UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE, UNICENTRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM EDUCAÇÃO

THAIS RODRIGUES DOS SANTOS

CONSTELAÇÕES DE APRENDIZAGEM NAS PRÁTICAS DA UMBANDA NO TERREIRO MÃE OXUM E PAI OGUM

IRATI
2018

THAIS RODRIGUES DOS SANTOS

CONSTELAÇÕES DE APRENDIZAGEM NAS PRÁTICAS DA UMBANDA NO TERREIRO MÃE OXUM E PAI OGUM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual do Centro-oeste, UNICENTRO para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Educação.

Linha de pesquisa: Educação, Cultura e Diversidade

Orientador: Prof. Dr. Jefferson Olivatto da Silva

IRATI
2018

Ficha elaborada pela Biblioteca da Unicentro-Guarapuava, Campus Santa Cruz
Bibliotecária Responsável: Vânia Jacó da Silva, CRB 1544-9

Santos, Thais Rodrigues dos

S237c Constelações de aprendizagem nas práticas da Umbanda no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum / Thais Rodrigues dos Santos.– Irati: Unicentro, 2018. x, 138 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Centro-Oeste, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes; Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Diversidade; área de concentração: Educação.
Orientador: Prof. Dr. Jefferson Olivatto da Silva;
Banca examinadora: Prof. Dr. Waldemir Rosa, Profa. Dra. Nadia Maria Guariza.

Bibliografia

1. Educação. 2. Terreiro. 3. Ancestralidade. 4. Constelação de Aprendizagem. I. Título. II. Programa de Pós-Graduação em Educação.

CDD 20. ed. 370.2996

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE, UNICENTRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO, PROPESP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, PPGE

TERMO DE APROVAÇÃO

THAIS RODRIGUES DOS SANTOS

CONSTELAÇÕES DE APRENDIZAGEM NAS PRÁTICAS DA UMBANDA NO TERREIRO MÃE OXUM E PAI OGUM

Dissertação aprovada em 16/08/2018 como requisito parcial para obtenção do título de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, UNICENTRO, área de concentração em Educação, pela seguinte Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jefferson Olivatto da Silva
(Orientador/UNICENTRO)

Prof. Dr. Waldemir Rosa
(UNILA)

Profª. Drª. Nadia Maria Guariza
(UNICENTRO)

IRATI-PR
2018

Trabalho dedicado ao legado ancestral, sobretudo, das matriarcas negras.

AGRADECIMENTOS

Ao Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum, pela acolhida da pesquisa e abertura para o compartilhamento das práticas umbandistas da comunidade

As entidades chefes do terreiro Seu Tranquinha e Maria Padilha pela abertura de caminho junto as demais entidades de esquerda do terreiro.

As entidades chefes da linha direita, em especial, Vó Joaquina pelo acalento e sabedoria ancestral junto as demais entidades, sobretudo, Tia Maria do Congo.

A minha mãe de santo Dulce e Pai Ogã Luís pelo cuidado e zelo permanente

Aos meus avós de santo Dilma e Luis pela grande referência religiosa e ancestral

Aos pais pequenos Néia, Fernando e Leandro e as capitãs Jaque e Dandara pela solidariedade

A minha mãe carnal Salete e ao meu pai Amarildo pelo direcionamento e afeto incondicional

Aos meus irmãos carnais Adailton, Thiago e Thalison pelo apoio e extensão deste afeto parental.

As matriarcas da família carnal Vó Dora e Tia Ivete

Ao meu companheiro Lucas pela força, amor e construções conjuntas.

As irmãs e irmãos de santo Luís, Lina, Cintia, Gabriela, Fábio e Maurício pelo amor e parceria dentro e fora do terreiro

Ao meu orientador Jefferson pela generosidade e sabedoria compartilhada

Aos meus amigos do Núcleo de Estudos Ameríndios e Africanos (NEAA) da UNICENTRO pela parceria, trocas e construção de resistência, sobretudo na academia

Aos movimentos de mulheres negras companheiras de luta nos diversos espaços

Ao Programa de pós-graduação em Educação da UNICENTRO

LISTAS DE FIGURAS

Figura 01 Constelações de aprendizagem do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum.....42
Figura 02 Planta do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum em Irati-PR.....60
Figura 03 Cruzeiro.....62
Figura 04 Casa de Ogum de Ronda.....63
Figura 05 Porta de entrada do barracão.....64
Figura 06 Capela de Iemanjá.....65
Figura 07 Capela do Anjo São Miguel Arcanjo.....65
Figura 08 Capela dos Erês.....66
Figura 09 Capela de Santo Onofre.....66
Figura 10 Capela de Xangô.....67
Figura 11 Capela de Iansã.....68
Figura 12 Capela de Oxum.....68
Figura 13 Capela de Oxóssi.....69
Figura 14 Capela de Ogum.....70
Figura 15 Área da assistência separada do salão sagrado pelas correntes do portão.....72
Figura 16 Congá do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum.....77
Figura 17 Congá do Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola.....78
Figura 18 Ponto riscado de uma entidade-chefe do terreiro.....79
Figura 19 Esquema dos pontos de firmeza do salão do terreiro.....81
Figura 20 Curimba.....82
Figura 21 Ariaxé.....83
Figura 22 Carranca.....83
Figura 23 Esquema dos chakras.....112
Figura 24 Programação do Sarau Afro-brasileiro (2017) da UNICENTRO.....121
Figura 25 Apresentação dos Orixás na UNICENTRO- Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum.....123
Figura 26 Apresentação da linha esquerda da Umbanda na UNICENTRO- Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum.....123

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 Linhas da Umbanda omolocô.....28
Tabela 02 Cargos hierárquicos do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum.....82

RESUMO

SANTOS, Thais Rodrigues dos. *Constelações de aprendizagem nas práticas da Umbanda no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum*. 2018. 130 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual do Centro-Oeste, Irati, 2018.

A presente pesquisa tem como objetivo investigar os processos educativos nas práticas da Umbanda no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum no munícipio de Irati-PR a partir do conceito de constelações de aprendizagem (SILVA,2016). A perspectiva teórica-metodológica tem como base os textos de Fredrik Barth (2000) e Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre interações étnicas e fronteiras culturais, bem como a discussão da antropologia da educação como possibilidade de diálogo com os saberes tradicionais afro-brasileiros. Neste cenário de aprendizado, destaca-se a busca pelo vínculo com a ancestralidade nas relações do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum em aprendizagem com a senioridade, coletividade, matricentralidade e religiosidade que formam os elementos da constelação, cuja dinâmica estabelece o tempo e a experiência de aprendizagem para cada integrante. A partir do convívio pela etnografia se percebeu a importância da participação do médium, sobretudo, dos cambonos como condição do seu pertencimento e acesso aos saberes comunitários para o desenvolvimento do seu vínculo ancestral em resposta do desenvolvimento mediúnico. Visto que, a mediunidade dos integrantes precisa ser aprendida na relação comunitária com o sagrado, anciãos e demais filhos de santo da comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Educação no terreiro; ancestralidade, constelação de aprendizagem.

ABSTRACT

SANTOS, Thais Rodrigues dos. Constellations of learning in the practices of Umbanda in the Mother Oxum's and Pai Ogum's terreiro. 2018. 130 p. Dissertation (Master in Education) - State University of the Center-West, Irati, 2018.

The present research aims to investigate the educational processes about Umbanda's practices in the Mother Oxum's and Pai Ogum's spiritual center (terreiro) at Irati-PR, Brazil, from the concept of learning constellations (SILVA, 2016). The theoretical-methodological perspective is based on the texts of Fredrik Barth (2000) and Manuela Carneiro da Cunha (2009) on ethnic interactions and cultural boundaries, as well as the discussion of the anthropology of education as a possibility of dialogue with traditional Afro-Brazilian knowledge. In this learning scenario, the bond to the ancestry in the Mother Oxum and Pai Ogum's terreiro in learning with the seniority, collectivity, matricentrality and religiosity to model the elements of the constellation, whose dynamics establish the time and the learning experience for each member. From the experience of ethnography, the importance of the medium's participation, above all, of the cambonoes is the condition of their belonging and access to the community knowledge for the development of their ancestral bond in response to mediumship development. Since the mediumship of the members needs to be learned in the community relationship with the sacred, elders and other holy sons of the community.

KEY WORDS: Education in the terreiro; ancestry, constellation of learning.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....13

CAPÍTULO I.....21

1.NO TRAÇO (DES) CONTÍNUO DA ROTA TEÓRICA-MEDTODOLÓGICA.....21

1.1 Metodologia. 21

1.1.1 Participantes: comunidade de terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum.....23

1.2 Sincretismo das religiões afro-brasileiras: Umbanda omolocô 25

1.3 Para além do saber hegemônico: construção dos processos educativos interculturais.....29

1.4. No campo da educação.....32

1.5 Interface antropologia e educação.....35

CAPÍTULO II.....40

1.- CONSTELAÇÕES DE APRENDIZAGEM.....40

2.1. Descortinando o imaginário estereotipado de África.....43

2.2 Matricentralidade.....45

2.3 Ancestralidade.....47

2.4 Coletividade.....49

2.5 Senioridade.....50

2.6 Religiosidade.....50

2.7 Dinamicidade dos elementos africanidades.....52

CAPÍTULO III.....56

3- NOSSA UMBANDA É ASSIM 55

3.1 Apresentação do terreiro.....58

3.2 Pontos de firmeza e processos educativos.....74

CAPÍTULO IV.....88

4- PROCESSOS DE APRENDIZAGEM: MEDIUNIDADE EXERCIDA POR INTERMÉDIO DA CAMBONAGEM.....88

4.1 Cambono e suas relações de aprendizagem.....88

4.2 Mediunidade como interlocutora do sagrado.....100

4.3 Obrigação: aprendizagem pelo vínculo ao sagrado.....112

CONSIDERAÇÕES FINAIS 126

REFERÊNCIAS..... 1

INTRODUÇÃO

Os terreiros de religiões afro-brasileiras se consolidam como espaços de práticas religiosas a serviço da (re)construção de conhecimentos e de diferentes saberes relacionados a diversidade de matrizes que dialogam na formação dos seus adeptos. Ou seja, entende-se que as práticas e relações cotidianas desses espaços são evocadas por diversos saberes, sem obedecer, estritamente, a matriz hegemônica ocidental. Neste trabalho, destaca-se a influência de outras matrizes, por exemplo: a africana, que se reconstrói no encontro com outras matrizes. Diante disso, vislumbra-se a pluralidade das práticas, as quais evidenciam a necessidade do entendimento acerca das dinâmicas que envolvem a produção dos saberes afro-brasileiros.

