a ideia de abordar as relações de alteridade/identidade como âmago dos fenômenos estéticos e culturais vem se mostrando cada vez mais fecunda” (AMORIM, 2004, p. 43).

O exercício é um eterno aproximar-se e distanciar-se do outro como forma de compreendê-lo, e entender que todos se constituem nessa relação. Na Umbanda, esse movimento se dá com as entidades que trazem à tona nossas ancestralidades.

A escravidão dos africanos e africanas em nosso país é uma mácula que aparece nos terreiros sempre que olhamos para Pretos-Velhos e Pretas-Velhas incorporados. A forma física como se apresentam, curvados e com andar vagaroso demonstra os tempos de maus tratos dessas figuras. Da mesma forma, como os Caboclos e Caboclas, povos guerreiros e fortes que tiveram seu espaço, suas terras dominadas e roubadas de maneira violenta. Ambos sofreram um processo de aculturação que quando estão incorporados dentro dos terreiros se polarizam e nos permitem olhar para eles como povos de pedagogias e práticas muito bem

estabelecidas que constituíram formas de viver que produzem saberes ancestrais. Esses povos (re)tratam o que Oliveira (2005) chamaria de filosofia da educação:

Educar o olhar é aprender a decifrar códigos e compreender mais do que a aparência do mundo, mas seu movimento. A compreensão do mundo é tão somente uma leitura do mundo. Qualquer leitura não prescinde de um horizonte geral de referência que organize e dê significado aos signos que compõem o regime de signos local (contexto). Assim, a ancestralidade ganhará cores e contornos novos de acordo com os contextos no qual ela é experienciada. Necessitará de sensibilidade para identificar a diversidade dos contextos e a unidade da forma cultural. Precisarão então de uma filosofia da educação (OLIVEIRA, 2005, p. 260).

Alteridade transmuta-se, nesse caso, em um processo educador do outro em relação a outro que se relaciona ainda com outros que estão fora dos terreiros.

A imagem dos Caboclos e Caboclas habitantes nas matas de um Brasil pré-colonial resiste através das giras de Umbanda como um convite permanente a buscar na natureza outra explicação para a vida, através de uma filosofia cabocla, expressa por uma relação de interdependência entre o cosmos, o meio-ambiente e os seres vivos.

Apesar da rudez como os Caboclos e Caboclas se apresentam no terreiro, e os corpos marcados pela história de escravidão dos Pretos-velhos e Pretas-velhas, existe um processo de encantamento pelas entidades da Umbanda, que, compreendendo o sofrimento desses povos busca retribuir com sorrisos, abraços fortes e passes de conforto àqueles que os procuram. Quanto a esse processo de encantamento, Oliveira (2005) atribui a questão da ancestralidade.

O encantamento é a função da ancestralidade. Como uma grande teia de aranha, o encantamento pretende seduzir e envolver quem cai em sua rede. Prender-se nas teias do encantamento é uma metamorfose e metamorfose é mudança de qualquer maneira. O encantamento tanto liberta quanto escraviza. Mas a servidão imposta pelo encanto é da mesma matéria do amor que escraviza. É desejada! [...] Onde o que parecia escravizar, liberta. O que parecia prender, libera. O que parecia comprimir, expande. O encantamento é uma atitude de alteridade (OLIVEIRA, 2005, p. 259).

Esse mesmo encantamento, como pude perceber nas andanças por alguns terreiros de Pelotas através de minhas pesquisas sobre a Umbanda, ocorre com os Exus e Pombas-Giras. Há em alguns casos um fascínio por essas entidades que, segundo a própria espiritualidade explica, são as mais próximas a nós, espalhando dentro dos terreiros nossa alteridade relacionada tanto às nossas virtudes quanto aos nossos vícios. Essas entidades ocupam um espaço singular de representação na Umbanda – são essas que são também cultuadas na Quimbanda, porém, com

fundamentos diferentes que não cabe aprofundar nesse momento. São elas as figuras de representação dos nossos instintos.

Ao contrário dos Caboclos e Caboclas e Pretos-Velhos e Pretas-Velhas que nos espelhamos para olhar o outro e através da ancestralidade, dos tempos passados nos compreendermos, os Exus e Pombas-Giras fazem o movimento inverso, onde, observando essas entidades, trazemos para os tempos atuais e buscamos nos compreender, desmistificar e quebrar paradigmas preconceituosos.

“Exu tá no reino e ele quer mulher”, como diz um ponto cantado a essas entidades, mostra que as próprias questões da libido, dos relacionamentos entre pessoas, do amor e até mesmo de escolhas individuais – não podemos esquecer que as Pombas-Giras muitas vezes são comparadas às prostitutas –, são temas que discorrem facilmente através dessas entidades.

Segundo Oliveira (2005):

Exu é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É, concomitante, o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la. Exu é assim o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yoruba. Dessa maneira, ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético. Exu, aquele que viola todos os códigos é o mantenedor, por excelência, do código. É assim, que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo (OLIVEIRA, 2005, p. 154).

O próprio nome dado a essas entidades na Umbanda é importado das religiões africanas onde Exu é Orixá, e tem como uma de suas representações um falo – órgão sexual masculino que representa a potência e a virilidade masculina. Na casa de Nação de que faço parte, essas entidades, inclusive, só podem ser servidas por homens ou por mulheres – em casos extremos – que não menstruam mais. Desse modo, a constituição dessas figuras nos terreiros nos traz um foco de análise direcionado aos instintos, sejam eles masculinos ou femininos, sem levar em conta a sexualidade do próprio médium que os incorpora.