Esta dinamicidade destaca o encontro, sobreposições, disputas de saberes e lugares no universo religioso do terreiro, cujo escopo destaca-se influências de alguns valores civilizatórios da tradição africana. Portanto, a complexidade deste cenário possibilita aos educadores o conhecimento da cultura afro-brasileira e suas representações, ou seja, ocorre um aumento da compreensão acerca deste universo cultural. Nesta medida, as religiões de matrizes africanas se destacam, pois apresentam elementos da cosmovisão africana indispensáveis para se compreender a cultura brasileira.

Portanto, essa perspectiva confirma a importância da efetividade da lei 10.639/03, em que alterou a L.D.B. nº 9394/96, que institui a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana nas escolas, bem como a lei 11.645/08, a qual acrescenta a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Indígena. Visto que o Parecer 03/2004 estabelece orientações de conteúdos necessários para as modificações nos currículos escolares, como: ênfase na divulgação e produção de conhecimentos; formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial; com seus direitos garantidos e sua identidade valorizada.

A aprendizagem praticada no terreiro, que envolve a ampliação dos saberes e a consciência histórica da cultura negra são transmitidos por: mitos, cantos, danças, idioma e preceitos. Porém, ainda não chega até as escolas, apesar de, ter o respaldo da lei 10.639/03 e 11.645/08. Esta contradição é fruto do discurso hegemônico decorrente do processo colonial, tal qual marginaliza a contribuição dos conhecimentos da

população negra da história dita universal, ou seja, eurocêntrica. Então, é necessário que seja feita a correlação entre os saberes escolarizados e os saberes tradicionais (RUSSO & ALMEIDA, 2016).

Dessa forma, a presente pesquisa buscou deslocar um olhar para a produção dos saberes tradicionais atualizados no cotidiano e relações em uma comunidade de terreiro, sobretudo, nos processos de aprendizagem entorno destes saberes. Importa, compreendermos como os conhecimentos são articulados na construção do adepto a religiosidade afro-brasileira, umbanda? Qual o sentido da experiência nas diferentes etapas como filho de santo, sobretudo, do médium iniciante cambono? De que forma alguns elementos afro-brasileiros instrumentalizam as aprendizagens a partir da chamada mediunidade dos filhos de santo no terreiro?

A relevância dessas questões ganhou corpo com a criticidade de dois episódios marcantes na minha trajetória. O primeiro está relacionado ao fato da doutrina espírita[1] de Allan Kardec ser mais bem quista, entre as minhas relações sociais, em comparação às religiões de matriz africana. A segunda em consonância com a primeira diz respeito a minha autodeclaração. Isto correspondente a identificação como morena nas oportunidades que eu conseguia esquivar da categoria parda, pois não me reconhecia enquanto negra até os primeiros anos da graduação em Psicologia (2011-2015).

Este processo também foi corroborado pela falta da discussão étnico-racial na formação acadêmica, tanto que precisei buscar outro departamento, cuja discussão estivesse presente, ou seja, com intuito de direcionar os questionamentos sobre as desigualdades raciais que eu me fazia sentir na pele nos espaços percorridos. Realizei, no terceiro ano do curso, uma iniciação científica vinculada ao departamento de história sobre a representação do negro na mídia escrita. Esse exercício inicial de investigação foi transformador para meu reposicionamento frente ao racismo que me saltava aos olhos a partir de então.

Nesse processo contínuo de mudança, eu frequentava palestras sobre a doutrina de Allan Kardec, o chamado espiritismo, sistema filosófico-religioso orientado pela: concepção hinduísta do carma; crença em reencarnação; possibilidade de comunicação entre o mundo dos mortos e vivos e a prerrogativa no processo evolutivo que levem a

perfeição espiritual (MAGNANI, 1991, p.23). Estes encontros aconteciam em um centro espírita em Irati.

Ainda que fosse presente a curiosidade sobre os cultos de umbanda, me contive presa aos comentários depreciativos a respeito dessa religião. Com o tempo, compreendi que o racismo também produzia sobre a Umbanda discursos mistificadores, como culto de magia negra, baixo espiritismo, entre outros (BROW,1974). Para entender do que se tratava, frequentei algumas sessões em um terreiro de umbanda.

Nos últimos meses da graduação fui informada sobre as pesquisas do Núcleo de Estudos Ameríndios e Africanos (NEAA) da mesma instituição em que eu estava. Porém, se concentrava em outro campus (UNICENTRO/Guarapuava). O recorte étnico-racial presente nas pesquisas finalizadas e em andamento do Núcleo como, hip-hop, capoeira, ações afirmativas, leis 10.639/03 e 11.645/08, estas, que estabelecem as diretrizes e bases da educação nacional para a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "história e cultura afro-brasileira" e indígena, respectivamente, despertaram meu interesse por seguir na pesquisa e ingressar no mestrado, visto que o coordenador do NEAA fazia parte do corpo docente do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO).

Inicialmente, almejava realizar a investigação em todos os terreiros do município de Irati (onde eu residia e já frequentava um terreiro), mas totalizavam seis e meu prazo seria curto para tamanho trabalho. Apesar disso, através do exercício de mapeamento informal dos terreiros (perguntando para as pessoas que frequentam templos de umbanda, onde estavam localizados os terreiros da cidade), logo surgiu a ideia de um evento na UNICENTRO promovido pelo NEAA para o compartilhamento de experiências afro-brasileiras a partir da vivência em terreiros de umbanda. O evento intitulado "Encontro de experiência da educação afro-brasileira: experiências religiosas da matriz africana em Guarapuava e região" foi realizado no dia 22 de agosto de 2016, com a presença de dois pais de santo[2] de terreiros diferentes do município de Guarapuava.

O primeiro tinha assumido o lugar de pai de santo recentemente em decorrência do falecimento da sua mãe biológica e mãe de santo, tal qual foi homenageada na noite

---

[2] Pai-de-santo ou mãe de santo é a pessoa que ocupa mais alto grau na hierarquia religiosa, que inicia os adeptos e zela pela vida espiritual dos membros de seu terreiro (SILVA, 2005).

do evento. O pai de santo relatou que desde que “se conhece por gente é umbandista”, seu pai biológico, foi pai de santo antecessor a sua mãe. Dessa forma, o convidado foi ensinado a viver a partir das premissas da religião afro-brasileira. Já o segundo sacerdote teve a vivência anterior no candomblé, com uma postura mais reservada. Ele enfatizou a sabedoria do povo de santo pertencente aos diferentes terreiros, bem como, chamou a atenção para a incidência de crimes de intolerância religiosa contra os terreiros, decorrente dos atravessamentos do racismo. Para encerrar o evento foi projetado um vídeo em homenagem a Mãe Jô e tocado o Hino da Umbanda com acompanhamento do atabaque:

Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor

Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar

Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
e a grandeza nos conduz.

Avante filhos de fé,
Como a nossa lei não há…
Levando ao mundo inteiro
A Bandeira de Oxalá!

De acordo com as trocas nesse encontro, algumas questões me acompanharam, a saber, será possível falar em um único universo umbandista? O povo de terreiro presente no evento e os envolvidos na pesquisa tem como referência de formação umbandista os terreiros de Curitiba, mas quanto a formação cotidiana dentro do terreiro pesquisado? Pensando nisso, busquei aproximação maior com um terreiro, que demonstrou interesse em compartilhar esses saberes. Passei a frequentar um dos seis terreiros iratienses, inicialmente observando do lado de fora a organização e rituais realizados, contudo foi perceptível que seria necessária a imersão naquele contexto.

Quando procurei a mãe de santo para conversarmos sobre as possibilidades de investigação, fui convidada para fazer parte do terreiro, devido ao acesso facilitado ao conjunto de elementos que compõem as giras[3], rituais e demais encontros. Certamente

[3] Sessão de trabalho espiritual na umbanda (SILVA, 2005).

integrar o terreiro poderia propiciar uma aproximação do espaço religioso com a universidade capaz de promover algumas trocas de interesse também ao terreiro. Assim como aconteceu, a partir da conquista de mais adeptos do mesmo contexto, isto é, universitários que se tornaram umbandistas no decorrer dos diálogos.

Além disso, de uma forma delicada e enfática a mãe de santo me questionou: "você não entrará na nossa casa por interesse no seu trabalho e quando terminar nos deixará né?" No momento, expressei-me negativamente, sem pensar muito sobre aquilo. Embora, possa parecer que eu seria mais uma participante numericamente. Porém, a mãe de santo sabia que eu não sairia a mesma dessa experiência, pois o compromisso com a minha ancestralidade, transbordava os limites da produção científica, assim como, se tornou a responsável pelo delineamento das minhas relações de aprendizagens, o que possibilitou identificações e me tornou pertencente ao grupo.

Essa perspectiva me redimensionou para o lugar: participante/pesquisadora negra, tal qual me convocou continuamente ao exercício da escrita daquilo que talvez só a experiência pudesse dar conta em alguns momentos. Mas, essa experiência que parecia ser intimamente individual, tornou-se coletiva a todo tempo, se inscrevendo nas relações comunitárias do terreiro em diferentes dimensões. Entretanto para que esse entrelace fosse possível, dependeu coletivamente das diferentes esferas orixá[4], entidades[5], médiuns[6], cambonos[7], consulentes[8] entre outros. Estes encontros expressaram o vínculo atualizado a cada passo com a ancestralidade presente.

Nesse percurso, as posições sociais morena/kardecista referidos anteriormente, foram interpostos pelas dimensões presentes no entremeio participante/pesquisadora negra que sustenta a vivência plena e o vínculo com a ancestralidade. Para Oliveira (2012) a ancestralidade, mais que um conceito ou categoria do pensamento, se traduz na experiência de forma cultural e, por si, constrói uma ética. Nesta produção confere-se sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas

---

[4] Para os umbandistas, os orixás são forças da natureza que estão presentes em todos os lugares, influenciando as pessoas e irradiando energias que mantém o equilíbrio dos elementos do planeta Terra em relação ao universo. Cada pessoa está ligada mais fortemente a uma dessas "forças", o que determina seu "orixá de cabeça" ou de "frente" (BERGO, 2011, p. 88).

[5] São espíritos com acúmulo de encarnações e força espiritual para trabalhar e ajudar as pessoas que chagam ao terreiro (PINTO, 2014, p.105).

[6] Pessoas que sentem qualquer a influência espiritual (D'ARRUDA, 2010, p.31).

[7] Auxiliar do sacerdote ou dos médiuns incorporados na umbanda (SILVA, 2005).

[8] Pessoas que vão ao terreiro consultar com as entidades e guias espirituais, seu conjunto forma a assistência (MACHADO, 2003, p.59).

nascidas no ventre-terra do continente metafórico produtor da experiência histórica, e do continente histórico produtor das metonímias em territórios de além-mar (OLIVEIRA, 2012).

Esta situação diaspórica não fragmentou, nem duplicou experiências, manteve uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde foram espalhados seus filhos. A ancestralidade tornou-se uma categoria capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro. Nesse sentido, as reposições da pesquisadora na coletividade dão contorno ao processo investigativo referentes as construções de aprendizagens analiticamente organizadas pelo viés das constelações no interior do terreiro pesquisado.

A leitura a partir das constelações de aprendizagem tem como base os textos de Fredrik Barth (2000) a respeito de sua concepção de interações étnicas e fronteiras culturais. Para explicar esse processo, Barth (2000) concebe que grupos com traços culturais similares escolhem por interesses específicos sinais diacríticos que os diferenciam de outros grupos em contato. Por essa confrontação os grupos reafirmam os traços que constituem sua identidade *per se* operando no interior de constelações de categorizações (SILVA, 2016)

Já que essas constelações representam processos cognitivos que coordenam pensamentos e atitudes. Dessa forma, levantamos como tese que poderiam ser interpretadas enquanto constelações de aprendizagens a partir de uma visão da Antropologia da Educação (SILVA, 2016). Nessa relação, destaca-se a proposição de educação dialógica coerente com a perspectiva de que os saberes comunitários agregam e metabolizam práticas cotidianas, que oriundas de diferentes tradições socioculturais se tornam interlocutoras nas aprendizagens identitárias do grupo. Nesta pesquisa, o vínculo com a ancestralidade toma: a centralidade da constelação umbandista e as relações de matricentralidade; coletividade; senioridade e religiosidade que formam a orientação circular na construção formativa do aprendiz (médium).

Na perspectiva das constelações, os processos de aprendizagens podem estar relacionados às demandas diante das necessidades do contexto e/ou pelas relações de prestígio no grupo (SILVA, 2016). De modo que, as aprendizagens frente a novas configurações se tornam assimiladas e reconhecidas pelo grupo, (re)criando sentido ou vinculando-se aos que já operam nas dinâmicas das constelações de aprendizagem. Ou seja, as constelações de aprendizagem se constituem a partir da dinâmica das

aprendizagens construídas pelo grupo sintetizadas em processos educacionais e vice-versa.

A compreensão sobre as dinâmicas de aprendizagem no campo das religiosidades afro-brasileiras pressupõe a compreensão da articulação entre os elementos e seus sentidos, que se configuram como códigos socioculturais e referências identitárias dos afro-brasileiros. Visto que, esses códigos dentro dos terreiros permeiam, indicam e instrumentalizam as diferentes aprendizagens, nas quais operam na construção da identidade dos sujeitos, ou seja, ultrapassam as barreiras do espaço terreiro, constituindo as relações individuais e coletivas daqueles que compartilham de tais códigos. Assim, com o apoio do conceito de constelações de aprendizagem é possível compreender: como se organizam os valores, por exemplo, o respeito aos mais velhos é incorporado nos cultos afro-brasileiros, seja nos rituais, hierarquia e/ou regras, ora modificado, ora reafirmado de acordo com as especificidades da dinâmica da aprendizagem em questão.

Nesse sentido, colocamos em debate os processos de aprendizagens de uma comunidade de terreiro do município de Irati-PR. Sendo assim, acredita-se que quanto maiores e mais diversificadas forem as relações intersubjetivas estabelecidas, maior será a potencialidade da aprendizagem de todas as pessoas envolvidas na prática umbandista. Desse modo, esse trabalho decorre de uma etnografia educacional na Tenda Umbandista Mãe Oxum e Pai Ogum-Irati/PR, fazendo uso de observação participante, entrevistas, gravações e fotografias com os praticantes nos seus mais variados cargos.

Diante desse exercício, a dissertação ficou estruturada em 5 capítulos, sendo feito no primeiro capítulo a contextualização da fundamentação teórica-metodológica do trabalho, com a apresentação inicial da metodologia seguida de uma síntese do sincretismo das religiões afro-brasileiras que formam a Umbanda omolocô. Na sequência, uma breve conceptualização da construção colonial do saber cientifico que legitimou o desprezo epistemológico aos saberes de povos subjugados- africanos e ameríndios. Ao mesmo tempo que, evidencia-se a resistência destas populações por meio de elementos tradicionais- africanidades- reatualizados no cotidiano da prática comunitária afro-brasileira.

No capítulo 3 e 4 foi traçada a discussão do trabalho como um caminho possível de aprendizagens, sobretudo, dos médiuns iniciantes, os cambonos no terreiro de umbanda. A discussão teve como parâmetro o desenvolvimento da mediunidade segundo as constelações de aprendizagens. A partir do espaço físico do barracão são

construídas relações externas e internas com o sagrado, que ganha sentido pela coletividade dos médiuns ancorada pela matricentralidade e ancestralidade das relações.

No capítulo 5 são feitas as considerações finais do percurso de análise dinâmica das aprendizagens do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum.

Esse percurso almeja evidenciar os processos de aprendizagem na formação umbandista do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum a partir das constelações de aprendizagem. Essa análise busca corroborar com o avanço da percepção de religiões de matriz africana para romper com a epistemologia eurocêntrica.

CAPÍTULO I

1 - NO TRAÇO (DES)CONTINUO DA ROTA TEÓRICA-METODOLÓGICA

Neste capítulo será traçado a fundamentação teórica-metodológica do trabalho, com a apresentação inicial da metodologia seguida de uma síntese do sincretismo das religiões afro-brasileiras que formam a Umbanda omolocô. Na sequência, uma breve conceptualização da construção colonial do saber cientifico que legitimou o desprezo epistemológico aos saberes de povos subjugados- africanos e ameríndios. Ao mesmo tempo, que, se evidencia a resistência destas populações por meio de elementos tradicionais- africanidades- reatualizados no cotidiano da prática comunitária afro-brasileira.

1.1- Metodologia

O percurso etnográfico dessa pesquisa aconteceu entre os meses de setembro de 2016 a abril de 2018. Inicialmente, foi realizado um levantamento dos terreiros de Umbanda do município de Irati, a partir de um contato informal com as pessoas que frequentavam esses terreiros. Foi levantado informações sobre seis terreiros que diziam praticar a Umbanda aberto a comunidade em geral, após a minha mudança para o município de Irati em julho de 2016, passei a frequentar semanalmente dois terreiros com mais popularidade entre os adeptos.

Ainda que, ambos estivessem cultuando a Umbanda, eu percebia algumas diferenças. Observei que um dos terreiros era dirigido por um pai de santo e o outro por uma mãe de santo. Esse fator corroborava para diferenças na estrutura física e também na forma com que as pessoas trabalhavam nos dois terreiros. Porém, na época não conseguia identificar quais categorias se diferenciavam, mas me chamava atenção essa diversificação.

No mês de agosto de 2016 conversei com a mãe de santo Dulce após a finalização de uma sessão de trabalho espiritual no seu terreiro, com a possibilidade de realiza-la uma entrevista. Visto que, fazia parte da construção de um artigo na disciplina Aspectos. Antropológicos da Pesquisa em Educação do programa de mestrado ao qual me vinculo. Essa entrevista possibilitou um contato maior com a mãe de santo, com a sua permissão para a realização da pesquisa no seu terreiro com foco nos processos de aprendizagens. Bem como ao acesso maior ao interior do terreiro e as pessoas que compunham o grupo religioso-cultural.