Torna-se, portanto, um exercício de alteridade que pode ser analisado através da perspectiva de gênero, onde um homem incorporado com uma Pomba-Gira ou uma mulher com um Exu assumem as feições daquela figura e a mantém durante todo o processo de incorporação. Homens e mulheres compreendidos e seguros de suas heterossexualidades rebolam os quadris, galanteiam mulheres na assistência do terreiro sem perder ou confundir suas sexualidades. Um exercício de extrema

importância nas discussões de gênero que nos levam as encruzilhadas da Umbanda. Exu, quando está no reino – maneira como alguns deles chamam os terreiros de Umbanda –, quer utilizar os corpos dos médiuns para extravasar seus vícios humanos e quebrar preconceitos. São as entidades do corpo livre.

Exu governa o universo da cultura, isto é, do mundo tal qual nós o experimentamos. Mas esse mundo é o sonho de Olodumare. Nesse sentido, Exu é o vestígio de Olodumare no mundo. Nesse caso o vestígio é o mundo todo e o sentido do mundo encontra-se naquele-que-a-tudo-dá-sentido: Olodumare! Exu, então, é a atualização material de Olodumare. Mais! Exu é a realização corporal de Olodumare. Exu é o corpo do Universo. O Universo é o corpo de Exu. Olodumare não é sua alma (pretendo evitar o dualismo corpo-alma), mas seu sentido. Exu é a marca corporal da existência, pois tudo que existe tem corpo, como já vimos. Exu é vestígio do Criador. Exu, sim, precisa da luz. E para que as coisas pudessem ter seu lugar ao sol foi preciso que houvesse luz para o nascimento do cosmos (OLIVEIRA, 2005, p. 166-167).

Busquei nessa parte da tese demonstrar como as entidades da Umbanda carregam significados próprios e muito particulares dentro da religião. As figuras de alteridade, inspiradas pela análise de Amorim (2004), auxiliam a pensar as entidades da Umbanda como elementos de alteridade em relação ao outro e, ainda, como elementos constituintes das identidades que transbordam os limites dos terreiros, abrindo espaço pra leituras de si e do outro e estabelecendo relações.

5.5 Você sabe quem sou eu? Ancestralidade, sabedoria e instinto

Através da consciência de que todo corpo torna-se político pelo simples fato de existir e estar em relação com o outro, busquei em Marília Amorim (2004) aportes que me auxiliassem olhar as entidades da Umbanda que analisei durante o processo de escrita da tese.

Amorim (2004) retoma três figuras míticas que caracterizam três formas diferentes de alteridade aplicadas à pesquisa. Inspirada em Vernant, Amorim (2004) diz que “essas figuras se marcam em potências divinas, as três divindades mascaradas – Górgona, Dionísio e Artemis. Essas três figuras concernem à experiência que os gregos puderam fazer do Outro, nas três figuras que lhe emprestaram” (AMORIM, 2004, p. 51). Desse modo, a máscara da Górgona traduziria a alteridade extrema, a figura de Dionísio a alteridade próxima e Artemis seria a alteridade da estranheza, afastada de si e diferente de Dionísio.

Inspirado na autora e relacionando seu trabalho com os terreiros de Umbanda, os Caboclos e Caboclas representariam a ancestralidade da estranheza e os Pretos-Velhos e Pretas-Velhas representam a ancestralidade extrema. Já Exus e Pombas-Giras seriam a ancestralidade próxima, espelho, reflexo de alteridade que se dá através dos instintos.

5.6 A ancestralidade da estranheza

Quem é esse estranho que agora se apresenta nos terreiros e me conta histórias de dominação? Quem é esse outro que sou eu mesmo e que nunca me disseram que era?

Os Caboclos e Caboclas de Umbanda representam aquelas figuras de nós que nunca nos contaram, nem em casa, nem na escola – a não ser na data comemorativa de 19 de abril quando celebram, de maneira quase sempre superficial, o “Dia do Índio” – relegando esses que são os verdadeiros e primeiros antes da colonização a figuras não tão importantes dentro da constituição da nossa sociedade. Os índios e índias representados aqui pelas figuras dos Caboclos e Caboclas na Umbanda, por muito tempo não tiveram reconhecida sua influência social e cultural na maneira de vida, crenças e ainda no fenótipo do brasileiro.

Segundo Quijano (2005):

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizadores e assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos (QUIJANO, 2005, p. 229).

Essa “branquitude” que por muito tempo foi a cara retratada dos brasileiros, uma vez que os outros povos – índios e índias, africanos e africanas – constituintes do Brasil como conhecemos hoje viveram em estado de escravidão por causa destes, se deu em detrimento desses povos que vieram impondo sua cultura através das armas de fogo, da espada e também da cruz, que representava um Deus muito específico e a serviço de uma nova forma de viver baseada na imposição, pela força

e violência. As próprias características da diversidade cultural desses povos ancestrais foram eliminadas nesse processo de dominação e aculturação:

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios (QUIJANO, 2005, p. 249).

De certa forma, esses povos eram concebidos pelo colonizador como povos menores, produtores de saberes que não foram levados em conta por aqueles que estranhavam seu modo de vida e de produção cultural.

Os europeus buscaram homogeneizar essas sociedades ancestrais, pondo em um mesmo lugar toda uma gama de diversidade de práticas culturais, relegando esses povos como se fossem uma coisa só, desprovidos de uma vida antes da colonização que a partir dali não poderia mais ser levada em conta. Em carta de Pero Vaz de Caminha (1999), isso parece muito claro quando diz que: “Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, eles se tornariam logo cristãos, visto que não aparentam ter nem conhecer crença alguma” (CAMINHA, 1999, p. 12).

Em questões religiosas, e isso já ouvi em alguns terreiros de Umbanda, os índios e índias já possuíam um Deus próprio, que era chamado de Tupã. Ainda em conversas com irmãos de religião, descobri que os Caboclos chamados por nomes ligados a elementos da natureza como Caboclo Pena Verde, Caboclo Cobra-Coral, Cabocla Pena Branca, Caboclo Quebra Pedra, Caboclo Pantera Negra e todas as Caboclas chamadas de Juremas (que também é o nome de uma árvore), seriam dissidências diretas desse Deus chamado Tupã.

Esses ancestrais tiveram seus corpos e subjetividades marcadas por um processo doloroso que marca até hoje as discussões relacionadas a eles. Demarcação de terras, queimadas de florestas e a maneira como seus modos de vida são compreendidos por alguns segmentos da nossa sociedade, não nos difere muito do comportamento do colonizador. Segundo Dantas (2018), “Num primeiro momento a colonização teve como impulso a desumanização: mesmo o homem “mais civilizado” empreendeu, atuou e conquistou o indígena através da finalidade de enxergar o Outro como animal” (DANTAS, 2018, p. 68).

Poderíamos, nós que trabalhamos com Educação, lutar para que, nessas encruzilhadas da vida onde nos deparamos com o outro, essas formas de pensar o outro fossem desmistificadas, melhor elaboradas e conscientes que povos considerados como estranhos são aqueles que nos constituíram, e ainda hoje refletem no nosso modo de viver e ver o mundo.

5. 7 A ancestralidade extrema

Em pesquisas que deram origem ao estado da arte apresentado nessa tese em capítulo específico, pude observar que as questões relacionadas à Umbanda e à ancestralidade brasileira têm relação direta com os povos africanos que, assim como os indígenas, deram origem a cara, ou fenótipo, do brasileiro. E, além disso constituem práticas e saberes que refletem diretamente no nosso cotidiano, expressos cotidianamente na culinária, na arte, na música e na forma de nos relacionarmos com o outro.

Chegados ao Brasil, através do processo de diáspora africana, nos cabe perguntar quem foi e quem é, hoje, esse povo? Como se dão ainda hoje as relações que os trouxeram e fizeram permanecer aqui? E ainda, como ocorre dentro de um terreiro de Umbanda a representação dessas figuras?

Impedidos de serem os protagonistas de suas próprias histórias, esses povos trouxeram suas referências culturais e religiosas através de uma figura muito específica:

Quando pensamos sobre os nossos ancestrais, no alvorecer da raça humana, uma cena povoa o imaginário de muitas pessoas: uma noite estrelada e sentadas 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. [...] Essas histórias, dentro da grande diversidade cultural, histórica e religiosa dentro 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 (CHAGAS, 2017, p.13)

Essa conexão dentro dos terreiros de Umbanda é feita por entidades muito especiais, que são os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas, figuras que remetem e recontam a ancestralidade com magnitude dentro dos terreiros, afinal, eram eles que cultuavam seus Orixás e ancestrais dentro das senzalas em tempos de diáspora

africana, quando em condições sub-humanas foram transportados e submetidos ao doloroso trabalho escravo.

Sentados geralmente em bancos de madeira, ou tocos, como alguns preferem, essas entidades sentam em roda dentro dos terreiros e dão a doutrina, repassam os ensinamentos de outrora e nos contam histórias suas e de seus, nossos, antepassados. Não raro é as vezes que nos contam histórias da escravidão. Alguns de seus nomes são referências a lugares a própria África como Pai Joaquim de Angola, Rei Congo, Tia Maria de Guiné.

Um Preto-Velho ou uma Preta-Velha, negros incorporados no corpo de um branco nos remete a construção de nós mesmos. Segundo Chagas (2017):

Somos fruto das sementes plantadas em alguma diáspora africana. Porém, o trauma sofrido pelos africanos que foram arrancados de suas terras durante a diáspora da escravidão mercantil foi uma tragédia de proporções gigantescas. Segundo Prandi (2000) mais de cinco milhões de africanos foram sequestrados da África e traídos como cativos para servir de mão de obra escrava entre os séculos XVI e XIX no Brasil (CHAGAS, 2017, p. 27).

É através dessa figura que carrega consigo histórias de muito sangue derramado e muita dor que esses Pretos-Velhos e Pretas-Velhas se aproximam a nós nos terreiros e auxiliam na busca da sabedoria através da ancestralidade, talvez a mais próxima do termo “resistência”, através de um olhar reflexivo do multiculturalismo crítico de Peter McLaren (2000):

A práxis multiculturalista critica em vez de apagar os privilégios das ideologias opressoras que têm sido naturalizadas dentro da cultura dominante, ou com reafirmação das memórias perigosas que têm sido reprimidas no inconsciente político do Estado, busca rever os acordos hegemônicos existentes (MCLAREN, 2000, p. 133).

Dentro dos terreiros, as realidades que alguns poderes ideológicos têm tentado apagar no nosso país é polarizada através dessas figuras, Pretos e Pretas que tiveram um passado encarnatório e que vêm ao terreiro para comunicar, para nos aproximar dessa chaga imensa que sempre irá acompanhar a constituição do povo brasileiro: a escravidão. Vários pontos de Umbanda contam desses tempos: “Não chores no cativeiro, no cativeiro não deves chorar”; “No tempo da escravidão, muito o negro trabalhou”; “sentado na sua senzala chamava Ogum, chamava Xangô”; “Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar dos tempos do cativeiro”.