Diante desta aproximação, no final do mês de agosto a Mãe Dulce fez o convite para eu integrar o terreiro. Fui até a loja de confecção e aluguéis de roupas da Mãe Dulce para fazer o pedido de produção das minhas roupas brancas, que são obrigatórias aos que fazem parte do grupo religioso-cultural. No mês de setembro passei a frequentar os trabalhos que aconteciam semanalmente nas terças-feiras: início às 20h e término em torno de 22h às 23h de acordo com público atendido.

Além do trabalho, que se configuram como sessões ritualísticas espirituais de atendimento à comunidade, também nas segundas-feiras, no mesmo horário do trabalho, aconteciam os encontros de desenvolvimento mediúnico. Onde acontecia uma reunião fechada ao grupo religioso direcionada para a educação dos filhos de santo, que objetiva o equilíbrio mediúnico e aprimoramento da mediunidade com conteúdo prático/teórico sobre a Umbanda, mediunidade, guias e orixás. A partir de março de 2017, como ordem da mãe de santo, os desenvolvimentos passaram a ser realizados no último domingo do mês, das 08:30h ao 12:00h, salvo os dias de almoço no terreiro, então terminavam ás 14:00h. já em 2018 os encontros retomaram semanalmente nas segundas-feiras.

Nesses espaços, fiz algumas filmagens, mas a minha participação como integrante do grupo religioso me incumbiu a função de cambona de um médium do terreiro, na qual exige o auxílio em tempo integral às entidades que trabalham com este médium, como: a organização dos elementos de trabalho; responsabilidade com as anotações durante os atendimentos e zelo correspondente as regras do terreiro. Diante disso utilizei os diários de campo mais assiduamente, visto que, o acompanhamento das entidades desse médium evidenciou diferentes saberes configurados nas constelações de aprendizagens do grupo.

Assim como, acompanhei com filmagens e registros nos diários de campo as festas de Umbanda realizadas no próprio terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum e as festas organizadas por outros terreiros. Além disso, durante a pesquisa foram realizadas entrevistas individuais, sendo: duas com a mãe de santo em agosto de 2016 e em maio de 2017; uma com a Mãe Dilma (mãe de santo da Mãe Dulce) em julho de 2017; uma com o pai ogã em dezembro de 2017; uma com a capitã P. no mês de agosto de 2017 e com o capitão L.H em dezembro de 2017. Também foram realizadas entrevistas com três pais pequenos: em setembro de 2017 com o casal mãe pequena N. e pai pequeno F. e, no mês de março de 2018 com o pai pequeno L.

No total foram acompanhados na pesquisa 61 trabalhos abertos para a assistência (sendo 15 de caboclos e boiadeiros; 14 de pretos-velhos e crianças, 16 de ciganos; 15 de

esquerda e 3 saídas de santo, ritualística voltada a apresentação dos filhos de santo que fizeram as obrigações para os orixás, destas foram 17 para Oxalá, 3 para Ogum, 1 para Iemanjá, 3 para Oxum, 2 para Iansã, 5 para Oxóssi e 2 para Xangô). 39 desenvolvimentos (Ogum, Oxóssi Xangô, Oxum, Iemanjá, Iansã e linhas neutras) 6 festas (Exu, Ogum, Oxóssi, Ciganos, Pretos-velhos, Crianças e da Pombo gira Rosa Vermelha no terreiro da Mãe Dilma)

1.1.1- Participantes: comunidade de terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum

1) Mãe de santo:

Mãe Dulce (55 anos)

Cargo de maior autoridade do terreiro, é responsável espiritual, exerce a matricentralidade por tudo que acontece no terreiro. Tem como principal função cuidar da espiritualidade do terreiro e dos médiuns, orientando e dirigindo os trabalhos, rituais abertos e fechados ao público.

2) Pai Ogã

Pai Ogã Luís (41 anos)

O pai Ogã também é considerado pai no terreiro, coordena o conjunto (dois ogãs graduados e mais 3 tocadoras de atabaques) que compõe a curimba, grupo responsável pelos toques e orações cantadas, os pontos cantados dentro de um terreiro de Umbanda. São eles que percutem os atabaques (instrumentos sagrados de percussão), assim como conhecem pontos cantados para cada momento da ritualística umbandista. Os pontos cantados, junto dos toques de atabaque, são primordiais para a correta realização de uma cerimônia (BERGO, 2011).

3) Mães e pais pequenos

Médium com no mínimo 5 anos de casa e graduado, escolhido pela mãe de santo, é uma pessoa de suma confiança que irá substituí-la e dar continuidade ao seu trabalho em qualquer momento, aos mesmos moldes praticados pela autoridade máxima do terreiro, ou seja, seguindo as regras da Mãe Dulce. Auxilia os médiuns (principalmente os iniciantes) quanto à disciplina, a pontualidade, o vestuário, e também no que se refere à organização de toda a parte material dos rituais do culto, como as obrigações e festividades. Serão aqui denominados na pesquisa de:

Mãe pequena M. J

Mãe pequena N.

Pai pequeno L

Pai pequeno F.

Pai pequeno I.

3) Capitães

Cargo dado pela mãe de santo ao médium graduado, que se refere a um auxiliar técnico da mãe de santo, um facilitador. Ele leva todas as questões da gira a chefe do terreiro para que este possa orientar qual procedimento tomar. Diferente do pai (mãe) pequeno (a), o capitão não tem tanta responsabilidade espiritual junto aos filhos de corrente. Denominados na pesquisa de:

Capitã D.

Capitão J.C

Capitã J.

Capitã P.

Capitã M.

Capitã A.

Capitã Mu.

Capitão L.H

Capitão M.L

3) Médiuns:

São consideradas médiuns todas as pessoas que apresentam alguma sensibilidade de comunicação entre o mundo material e espiritual. Ou seja, através de incorporações, visões, recepção de mensagens em sonhos, escutando vozes ou, pelo fato de apresentar uma especial habilidade para tocar e cantar, ou sensibilidade ao sagrado para compreender e agradar orixás e entidades, servindo também como interpretes entre estes e os fiéis. Todas as pessoas são médiuns dentro do terreiro, uns com mais responsabilidade que outros, fato relacionado aos cargos acima citados. A iniciação configura-se como o primeiro ritual de obrigação no terreiro, o batismo.

8 iniciados e 10 iniciadas (com obrigações de oxalá)

2 ogãs (com iniciação de oxalá e orixá de cabeça)

12 integrantes do grupo (3 homens e 10 mulheres) sem iniciação

A Mãe Dulce e o Pai Ogã Luis são filhos da Mãe Dilma (dirigente de um terreiro em Piraquara-PR) e do pai de santo Luís (desencardo[9] no ano de 2015, ex-dirigente do terreiro em Piraquara-PR), estes são os avós de santo dos filhos da Mãe Dulce e do Pai Ogã Luís.

1.2 Sincretismo das religiões afro-brasileiras: Umbanda omolocô

Ferretti (1998) afirma que atualmente o emprego do conceito de sincretismo para o estudo das religiões afro-brasileiras não implica em menosprezar qualquer característica de seus conteúdos e relações. Pois o uso do conceito permite valorizar o conteúdo híbrido e complexo destas religiões, nas quais cada templo apresenta uma síntese articuladora de conteúdo das diferentes matrizes culturais do globo, dentro de interações específicas.

O sincretismo religioso foi fundamental para a sobrevivência dos valores, ontologias e cosmologias dos negros no contexto de uma sociedade que lhes impugnava a condição de subalternidade. É possível, averiguar que a resistência dos negros no Brasil Colônia escravocrata serviu para mesclar e somar diferentes culturas em seus modos de conceber e vivenciar o mundo, também operou como um dispositivo de inteligência social. O vigor do sincretismo operado na dimensão religiosa afro-brasileira pode ser observado de muitas formas, em especial, na resistência em não transformarem suas ontologias de acordo com os ditames de seus senhores (FERRETTI, 1998; 2013).

Não existe linearidade, coerência ou padrão na forma em que o sincretismo é concebido entre as diferentes comunidades adeptas de cultos afro-brasileiros, nas quais é possível categorizar de inúmeras formas este fenômeno (FERRETTI, 2013). Bastide (1971) alega que para entender os pontos de conexão entre santos católicos e orixás africanas que possibilitaram o processo de sincretismo é pertinente lembrar que:

> 1)A relação estrutural entre a teologia católica da intercessão dos santos junto à Virgem, da Virgem junto a Jesus, de Jesus junto a seu Pai e a cosmologia africana dos Orixás considerados como os intercessores do homem junto a Olorum. 2) A relação da concepção funcional dos santos que presidem cada qual a uma atividade humana ou que estão encarregados de curar tal ou qual tipo de doença e a concepção igualmente funcional dos Voduns ou Orixás que dirigem um setor da natureza ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de profissões, a de caçador, a de ferreiro, a de guerreiro, etc. 3)

[9] Desencarne é o sinônimo de morte, palavra usada no kardecismo, quanto na umbanda (CONCONE; REZENDE, 2010).

> Por fim, a relação sociológica entre as "nações" brasileiras ou os *Calbidos* de Cuba, de um lado, e as confrarias católicas, de outro (BASTIDE, 1971, p.361-362).

Nesta relação sincrética, destaco os encontros entre Umbanda e Candomblé, Silva (2005) define o Candomblé como uma religião em que o culto às divindades acontece através dos rituais privados e festas públicas, nas quais deuses incorporam nos filhos e filhas de santo, fortalecendo-os/as com vínculo e potencializando o axé, que é a energia que protege e beneficia os membros dos terreiros.