Essas figuras representadas através dessas entidades ancestrais deixam claro que nós somos o resultado atual do desenrolar desses povos através dos

tempos, e nos auxiliam a ter uma maior compreensão humana, talvez papel principal para um educador e uma educadora na situação atual em que nosso país se encontra.

Hoje, nas Giras de Pretos-Velhos e Pretas-Velhas, temos dentro dos terreiros espaços destinados às figuras africanas, suas histórias, seus saberes e o acesso a nossa ancestralidade. Dessa maneira, segundo a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial:

Comunidades tradicionais de matriz africana constituem espaços próprios de resistência e sobrevivência, que possibilitaram a preservação e recriação de valores civilizatórios, de conhecimentos e da cosmovisão trazidos pelos africanos, quando transplantados para o Brasil. Caracteriza-se pelo respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução social, cultural e espiritual da comunidade; e a aplicação de saberes tradicionais transmitidos através da oralidade.⁴³

Compreender esses povos e assegurar a liberdade de suas práticas de culto dentro do terreiro de Umbanda é caminhar no sentido de resgatar e tentar redimir esses ancestrais de uma dívida histórica de exclusão e impossibilidade que foram, e ainda hoje são, impostos.

5.8 A ancestralidade próxima

Exus e Pombas-Giras são figuras dentro dos terreiros de Umbanda que poderiam ser compreendidas com espíritos de desencarne recente, tamanha proximidade que têm com quem possui contato direto com eles. Falam, riem e bebem como qualquer um, além de ter uma linguagem muito próxima da nossa. Não temos dificuldade alguma de compreender aquilo que nos dizem, diferente dos Caboclos e Caboclas e Pretos-Velhos e Pretas-Velhas, que às vezes são difíceis de compreender, tendo que se recorrer ao auxílio dos cambonos.

Segundo Areda (2008):

trazendo Exu para nós mesmas e nós mesmos, aproximar-se dele nos encaminha para uma autocrítica poética – Exu como um forasteiro de dentro (in)constantemente desconfiado da falta de movimento. Exu como imagem múltipla, política, estética e poética de resistência a pensamentos hegemônicos (AREDA, 2008, p. 2).

⁴³ 121 BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Comunidades tradicionais. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais-1>>. Acesso em: 10/07/2019.

É através das figuras de Exu e Pomba-Gira dentro de um terreiro de Umbanda que a harmonia é desfeita, os lugares de conforto são modificados nos (e)levando para outras esferas do próprio bem ou mau viver da vida cotidiana. É símbolo claro de resistência aos modos de vida “tradicionais” e aos “pré-julgamentos” estabelecidos em qualquer sociedade.

Essas figuras dentro do terreiro são vias de acesso a uma ancestralidade muito próxima, fácil de compreender mesmo para o umbandista iniciante que ali enxerga o mundo de outro ângulo livre de preconceitos. Auxilia Areda (2008): “Exu é o que traz movimento ao mundo e o que representa as ações que rompem o destino, que desafiam o pré-determinado e o *status quo*” (AREDA, 2008, p. 4).

Por também ser uma entidade pertencente ao Candomblé/Nação/Batuque, ainda que com forma muito diferente de culto, que não cabe aprofundar nesse momento, é entendida como símbolo e também forma de resistência. São os bêbados, malandros, prostitutas e, em alguns fundamentos da religião, usuários de drogas.

As pessoas subalternizadas aparecem politicamente constituídas do lado de fora de formações discursivas, são essencializadas como produtos de sua própria natureza patológica; como usuárias de álcool e drogas e criminosas e são, ainda, forçadas a aposentarem-se antecipadamente da agência histórica e do seu valor cultural (MCLAREN, 2000, p. 107).

Essa forma como se apresentam essas figuras no terreiro de Umbanda, trazendo à tona aquilo que geralmente não podemos expor com naturalidade, ou seja, os vícios, a livre expressão do corpo, a utilização de substâncias consideradas impróprias, caracteriza essa forma de entidade como demoníaca ou demonizada perante a sociedade.

O Exu catiço, o Exu não orixá, o Exu entidade, a imagem de Exu que mais frequentemente aparece na Umbanda e na Quimbanda também oferece uma bonita força de resistência. Este aparece com o nome de Exu, quando masculino, ou com o nome de Pomba-Gira, quando feminino, e quando são incorporados por médiuns durante os rituais normalmente surgem como figuras masculinas associadas à malandragem, como mulheres de cabaré, como ciganos e ciganas. São imagens marginais, sombrias, noturnas. (AREDA, 2008, p. 8-9).

É na noite que essas figuras aparecem denunciando que existe uma outra forma de relação com o mundo, sem o julgamento de valores que também são estabelecidos ao longo do tempo por esta ou aquela sociedade.

As figuras Exu e Pomba-Gira na Umbanda são representações de aproximação do íntimo, do secreto, daquilo que fingimos não saber para nós

mesmos. São os nossos desejos escondidos. É o olhar para o outro como acesso a uma ancestralidade que, não menor que qualquer outra, também existiu, constituiu e formou sociedades tempo afora.

Essas entidades da Umbanda estão inseridas em um contexto de produção de conhecimentos que possui uma pedagogia própria. Essa impressão de caos e desordem que parece estar presente nessas figuras é na verdade um movimento que reestabelece a ordem das coisas, reorganiza e aponta para outros caminhos, outras formas de pensar o outro em relação a si através da aproximação.

Essa nova forma de ver as coisas leva em conta a subjetividade, a abertura de caminhos e o retorno, através da ancestralidade ao ponto inicial que é a formação contínua, mas passível de transformação, da ordem da vida humana.

5.9 De volta à encruzilhada

É nessa encruzilhada que essas entidades aparecem para esclarecer que a produção de saberes se dá através de encontros e na produção de subjetividades. Caboclos e Caboclas, Pretos-Velhos e Pretas-Velhas e Exus e Pombas-Giras formam uma gama de figuras distintas na Umbanda e que se assemelham e aproximam através da ancestralidade.

Um povo que não sabe de onde vem e não sabe para onde vai, não consegue olhar para si de maneira a se reconhecer através das diferenças. A encruzilhada como lugar de caminho, e além, de possibilidades de ir e voltar livremente é uma forma de pensar a convivência harmoniosa como é dessas entidades em dias de terreiro. Não raras são as vezes em que fazemos Giras de mais de uma entidade de Umbanda no mesmo dia, que pode acontecer terminando uma para começar a outra ou concomitante, enquanto umas entidades vão embora, desincorporam e dão passagem, saúdam e reverenciam umas às outras pertencendo a linhas diferentes.

A encruzilhada é o encontro da banda do Um no plano espiritual. Possível de (re)conhecer, reverenciar e adorar uma ancestralidade que narra através da oralidade e dos fazeres outras maneiras de produção de conhecimento, às vezes através de linhas retas e outras de maneira mais sinuosas.

6 Aruanda

Neste momento, me permito seguir pela imaginação e chego a um lugar chamado de Aruanda, local onde, segundo minhas crenças religiosas, moram as entidades da Umbanda. Chegando nesse lugar, percebo claramente a imagem de quatro companheiros que estiveram comigo durante muito tempo, acredito que por toda minha vida: um Caboclo, um Preto-Velho e um Exu acompanhado de uma Pomba-Gira. São essas entidades que retomam minhas questões de pesquisa e esclarecem algumas inquietações.

Perguntei ao Caboclo quais saberes são manifestos através das Giras de Umbanda. Ele, me olhando sério, disse:

Caboclo – Gira é caminho filho! Dentro da Umbanda existem várias formas de adquirir conhecimentos, os saberes estão por toda a parte, basta descruzar os braços e se deixar levar. O corpo na Umbanda acessa, através da Gira, uma forma próxima àquela que era nossa enquanto encarnados, seja o nosso das matas, os dos pretos ou os do povo da rua. É um processo quase de imitação, mas não uma imitação forçada e consciente, como a do trabalho do senhor no seu ganha pão (referindo-se ao teatro), uma imitação que vem de dentro, que começa dentro do corpo dos filhos que atentos se dedicam e desenvolvem essa atividade. Os saberes estão contidos dentro de nós. As possibilidades de realizar o ritual é uma delas, a aproximação com o som, o ritmo dos pés batendo fortes no chão, a liberdade de fala e o riso solto, o uso do fumo e de bebidas, através das práticas rituais indígenas que curam e confortam, podem também ser compreendidos como ensinamentos imersos nas Giras de Umbanda. Sabe, filho, quanto mais um médium entender de ervas melhor ele será quando incorporados com a gente. Tudo aquilo que ele puder aprender para confortar o outro dentro do terreiro é válido. Muitas vezes esse

aprendizado é induzido pela nossa presença na vida dos filhos, que despertamos através da espiritualidade o interesse em aprender cada vez mais.

Em seguida, o Caboclo bateu no meu peito, me deu um abraço forte e se distanciou. Quando ainda podia vê-lo, começou a girar e desapareceu. Logo, aproximou-se o Preto-Velho, e lhe perguntei que histórias e narrativas esses saberes nos contam?

Preto-Velho – É, nego, tá curioso pra saber o que é que essas Giras representam né? A Gira é caminho, nego. Caminho que faz chegar até lá, onde vivíamos eu e os meus outros irmãos, e ainda com o povo da mata e o povo da rua. A Gira pode ser uma forma, um caminho mesmo como eu estava dizendo, para chegar a uma realidade dos povos que vieram antes de nós, isso aí que vocês chamam de ancestrais. A Gira, quando damos fluído nos corpos de vocês, é o primeiro movimento que transforma o corpo de vocês nos nossos corpos, aqueles que nos apresentamos para trabalhar no terreirinho da Umbanda. É como uma viagem no tempo, a gente faz vocês girarem para viver um pouquinho, ainda que muito longe da realidade, da forma que nós vivíamos. Contamos histórias e narramos como era a forma de vida. Nos contam que existiram pessoas antes de vocês que devem ser respeitadas, cultuadas e compreendidas como um elo, uma ligação entre o ontem e o hoje, porque amanhã não se sabe... As entidades da Umbanda tiveram uma vida pregressa muito sofrida, não foi uma vida fácil, e é preciso que a gente compreenda, filho, que não se deve discriminar ninguém. O que vocês vivem hoje não é nada perto do que nós sofríamos nos tempos da escravidão. Se Girar dentro do terreirinho deixa vocês cansados, saibam que não é nada perto daquilo que nós passamos quando ainda não éramos um povo livre. Através da Gira, construímos um caminho de conhecimentos de uma vida que está em vocês mesmo sem terem vivido. É o que está dentro de nós enquanto seres humanos que explode e põe pra fora outros modos de viver.

Beijei a mão do Preto-Velho, o abracei e ele, apoiando-se na sua bengala, foi se distanciando e, girando, desapareceu.