A organização social dos terreiros Candomblé estrutura-se com base nas famílias de santo com: cargos e funções hierárquicas; a adoção de um nome religioso africano quando de sua iniciação; o compromisso com seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe de santo. Este conjunto relações contribui para restabelecer vínculos baseados em laços de parentesco religioso (SILVA, 2013)

O terreiro de Umbanda reproduz, ainda, a estrutura das casas de candomblé com modificações de acordo com as necessidades do novo contexto social. As religiões africanas que podiam, teoricamente, ser implantadas no Brasil eram tão numerosas quanto as etnias para aqui transportadas. Entretanto, podemos aqui fazer uma observação de ordem geral, de que todas as religiões, sem exceção, estavam estreitamente ligadas às famílias, as linhagens ou aos clãs (BASTIDE,1985, p. 87).

Os orixás representam, tanto no candomblé quanto na Umbanda fenômenos da natureza, dentre eles: nascimento e morte; saúde e doença; sendo as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios, e também os quatros elementos: fogo, ar, terra, água, os princípios masculino e feminino. De acordo com Ademir Barbosa Júnior (2014, p. 42), determinado orixá atua como, pai ou mãe de cabeça, dos filhos de santo, que são chamados de eledá e serão responsáveis pelas características: físicas, emocionais, dentre outras, de seu filho, de modo a espelhar nele os arquétipos de suas características.

Para Pierre Verger o orixá é força pura, axé imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu elégùn, aquele que tem o privilégio de ser montado, gùn, por ele. Portanto, torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram (VERGER, 1997).

Os rituais religiosos são complexos, tanto na Umbanda como no Candomblé e são feitos pelas famílias de santo para os orixás. Os médiuns, no candomblé "viram no orixá", ou seja, não incorporam guias espirituais como na Umbanda, mas recebem o seu

orixá. Não existem consultas no candomblé, seus rituais são como festas sofisticadas, aonde os orixás vêm para dançar. Nos terreiros, há espaços divididos para cada atividade e o atendimento ocorre por meio do jogo de búzios realizado pelo chefe do terreiro, transmitindo assim a mensagem do orixá para o seu filho (PRANDI, 2001). Na Umbanda os rituais festivos são compostos pela dança (gira) e atendimentos ao público, pelas comidas (fartas) e, principalmente, pelo axé (ervas, cheiros, entidades espirituais de falanges dentre outras).

A Umbanda é caracterizada por várias manifestações que são agrupadas por linhas (Orixás) ou falanges (entidades): Caboclos, Pretos Velhos, Erês, Exus, Pomba-Gira, Ciganos, Marinheiros. As falanges em geral são vibrações de algum orixá manifestadas nos médiuns ou a aproximação energética de um elemento da natureza ou entidade espiritual. As linhas da Umbanda são os diferentes rituais realizados nos Terreiros. O sistema de organização sacral da Umbanda coloca cada orixá no comando de sucessivas hierarquias de espíritos ou falanges. Pode-se dizer que (SILVA, 2013):

- A Umbanda subdivide-se em sete linhas e cada uma delas é comandada por um orixá sincretizado com um santo católico;
- As linhas são classificadas de duas maneiras: as de direita, que fazem parte das falanges dos orixás, pretos velhos, caboclos, boiadeiros, crianças, marinheiros, ciganos, baianos e orientais e as de esquerda que são compostas pelo povo de rua, ou seja, os espíritos guardiões e mensageiros: exus, pomba giras.
- Cada linha se desdobra em legiões e falanges, que nos níveis mais baixos da hierarquia identificam-se com os espíritos desencarnados.

Tabela 01. Linhas da Umbanda omolocô

LINHA	**SINCRETISMO**	**COMPOSIÇÃO**
Oxalá	Jesus Cristo	Santos católicos; Povo do Oriente; mista (Pretos-Velhos e caboclos)
Iemanjá	Nossas Senhoras	Ondinas; Orixás femininos; Sereias; Iaras; Naíades; Ninfas; Caboclas dos rios, das fontes, das cachoeiras e marinheiros.
Xangô	São Jerônimo	Mista (caboclos e pretos-velhos)
Ogum	São Jorge	Exus de lei; eguns (almas); baianos; boiadeiros e ciganos.
Oxóssi	São Sebastião	Caboclos e caboclas (índios) e boiadeiros.
Iori	Cosme e Damião	Crianças (meninos e meninas de todas as raças).
Iorimá	São Benedito	Pretos e pretas-velhas de todas as nações.

Fonte: Mãe de santo Dilma (mãe de santo da mãe Dulce), 2017

A popularização das Umbandas de raiz africana aconteceu através de associações registradas em cartório, iniciada pelo sacerdote de Umbanda de omolokô, Tancredo Silva Pinto, conhecido pelo nome religioso de Tatá Tancredo, ao fundar a Federação Espírita Umbandista (FEU) em 1952. Tatá Tancredo era uma figura ilustre nas favelas cariocas, junto da classe trabalhadora e de maioria negra, alimentava semanalmente sua coluna no jornal *O Dia*, era o jornal diário de maior circulação da época, pelo qual divulgava sua federação, convocando filiados que praticavam Umbanda de raiz africana (CUMINO, 2010).

A partir da legitimação das Umbandas de raiz africana, dois modelos oficiais/federativos de Umbanda se constituíram no Brasil. As relações, entre elas, eram espinhosas e conflituosas, com divergências litúrgicas e doutrinárias, a Umbanda espírita, conhecida pelas denominações de: Umbanda tradicional; Umbanda branca; Umbanda pura e a Umbanda africana conhecida pelas denominações: Umbanda de linha cruzada, Umbanda trançada; Umbanda omolokô; Umbandomblé, dentre outros. Além destes dois modelos legitimados e conduzidos por federações, também existia a Umbanda popular, que se manifestava sem qualquer limitação imposta pelos modelos federativos (CUMINO, 2010).

As denominações umbandistas que se enquadram na categoria de Umbanda africana são as comunidades religiosas afro-brasileiras, nas quais os rituais de Umbanda são praticados e misturados aos fundamentos e preceitos dos rituais africanos de nação ou das Macumbas. Apesar de não se ter um quadro homogêneo deste seguimento, a presença dos rituais tradicionais de: camarinha, borís, ebós, oferendas com sacrifícios de animais, são praticados nestas religiões (CUMINO, 2010).

Prandi (2001) afirma que a legitimação destes modelos umbandistas cedeu o substrato para religiões como o Candomblé que se expandiu por todo o país. O autor alega que em muitas regiões brasileiras onde templos de candomblés foram instalados a partir de 1970, já eram locais que, em sua maioria, havia difundido pioneiramente o culto da Umbanda. Observa-se cada vez mais a interlocução entre o Candomblé com as doutrinas e práticas umbandistas. Então, apresentam-se sincretismos intensos, que se manifestam nas modalidades de Umbandomblé, Umbanda mista, linha cruzada, ou qualquer outro nome capaz de retratar tal hibridismo.

Na Umbanda omolocô há várias semelhanças com os cultos de nação afro-brasileiros, sobretudo no tocante aos ritos iniciaticos e graus sacerdotais. Acredita-se que este tipo de culto tenha vindo dos povos Bantos angolanos. Além disso, crê-se que,

mesmo que os negros escravizados tenham passado por um processo de assimilação dos costumes e formas no cenário brasileiro, de tempos em tempos sua forma foi se amoldando chegando no produto que conhecemos hoje como Umbanda omolocô (CUMINO, 2010)

Ritos iniciáticos dos "filhos de santo" ou neófitos, para ingressarem na escala evolutiva de formação e aprendizado da cultura Omolokô, apresentam as fases ou obrigações: Ebó, batismo, catulação, oborí ou borí, camarinha para recolhimento e saídas festivas entre outras iniciações. Além dos ritos de iniciação, há também Hierarquia Sacerdotal com termos comumente conhecidos nos cultos de nação, como por exemplo: Babalorixá, Yalorixá, Dagã, Yabasé ou Yabá e outros já familiarizados com o universo umbandista como Ogã e Cambono ou Combono (CUMINO, 2010).

Tendo em vista o sincretismo tanto os fundamentos ritualísticos, bem como os cargos hierárquicos citados apresentam algumas diferenças daqueles encontrados no terreiro pesquisado, assim como demonstrado no decorrer da pesquisa.

1.3- Para além do saber hegemônico: construção dos processos educativos interculturais.

Este tópico introduz a discussão sobre a colonialidade do saber, cuja produção se torna responsável pelo desprezo epistemológico aos saberes tradicionais de comunidades de terreiro. Diante disso, destaca-se a interlocução da educação e antropologia para vislumbrar olhares decoloniais aos processos educativos desses coletivos afro-brasileiros.

Com a expansão mundial do poder capitalista a partir da América, centralizou-se na Europa as prerrogativas de dominação, fruto da chamada colonialidade e modernidade. Quijano (1997; 2005; 2010) desenvolveu o conceito de colonialidade do poder para explicar o modelo de exercício da dominação especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento. Dessa forma, colonialidade do poder se apresenta pela classificação social da população mundial ancorada na noção de raça. Desse modo, que tem origem no caráter colonial, mas, ultrapassa os limites de ascensão e estabilidade do colonialismo histórico, matriz em que foi estabelecida (Quijano, 2005).

A partir das amarras da colonialidade foram configuradas novas identidades sociais -índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços-. Isso tudo aconteceu ao mesmo tempo que o colonialismo estruturou as identidades geoculturais como

América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente (mais tarde a Ásia), Ocidente ou Europa (WALLERSTEIN (1991). Nesse cenário, conhecido por modernidade, as relações intersubjetivas ganharam como pano de fundo as experiências do colonialismo e colonialidade a serviço do capitalismo, ou seja, balizadas pela dominação hegemônica eurocentrada. (QUIJANO, 2000)

Para Boaventura de Souza Santos (2007) o colonialismo, para além de todas as dominações configuradas, engendrou uma dominação epistemológica, assim como uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprios de povos e nações colonizados. Isto é, relegando tantos outros saberes para um espaço da subalternidade. Nessa perspectiva, o fazer científico se fez a serviço do modo de produção capitalista, baseado nas justificativas do processo de colonizador. Como afirma Homi k. Bhabha (1998, p. 111) uma das funções do discurso capitalista colonial é "apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados (...) de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução".

A partir dessa construção o saber científico ganhou peso e legitimidade de veracidade universal comparado aos demais saberes, cujo processo engessou e sustentou historicamente o imaginário social de desprezo epistemológico. Principalmente, face aos saberes tradicionais reconfigurados nas práticas dos grupos, tidos como outros ao olhar da colonialidade -índios, negros, azeitonados, amarelos, mestiços (QUIJANO, 2005), a exemplo do universo religioso-cultural da Umbanda,

Segundo Gusmão (2008) ainda no século XXI seguimos esses balizadores nas ciências sociais, a saber, uma separação entre passado e presente, sendo que se acredita que a disciplina história estuda o passado, enquanto se definem outras especialidades que correspondem ao estudo do presente. Para o estudo deste último delimitam-se âmbitos diferenciados correspondentes ao social, ao político e ao econômico, concebidos propriamente como regiões ontológicas da realidade histórico-social. A cada um destes âmbitos separados da realidade histórico-social corresponde uma disciplina das ciências sociais: suas tradições intelectuais e seus departamentos universitários; a sociologia; a ciência política e a economia. Já a antropologia loca-se como o campo para o estudo dos outros.

No campo das ciências humanas o sujeito foi fragmentado a partir de especialidades. O sujeito, categoria central no discurso filosófico da modernidade, aparece como uma identidade particularizada, autodeterminante e absoluta, concebido

como um projeto ou como um objeto de estudo para as ciências. Em contrapartida, na cosmovisão do povo de santo das religiões afro-brasileiras:

> mais que santificar a visão de sujeito, é sacralizada a noção de comunidade; o sujeito, por sua vez, aparece em sua plenitude, individuado, mas não isolado ou reificado; faz parte do universo, do todo, e como parte do todo, traz em si esta dimensão sistêmica, isto é, a noção de pessoa carrega consigo a compreensão ontológica da qual faz parte em oposição ao projeto individualista da sociedade global, oferece lhe uma opção comunitária (CARNEIRO; CURY, s/d a, p. 179).

Segundo Gusmão (2008) para a antropologia baseada nos escores descritivos evolucionistas estas concepções pertenciam a grupos sociais tidos como primitivos, atrasados, marginais, tribais, subdesenvolvidos ou pré-modernos. De forma que, o trabalho dos antropólogos definidos pela ideia de civilização, ciência ocidental e pela técnica só tenha sido possível porque tais grupos já estavam submetidos ou em processo de submissão aos estados nacionais ou imperiais modernos.

O fazer antropológico, nessa medida, esteve a serviço da submissão do outro e seu mundo, tendo como ordem estabelecida a civilização e a humanidade. A participação dos antropólogos, já no início do século XX, foi conhecida a partir da ciência da prática ou uma ciência de serviço, interessada no caráter aplicado, interventivo e justificado como de natureza ética (em nome do outro, de seu bem-estar, para seu desenvolvimento, etc.). O pano de fundo era fornecer às administrações públicas do passado e do presente, elementos para medidas de intervenção sobre realidades vistas como problemas carentes de solução. Constituída sob a égide do funcionalismo dos anos de 1920/1930 e do final do século XX, com vistas a dar elementos para políticas sociais multiculturais, também de cunho intervencionista. (BALANDIER, 1981 citado por GUSMÃO, 2008).

As vertentes do culturalismo e do funcionalismo, que nos anos 1940 começam a ser criticadas nos EUA, terão forte influência no Brasil, inicialmente a partir das ideias de Gilberto Freyre, que estuda com Franz Boas nos anos 1930 e escreve Casa grande e senzala. Já nos anos 1940 e 1950 pesquisadores americanos chegam ao Brasil através da Universidade da Bahia, e aqui desenvolvem estudos de comunidade, que serão inspiradores, mais tarde, das propostas do CBPE (Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais), que foi dirigido por Anísio Teixeira, em termos de pesquisas e de programas educacionais no Rio de Janeiro, entre os anos 1950 e 1960.

A complexidade social destes grupos culturais e as mudanças sócio históricas da metade do século XX, inaugura a crise da civilização moderna e dos seus elementos

constituintes. A individualidade é sobreposta pelo anonimato do conformismo e da sociedade de consumo. A autonomia intelectual e pretensamente emancipatória, baseada numa visão secular de mundo, está sendo preterida pelo reencantamento do mundo (e.g., fundamentalismos). A política e a economia são subjugadas a estruturas corroídas pelos interesses hegemônicos do mercado contemporâneo. Os valores universais são confrontados com uma multiplicação de particularismos nacionais, culturais, raciais e religiosos (ROUANET, 2001).

Essas críticas recaem sobre as ciências humanas, principalmente a antropologia, corroborando para a emergência de outras perspectivas teóricas, dentre as quais se destacam os chamados estudos culturais. Nesse contexto, pauta-se as relações entre a antropologia, estudos culturais e educação, articulação entre o campo científico e o processo educativo. Entra em jogo, a busca do diálogo inter e transdisciplinar capaz de recuperar o pensamento crítico para compreender as propriedades da vida social e resgatar a noção de cultura como visão crítica e engajada, ou seja, que entende a cultura como questão política (GUSMÃO, 2008).

Segundo Sanchis (1996), nas décadas de 1950/60, a decolonização e a emergência de antigas colônias como nações independentes eliminaram a distância estrutural entre sociedades, estabelecida de modo teórico e diversos através do evolucionismo e funcionalismo. Nesta segunda metade do século, não se busca mais estudar o outro e sua cultura como diferente e distante. Ao contrário, a "etnografia deixou de ser privilégio de antropólogos desde que estes mudaram seu campo para as cidades", diz Zaluar (1995, p. 85). Ao mesmo tempo, a necessidade de métodos, conceitos e paradigmas frente as sociedades complexas instauram outra questão que corresponde ao desafio conhecer outros mundos simbólicos no interior de nosso próprio mundo. Tal desafio, segundo Zaluar, constitui-se numa via de mão dupla, em que estão em jogo a objetividade e a teoria científica e também a sensibilidade interpretativa.

1.4- No campo da educação

No campo da educação, autores como Wolcott (1982) propõe a distinção entre ensino e aprendizagem que contribuiu no questionamento da centralização da escola nos estudos sobre a aprendizagem. Os estudos nesta área, na sua maioria, ainda têm o foco voltado a escola, cujas pesquisas baseiam-se na investigação sobre as diferentes metodologias de ensino com intuito de fazer das instituições escolares referências oficiais para todo e qualquer processo educativo, onde quer que ele aconteça. Esse *status*

é denominado como educação formal, enquanto as outras modalidades educativas são definidas como informais, não intencionais, não planejadas ou não estruturadas (GONÇALVES, 1994).

Essas definições procuram hierarquizar os lugares da educação escolar e da educação não escolar, colocando uma no patamar de superioridade sobre a outra, ou seja, através de mecanismos como a formalização de diretrizes. Assim, quando são estabelecidas comparações entre elas, busca-se evidenciar o que a educação escolar tem e o que falta nos outros modos de educação. Nesse contexto, o modelo formal triunfa a lógica do consumo na esfera educativa, tal "como mercadoria reproduz e amplia as desigualdades, sem extirpar as mazelas da ignorância. Educação com intuito apenas para a produção setorial, educação apenas profissional, educação apenas consumista cria, afinal, gente deseducada para a vida". (SANTOS,1998, p. 45).

Nessa perspectiva, Brandão (2007) amplia o debate sobre os lócus da produção educativa, afirma que a educação está presente no cotidiano, pois ela se manifesta de variadas formas, por exemplo: em casa, na rua, na igreja. Essas diferentes situações educacionais vivenciadas em espaços diários têm propiciado a grupos comunitários processos educativos sobre temáticas não discutidas nos espaços formais. Ou seja, a educação reconhecida na formação humana em ambientes, como: os territórios de práticas de religiões de matrizes africanas, reconhecido como um ambiente de trocas de aprendizagens, saberes e valores, destinados não somente aos seus adeptos, mas a toda comunidade (SILVA, 2013).

Nesse contexto, surgem outras perspectivas tendo a cultura tradicional e popular como combustível de conscientização e responsabilidade social. Sendo assim, os antropólogos dessa vertente buscaram recuperar da escola seu papel de "veículo de educação popular e permanente, ou seja, um instrumento do verdadeiro desenvolvimento" (FONSECA, 1983, p. 4). Assim, as décadas seguintes 1960/70 foram auge do debate em torno da cultura popular e de massa em conjunto com os movimentos sociais, em confronto com as culturas de elite. Desse modo, impulsionaram à emergência dos estudos culturais em duas de suas principais tendências: os estudos culturais ingleses ou Escola de Birminghan e os estudos culturais norte-americanos, nomeadamente no campo da literatura e das artes (GUSMÃO, 1997).