As gargalhadas se ouviam de longe, uma alegria imensa tomou conta de mim. Um casal se aproximava girando com seus corpos meio desequilibrados, como se tropeçassem algumas vezes, como quando andamos nas ruas de pedras soltas. Era o Exu e sua companheira Pomba-Gira, que rodava sua saia encantadora. Perguntei

a eles como é possível narrar histórias através de uma escrita de pesquisa acadêmica?

Exu – Boa noite, homem. Para responder essa pergunta basta percorrer o caminho do corpo proibido. O assunto não é comum, assim como nós também sofremos resistências ao entrar em alguns espaços. Mas afirmo uma coisa, homem: Gira é caminho. Uma estrada que é necessária trilhar nos dias atuais para que se lute contra aquilo que significa cada vez mais a nossa expulsão de espaços onde se produza conhecimento. Como se aquilo que nós sabemos não valesse nada, como se o conhecimento do outro sobre as questões da vida valesse mais que os nossos. Mas nós sabemos que isso não é verdade. Cada um tem sua forma de sabedoria, como diz a dona desse buraco: quem tem, tem. Mas é um caminho complicado, ainda com pouca informação e muita gente querendo desconhecer nossa sabedoria.

Pomba-Gira – Isso mesmo, macho. Não pensa que para nós, conhecidas vulgarmente como mulheres diabas, propagadoras da maldade pelos quatro cantos do mundo, a coisa foi diferente. Tínhamos que provar mil vezes mais que as mulheres ditas da sociedade nosso valor. Nosso conhecimento era negado e barrado, assim como nossos corpos, de entrar em muitos lugares, às vezes muito mais impróprios do que nós. O conhecimento é algo que tem que ser levado para todos e por todos. Cada um tem uma forma de viver e se relacionar com os outros, e nenhuma é melhor ou pior. Isso pode ser o que esse trabalho propõe, macho, trazer as nossas falas, as práticas dos terreiros, seja na nossa linha, na dos penachos ou dos pretos para discutir dentro desse espaço. A escrita é como o senhor mesmo tenta fazer, misturando as nossas falas com as suas e a vivência no terreiro dia a dia.

Eles riem de maneira intensa e saem cantando e bebendo, girando o Exu com sua capa vermelha e preta e a Pomba-Gira com sua saia vermelha bordada com miçangas.

A esses encontros eu agradeço diariamente.

As Giras de Umbanda acontecem em uma relação de espaço/tempo muito específica que chamo de cronotopos, seguindo a definição bakhtiniana. Elas ocorrem em um momento muito específico dentro do ritual e ali servem para determinados fins.

Em um exercício um pouco mais reflexivo sobre minhas leituras no doutorado, e associando a experiência que tenho dentro dos terreiros de Umbanda, percebo **as Giras de Umbanda enquanto alegorias, no sentido benjaminiano da palavra, enquanto vias de acesso a outros saberes, incluindo os ancestrais**, propondo uma análise que vai além da racionalidade, apresentando o objeto estudado como possibilidades de outras leituras dentro do espaço onde se encontra.

A alegoria procura uma particularidade para enxergar de maneira mais clara o geral. E é isso que consigo compreender até esse momento, nesta escrita de tese que foge dos padrões gerais das pesquisas em Educação. É uma outra forma de apreensão de saberes, através de uma outra pedagogia.

A Gira de Umbanda aparece aqui como um grande caminho a ser explorado para novas descobertas dentro do campo da Educação, onde o corpo é visto como produtor de uma linguagem muito específica. O movimento realizado não pretendeu em nenhum momento apontar verdades totais ou absolutas, mas sim abrir novos espaços de discussões, trazendo a cultura popular para o campo da Educação. O alegórico traz em si a potencialidade do investigativo, do olhar sensível e apurado para outros elementos que se potencializam na busca de compreender o objeto estudado.

A Alegoria, segundo Benjamin, “não é uma retórica ilustrativa através da imagem, mas expressão, como a linguagem, e também a escrita” (BENJAMIN, 2011, p.173), assim como as Giras também não são, uma vez que não ilustram, e sim suscitam curiosidades dos interessados no assunto.

Tratando-se de um fenômeno corporal, e segundo discussões dentro do GIPNALS, onde pensamos a possibilidade de expressão do empírico através da palavra e muitas vezes da impossibilidade desse movimento, as Giras de Umbanda enquanto alegorias podem ser pensadas com uma tentativa de dizer o indizível, e dessa forma, seriam caminho para que novas possibilidades, outras vias onde outros saberes podem ser expressos. Assim sendo, se tratando de uma escrita que envolve fenômenos referentes a um mundo espiritual: “Dissipa-se assim, aquele antagonismo entre o infinito e o finito, na medida em que o primeiro autolimitando-se, se humaniza” (BENJAMIN, 2011, p.174-175).

Para mim, escrever sobre esse fenômeno das Giras de Umbanda, e os saberes contidos nesses corpos, é como me aproximar da arte e da poesia, como

bem inspira Benjamin em seus escritos. É como analisar, por exemplo, o famoso “Grito mudo” de Helene Weigel na peça Mãe Coragem, de Bertolt Brecht. Quando desesperada pela morte dos filhos na guerra, a personagem título da peça abre a boca para gritar por essas mortes, mas não consegue emitir nenhum som. Helene diz que, ao ler o texto do então marido Bertolt Brecht, não conseguiu em cena emitir o som da dor, uma vez que, para a atriz, não há som de grito no mundo que possa expressar a dor da perda de um filho por sua mãe.



Imagem: O grito mudo de Helene Weigel na peça Mãe Coragem de Bertolt Brecht
Disponível em: <http://www.ifono.com.br/ifono.php/o-grito-mudo-as-varias-facetas-da-voz-no-teatro>

Na arte-educação, meu ofício e lugar de fala, todas as vezes que chegava com conceitos prontos e demonstrativos para os alunos, percebia minhas aulas menos interessantes que aquelas em que os fazia pensar e refletir através dos temas e objetos em questão. Nesta tese, me parece que o movimento se inverteu. Virei aluno ao perceber que as Giras de Umbanda, embora produzam linguagem e saberes próprios, foram dispositivos para que eu, também enquanto umbandista acessasse outros lugares para pensá-las além do que já estava posto, além do simples fato de serem meio para os médiuns chegarem à incorporação das entidades.

Nas próprias questões que envolvem o teatro, trazendo as questões da alegoria para minha prática artística, estudar as Giras de Umbanda é o mesmo que estudar um texto de teatro, sendo o primeiro localizado no corpo e o segundo no papel. Ambos podem ser considerados elementos alegóricos, pois nos remetem a outros lugares e entendimentos que fogem o senso comum.

Termino esse texto relatando que cheguei à Umbanda como neto e sobrinho de umbandistas. Depois, me tornei um praticante dessa religião participando das Giras nos terreiros da minha família. Continuei o caminho e cheguei nas mãos de mãe Nara de Xapanã. Até então, eu nunca havia incorporado uma entidade de Umbanda. Eu girava no terreiro de forma desordenada e cheguei a ter medo de tudo aquilo.

Depois que resolvi descruzar os braços e girar entregue ao movimento das Giras, se aproximaram de mim três entidades reais de Umbanda. Hoje eu posso dizer que não giro mais solto no espaço e nem sozinho, sem compreensão do que acontece com meu corpo. Três entidades, através das Giras no Centro Africano Pai Xapanã, hoje tomam conta de mim. A Gira para mim hoje é um caminho de aproximação espiritual com um Caboclo, um Preto-Velho e um Exu. Eles se apoderaram de mim, movimentam meu corpo e, é claro, giram muito. Foi preciso estudar as Giras de Umbanda para poder me entregar a elas e cumprir a missão da caridade. Agora, consigo compreender claramente as palavras de Mãe Nara de Xapanã: Quem tem, tem !!!

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Marília. **O pesquisador e seu outro**: Bakhtin nas ciências humanas. São Paulo: Musa, 2004.
- AMORIM, Marília. Vozes e silêncio no texto de pesquisa em ciências humanas. **Cadernos de Pesquisa**. Portal Scielo, nº 11, jul. 2002, p. 7-19.
- AREDA, Felipe. Exu e a reescrita do mundo. In: **Revista África e Africanidades**. Ano I, n. 1, maio 2008.
- ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.
- ASEVEDO, Adelman Soares. **Mediunidade e experiência religiosa**: trânsito entre religião e saúde mental. 2012. 69f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), Goiânia, 2012.
- AZEVEDO, Janaina. **Tudo que você precisa saber sobre Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAPTISTA, Josely Vianna; FARIA, Francisco. **Corpografia**. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- BARBOSA JÚNIOR, Hélcio Fernandes. **Caciques de Umbanda em Pelotas**: Narrativas, Histórias e Outras Pedagogias. 2015. 101f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.
- BARBOSA JÚNIOR, Hélcio Fernandes. **O caboclo da Umbanda e o arquétipo do guerreiro**: entrecruzamentos no trabalho do ator. 2012. 38 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Teatro). Centro de Artes, Universidade Federal de Pelotas, 2012.
- BARRENTO, João. **Limiares sobre Walter Benjamin**. Florianópolis: UFSC, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: 34, 2017.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I**: Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II**. Rua de mão única. São Paulo: Brasiliense, 2012a.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- BERGO, Renata da Silva. **Quando o santo chama**: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem na prática. 2011. 249f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BROOK, Peter. **A porta aberta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

- BUSSOLETTI, Denise Marcos. **Infâncias monotônicas**: uma rapsódia da esperança – estudo psicossocial cultural crítico sobre as representações do outro na escrita de pesquisa. 2007. 395f. Tese (Doutorado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- BUSSOLETTI, Denise Marcos; VARGAS, Vagner de Souza. O surrealismo etnográfico e o nó cristalográfico como outras epistemologias para a escrita e pesquisa em educação. **Revista Querubim**. Vol.1, Nº 27, p. 131-137.
- CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha: reprodução fac-similar do manuscrito com leitura justalinear, de Antônio Geraldo da Cunha, César Nardelli Cambraia e Heitor Megale. São Paulo: Humanitas, 1999.
- CAMPILHO, Matilde. **Jóquei**. São Paulo: 34, 2015.
- CASTOR, Katia Gonçalves. **Gira mundos**: o mito na educação ambiental e a educação ambiental no mito. 2014. 181f. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Campinas/SP: Papyrus, 1995.
- CHAGAS, Wagner dos Santos. **“Eu sou porque nós somos”**: experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas. 2017. 190f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.
- CRAVO NETO, Mario. **Laróyé**. Salvador: Áries, 2000.
- CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2011.
- DANTAS, Luis Thiago Freire. **Filosofia desde África: perspectivas descoloniais**. 2018. 230f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- EVARISTO, Conceição. **Poemas e recordações e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017a.
- EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- FELINTO, Renata (org.). **Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula**. São Paulo: Madras, 2011. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.
- FERREIRA, Amanda Crispim. Recordar é preciso: considerações sobre a figura do griot e a importância de suas narrativas na formação da memória. **Revista Em Tese**. V.18, nº 2, p. 141-155, 2012.
- FERREIRA, Marcelus Gonçalves. Corpo/cidade: uma corpografia do medo. **Revista Contemporânea**. V. 9, nº 12, p. 86-98, 2011.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- GONSALVES, Elisa Pereira. **Conversas sobre iniciação à pesquisa científica**. Campinas/SP: Alíneas, 2007.