Nessa discussão, Silva (2013) cita a necessidade de a educação contribuir para o desenvolvimento total da pessoa: corpo e espírito. A educação com compromisso plural, não um acumulo individual durante a vida e também de uma gama de

conhecimentos para abastecerem-se indefinidamente, sem espaço para o reconhecimento de outros valores, outros ensinamentos. Portanto, é necessário estar acessível a novos conhecimentos e aproveitar, explorar e divulgar, do começo ao fim da vida, todas as ocasiões de aprofundamento e enriquecimento desses primeiros conhecimentos, adaptando-se a um mundo de mudança.

Nesse processo de transformação, Freire afirma que: é fundamental compreender o conhecimento existente e que estamos abertos e aptos à produção do conhecimento ainda não existente. “Ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, completando a ideia da aceitação que o critério para aceitação do novo e recusa ao velho não é apenas cronológico. ” (FREIRE, 1996, p. 28). De modo que, os velhos saberes que permanecem válidos e verificáveis continuam novos. E os saberes novos, se não condizentes, tornam-se imediatamente velhos e inválidos, essa concepção dialoga com o movimento das constelações de aprendizagens.

Nos processos educativos das religiões afro-brasileiras, Goldman (2008) afirma que qualquer indivíduo que aspira aprendizados deve saber que há um longo período de tempo a ser percorrido. Porém, de maneira alguma receberá ensinos sintetizados, logo que adentra ao estudo de um terreiro. O processo de aprendizagem inerente à natureza não é de forma isolada, como uma área de conhecimento separada das demais, mas ocorre dentro de um contexto cotidiano, que envolve diversos outros conhecimentos e práticas imbricados. Nesta medida, um terreiro de Umbanda também se constitui em um espaço de aprendizagem rígida e organizada, e tudo o que acontece dentro dele faz parte do aprendizado constante do médium.

Nessa lógica, se trata de aprender pela vivência, cujo espaço simbólico se caracteriza como territórios de aprendizagem, através das observações diárias. Sendo assim, os mais novos observam as ações dos mais velhos e vão, sucessivamente, construindo seus conhecimentos, que serão ajustados à medida que vão se integrando e participando das atividades diárias, além de estudos em grupo de trocas de experiência (SILVA, 2013).

Sobre a importância da experiência na construção dos processos educativos Freire (2001) argumenta:

> como pessoa e como educador, quer pensando a prática educativa quer fazendo a prática educativa, é um profundo respeito à figura do educando, ao gosto do educando e à formação do educando. [...] E um grande respeito, também, pelo saber “só de experiências feito”, como diz Camões, que é exatamente o saber do senso comum. Discordo dos pensadores que menosprezam o senso comum, como se o mundo tivesse partido da

> rigorosidade do conhecimento científico. De jeito nenhum! A rigorosidade chegou depois (FREIRE, 2001, p. 232).

Na perspectiva freiriana "ensinar exige respeito aos saberes dos educandos", o autor indaga "por que não estabelecer uma 'intimidade' entre os saberes curriculares fundamentais aos educandos e experiência social que eles têm como indivíduos? " (FREIRE, 2005, p. 30).

1.5- Interface Antropologia e educação

Com a crise dos paradigmas no final do século XX eclodiu as novas concepções de ciência que diziam respeito a um espaço de fronteira, que vem sendo discutido hoje, em termos da compreensão desse espaço como de interação, centrado no contato e na comunicação entre sujeitos. Um espaço que, por ser dinâmico e de fluxo contínuo, faz emergir formas específicas de percepção, cognição e representação. Um espaço, desde sempre, familiar à antropologia, cuja prática, o trabalho de campo, tornou necessário as relações, de fato, próximas com outros sujeitos, outras culturas e outras sociedades (GUSMÃO, 2008). Esse lugar dinâmico e descontínuo é evidenciado nas constelações de aprendizagem na Umbanda análoga ao Brasil mestiço. Como foi colocado por Prandi (2004), mas que se encontra em constantes modificações, inclusive dessa mestiçagem cultural.

Nesse rearranjo, Wulf e Zirfas (2014) citado por Vieira (2015) afirmam que a tarefa central da Antropologia da Educação é investigar as diferentes formas de Educação no mundo globalizado. Isto é, composta por relações de poder, de trocas assimétricas e dinâmicas transculturais que desempenham papéis importantes. E que, nestes processos aparecem ideias de identidade e de educação tradicional uns aos outros em processo de interação global. A transculturalidade serve como uma noção heurística para investigar os desenvolvimentos reais, simbólicos e imaginários sociais e culturais no mundo globalizado conceitualmente e metodologicamente novos.

Assim, se fez demanda a compreensão sobre o outro e a dinâmica de sua vida, suas visões de mundo, ao modo que não sejam alheias ao próprio mundo do antropólogo, a sua visão de mundo e à ciência que pratica. Com o trabalho de campo a reflexividade é um dos suportes da ciência antropológica, que inseriu o desafio da relativização e da comparação das relações concretas entre os homens, entre o pesquisador e o pesquisado, entre a ciência que pratica e a ciência que se encontra legitimada como tal. Dessa forma, frente a necessidade da compreensão do contexto histórico e político das relações entre

sujeitos, a antropologia ampliou a conceito de cultura, para além da condição de símbolo e significado, para apreendê-la como estrutura de sentido e de comunicação, entendendo-a como mediação num contexto relacional, marcado por conflitos de um campo de força e de poder (GUSMÃO, 2008)

Para Galli (1993), tanto educação quanto a antropologia, evocam os estudos da cultura, anteriormente pensados na antropologia da educação e, mais recentemente no diálogo entre antropologia e a educação, do qual faz parte, como também, o debate teórico e metodológico das chamadas pesquisas educativas, que estão relacionadas às diversas e diferentes formas de vida que, neste final de século, estão ainda a desafiar o conhecimento. Nessa trama estão: as singularidades; as particularidades das sociedades humanas; de seus diferentes grupos em face da universalidade do social humano e sua complexidade através dos tempos e, em particular, imerso, ainda nas amarras colonialistas, da tal globalização.

Nesse processo, abre-se um espaço para debate, reflexão e intervenção entre antropologia e educação, a fim de a contemplar desde o contexto cultural da aprendizagem, os efeitos sobre a diferença cultural, racial, étnica e de gênero, mas também os sucessos e insucessos do sistema escolar em face de uma ordem social em mudança. Nessa interface entre antropologia e educação, destaca-se os estudos de comunidade, cuja proposta conduz os pesquisadores a verem no âmbito de pequenos grupos a reprodução da sociedade. A cultura vista nela mesma e dita pelos pertencentes, no interior do grupo, ou seja, o contexto em si mesmo torna-se expressão maior dessa perspectiva de análise, desse fazer científico.

A partir desse diálogo entre antropologia e educação vislumbramos a possibilidade da decolonização epistemológica, tal qual segundo Mignolo (2005) demanda a coexistência de vários mundos. Isto acontece a partir da decolonização e reformulação geopolítica do conhecimento, criando alternativas para a modernidade e a civilização neoliberal. Nesse sentido, o autor alerta a necessidade da construção dessas perspectivas alternativas através de consciências epistêmicas vindas de baixo, como as já anunciadas na escrita e oralmente através de movimentos sociais e intelectuais. Embora não sejam amplamente divulgadas, múltiplas fraturas estão criando largas quebras epistêmicas.

Nessa perspectiva, a valorização dos saberes tradicionais (re)construídos pelas comunidades de terreiro podem corroborar para mobilização de um reposicionamento. No qual acontece frente a produção afro-brasileira dos discursos e conhecimentos

legitimados pelo crivo científico. Principalmente, face as religiosidades de matriz africana, cuja complexidade extrapola os limites da hegemonia ocidental e a tentativa de homogeneização a partir da concepção eurocêntrica. Nesse aspecto, ressalta-se a importância do entendimento da dinâmica cultural, aqui entendida como aprendizagens que compõem uma outra epistemologia.

A reflexão acerca dessas relações de aprendizagens no universo da religiosidade afro-brasileira pressupõe uma concepção de cultura descontínua, assim como aponta Barth (2000). Essa descontinuidade está relacionada com o movimento também contínuo das relações humanas, que são mediadas por símbolos, cuja dimensão simbólica se encontra no: discurso, no mito, no rito, no dogma, ou incorporada aos: objetos, aos gestos, à postura corporal, e se faz presente em qualquer prática social (DURHAM, 2004). Por isso, foi necessário para esse trabalho uma imersão no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum, a fim de perceber o sentido das ritualísticas que envolvem um objeto, um cumprimento, um gesto, uma palavra, entre outras peculiaridades que formam o universo simbólico daquele terreiro de Umbanda.

Cada terreiro de Umbanda segue os comandos e regras colocados pela figura de uma mãe de santo ou pai de santo, que dependem da configuração do terreiro. Esse fator corrobora para uma diversidade de práticas dentro de um só terreiro, assim como em contraste com outros. Nesse sentido, não olhamos para os padrões culturais como forma ou molde que acarreta em produções determinadas, mas como as regras de um jogo, isto é, uma estrutura que permite atribuir significado as condutas e em função da qual se jogam infinitas partidas (DURHAM, 2004).