GUIMARÃES, Andrea Letícia Camargo. Os terreiros como espaço da diferença: análise sobre as intervenções do estado nas comunidades tradicionais de matriz africana. **Revista Calundu**. Vol. 2, n.1, p. 99-125, jan.-jun. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 90-113.

JUNKES, Lauro. O processo de alegorização em Walter Benjamin. **Anuário de literatura da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC**. Florianópolis, n. 2, p. 125-137, 1994.

KUSCH, Rodolfo. **Obras completas**. Tomo II. Província de Santa Fe: Fundación Ross, 2009.

LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LINARES, Ronaldo Antônio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Memórias da Umbanda no Brasil**. São Paulo: Ícone, 2011.

LOPES, Nei. **Enciclopédia da diáspora africana**. 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUZ, **Natalia da**. Ubuntu: a filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência. **Revista Pazes**. 19 out. 2016.

MARINGOLO, Cátia Cristina Bocaiuva. **Ponciá Vicêncio e becos da memória de Conceição Evaristo**: construindo histórias por meio de retalhos de memórias. 2014. 132f. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita – UNESP, Araraquara, 2014.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**: O reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. p. 401-422.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. São Paulo: Cortez, Instituto Paulo Freire, 2000.

MELLO, Marco Antônio Lírio de. **Reviras, batuques e carnavais**: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: UFPel, 1994.

MENDES, Luiz Osmar. **Pedagogias do ritual do lava-pés**: pressupostos culturais dos saberes produzidos na Umbanda. 2015. 215f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Rio Grande, 2015.

MORAES, Marcelo Alonso. **Umbanda, territorialidade e meio ambiente**: representações socioespaciais e sustentabilidades. 2009. 158f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Rio de Janeiro, 2009.

- NASCIMENTO, Wanderson Flor. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**. Rio de Janeiro, vol. 13, ago. 2016.
- OLIVEIRA, Ariosvalber de Souza [et al.]. Ubuntu: **Educação, alteridade e relações étnico-raciais**. João Pessoa: CCTA, 2016.
- OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. N. 18, maio-out. 2012, p. 28-47.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. 2005. 353f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.
- OXÓSSI, Flávio de. **Umbanda, sem medo e sem preconceito**. São Paulo: Madras, 2014.
- PAGLIUSO, Ligia; BAIRRÃO, José Francisco Miguel H.. Luz no caminho: corpo, gesto e ato na Umbanda. **Revista Afro-Ásia**. N. 42, 2010, p. 195-225.
- PENTEADO, Flávio. **Umbanda, uma religião sem fronteiras: guia para praticantes e curiosos**. São Paulo: Nova Senda, 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidade do poder: eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.
- REIS, Sineimar. O código de Guamán Poma de Ayala: ensaios sobre imagens iconográficas. In: CALAZANS, Márcia Esteves de; CASTRO, Mary Garcia; PIÑEIRO, Emilia (orgs.). **América latina: corpos, trânsitos e resistências**. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 201-223.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.
- RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Porto Alegre: LP&M, 2014.
- RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- RODRIGUES, José do Carmo. **Espiritismo e conversão: fatores motivacionais da migração religiosa para o espiritismo no Brasil**. 2012. 390f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Maria José dos. **A manifestação do medo frente às manifestações religiosas afro-brasileiras**. 2009. 90f. Mestrado (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2009.

- SANTOS, Simone Valdete. **O ser e o estar de luto na luta: educação profissional em tempos de desordem – ações e resultados das políticas públicas do PLANFOR / Qualificar na cidade de Pelotas/RS (2000 - 2002)**. 2003. 221f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, 2003.
- SARACENI, Rubens. **Orixá Exu: Fundamentação do mistério Exu na Umbanda**. São Paulo: Madras, 2013.
- SARACENI, Rubens. **Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos Orixás**. São Paulo: Madras, 2011.
- SCHECHNER, Richard. **Performance e antropologia**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- SCIPIONI, Sílvia; CORREA, Daura. **Os Orixás e os chacras**. Porto Alegre: BesouroBox, 2008.
- SILVA VIEIRA, Maurício Benedito da. **Religiões brasileiras de matrizes africanas no contexto da Lei 10.639/03 em Cuiabá-MT**. 2016. 102f. Dissertação (Mestrado em Educação). Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2016.
- SILVA, Haldaci Regina da. **Sabores da casa, sabedorias de terreiros: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de Teresina**. 2013. 108 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação Professor Mariano da Silva Neto, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.
- SILVA, W. W. da Matta. **Umbanda do Brasil**. São Paulo: Ícone, 2012.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. **“Não somos filhos sem pais”: história e teologia do batuque no Rio Grande do Sul**. 2014. 136f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2014.
- SIQUEIRA DE JESUS, Marcelo. **Estudantes negros e práticas escolares de matriz africana**. 2009. 166f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.
- SOUZA, Adriana Nunes. A teoria pós-colonial e o cinema – cartografias de opressão e resistência do colonizado da África à América. In: CALAZANS, Márcia Esteves de; CASTRO, Mary Garcia; PIÑEIRO, Emilia (orgs.). **América latina: corpos, trânsitos e resistências**. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 139-155.
- TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.
- Wacquant, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Tradução: Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.