Diante disso, neste trabalho não se fez útil categorias como certo ou errado, uma vez que a análise dos processos de aprendizagem acontece a partir das constelações de aprendizagem entende esses processos de forma dinâmica, ou seja, suas transformações, aqui entendidas como sincretismos. Como asseverou Durham (2004) em que frente a ludicidade da relação simbólica da prática social, a análise dos padrões culturais no exercício etnográfico não trabalha com categorias de oposição entre falso e verdadeiro. Ou seja, regras explícitas ou explicações míticas não consideradas distorções de uma realidade. demostrada pela ciência, ao contrário, são tomadas como modos de sua produção. Assim como, a confrontação entre o discurso da comunidade e a construção do antropólogo, que não é analisada para demonstrar a distorção da primeira em relação ao segundo, mas para verificar se este permite decifrar aquele (DURHAM, 2004)

Os grupos configuram dinâmicas identitárias modelando-os em comunidades, cuja justificativa serve para manusearem saberes pela reprodução de processos culturais. Portanto, os rituais e as práticas cotidianas operariam por aprendizagens reconhecíveis na comunidade como legítimas por seu poder de prestígio e status. Além disso, novos elementos seriam atraídos para orbitar no interior dessas constelações por conta de interesses oriundos do contato com novos grupos ou indivíduos.

Para tanto, a imersão através da etnografia, apresentou a possibilidade de compreender momentos do processo da construção do tecido sociocultural, de tal forma que a interdependência dos elementos presentes se tornou visível (BARTH, 2000). Por meio de técnicas etnográficas de observação participante e de entrevistas intensivas, foi possível documentar o não documentado, isto é, desvelou-se os encontros e desencontros que permeiam as vivências da comunidade via descrição das ações e representações dos seus atores sociais.

Para tentar desvelar estas múltiplas dimensões, refazer seu movimento, apontar suas contradições, recuperar a força viva do campo (ANDRÉ, 2005), foi escolhido a perspectiva antropológica do contraste, que tenta captar esse dinamismo e balizar a análise e interpretação do trabalho a partir das constelações de aprendizagens.

Na perspectiva barthiana, para a metodologia antropológica de contraste é necessário um conhecimento amplo de um leque de definições êmicas de uma mesma categoria. A contextualização das diferentes variantes dessa mesma categoria permite definir o quadro de valores dentro do qual a categoria é compreendida entre os integrantes do grupo. A fim de, entender o porquê das variações de significado, que permite ressaltar o sentido empregado pelos atores do terreiro. Nessa perspectiva enfatiza-se precisamente o aspecto diacrônico da construção das identidades que são mantidas por meio de uma permanente reconstrução do sistema de valores intrínsecos a essa sociedade. Isso, não quer dizer um início e fim delimitado no espaço/tempo, mas é preciso abstrair o tempo histórico na análise diacrônica antropológica permanecendo, contudo, a questão de como resolver a legitimidade entre o tempo histórico e a tradição oral.

Nessa direção, a imersão no campo de pesquisa busca o entendimento dos operantes das relações sociais, dos mecanismos de dominação e de resistência, de opressão e de contestação, concomitantemente são veiculados e reelaborados conhecimentos, atitudes, valores, crenças, modos de ver e de sentir a realidade e o mundo. Estar imerso significa colocar uma lente de aumento na dinâmica das relações

e interações que constituem o seu dia a dia, apreendendo as forças que a impulsionam ou que a retêm, E também identificando as estruturas de poder e os modos de organização da comunidade e compreendendo o papel e a atuação de cada sujeito nesse complexo interacional onde ações, relações, conteúdos são construídos, negados, reconstruídos ou modificados. (ANDRÉ, 2005)

A partir desse enfoque que foi realizada a tentativa de desvelar como acontecem os processos de aprendizagem no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum que corroboram para as aprendizagens em diferentes níveis e situações nesse contexto, tais quais se constituem em constantes transformações que levam a novos processos de aprendizagem, caracterizando a constelação de aprendizagem.

CAPÍTULO II

2- CONSTELAÇÕES DE APRENDIZAGEM

O universo cultural-religioso da Umbanda é constituído por diferentes atores e manifestações que identificam aquele terreiro enquanto tal. Nesta relação entre o grupo religioso, práticas e elementos umbandistas se destacam algumas aprendizagens imbricadas ao desenvolvimento da mediunidade, na condição analisada a partir do que chamamos de constelações de aprendizagem, que denotam o reconhecimento, assimilação ou incorporação de elementos aos processos de aprendizagens do grupo social umbandista.

Na medida em que são tecidas redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra, onde ainda não foi sequer criada a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado. Porque a educação aprende com o homem a continuar o trabalho da vida. Desta forma que, a vida transporta de uma espécie para a outra, dentro da história da natureza, e de uma geração a outra de viventes, dentro da história da espécie, os princípios através dos quais a própria vida aprende e ensina a sobreviver e a evoluir em cada tipo de ser (BRANDÃO, 2007, p. 13).

Pensar nessas relações, reafirma a importância do olhar para além do indivíduo, pois envolve a partilha de saberes de um grupo ou mais. Para Cunha (2009) grupos com traços culturais similares escolhem por interesses específicos sinais diacríticos que os diferenciam de outros grupos em contato. Portanto, esse processo acontece, pois, na diáspora ou em situações de intenso contato, padrões culturais de um grupo não se perde ou se funde simplesmente. Enfim, ela adquire uma nova função, essencial e que se soma às outras, na medida em que se torna cultura de contraste, de diferenciação daquela contrastada.

Dessa forma a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, adquirindo maior visibilidade, e a se simplificar ou enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam sinais diacríticos. Isso quer dizer que, a tradição cultural serve como um reservatório, onde se buscarão, à medida das necessidades no novo meio traços culturais isolados do todo, que servirão como sinais diacríticos para uma identificação. Sendo assim, a tradição cultural seria seletivamente reconstruída e não instância determinante (CUNHA, 2009).

Cada grupo apresenta uma bagagem cultural, mas na fronteira só se busca o que é operativo para servir ao contraste (CUNHA, 2009). Tendo em vista a dinamicidade da prática social, para Fredrik Barth (2000) essas fronteiras não são lineares, mas sim zonas

fronteiriças em que diferentes identidades se constituem à medida que se cruzam no cotidiano. A partir dessas relações, que se constitui a identidade de uma comunidade, se estabelecendo em movimento dinâmico. Por essa confrontação, os grupos reafirmam os traços que constituem sua identidade *per se* operando no interior de constelações de categorizações, como asseverou BARTH (2000). Já que essas constelações representam processos cognitivos e emocionais que coordenam pensamentos e atitudes, levanta-se como tese que poderiam ser interpretadas enquanto constelações de aprendizagens a partir de uma visão da Antropologia da Educação (SILVA, 2016).

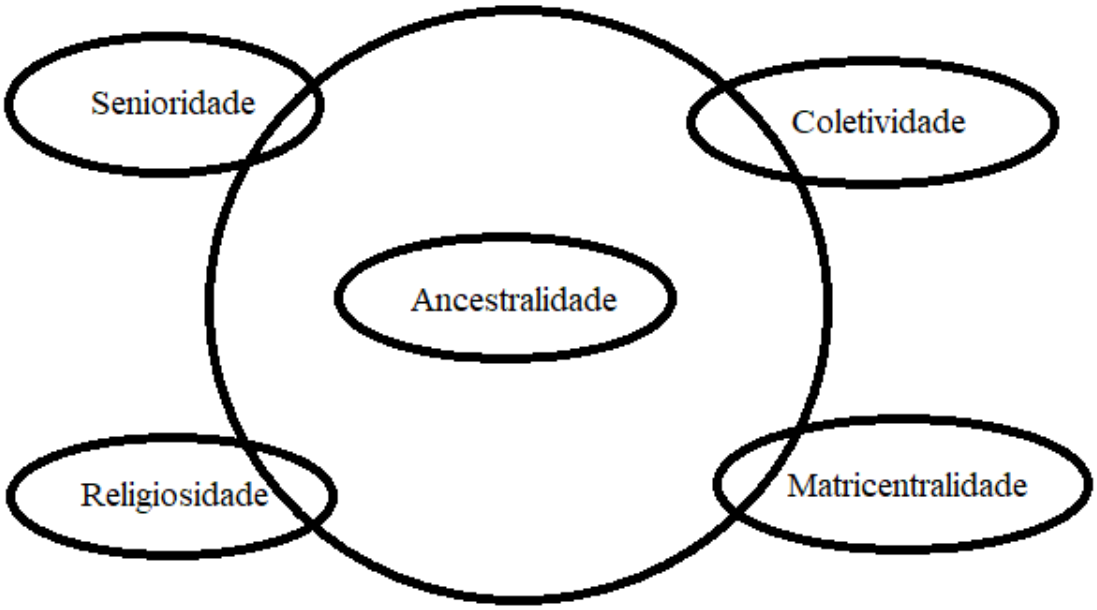
Nesse sentido, defendemos que a constelação de aprendizagem é formada por saberes tradicionais e saberes reatualizados transmitidos entre os integrantes do grupo conscientemente ou inconsciente. Este compartilhamento de saberes gera aprendizados coletivos, que por sua vez serão transmitidos ou modificados pelo grupo de acordo com a demanda encontrada, gerando um novo sinal que o grupo toma para si. Ou seja, as aprendizagens funcionarão enquanto sinais diacríticos, criando fronteiras de aprendizagens do grupo umbandista que denota o pertencimento a comunidade de terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum em relação a outras.

Esse pertencimento precisa ser assegurado por uma figura de autoridade (senioridade) na comunidade, no caso a mãe de santo e legitimado pelo grupo em conjunto. De acordo com Certeau (1994) a legitimidade da autoridade é expressa como aquilo que é aceito como crível a partir das representações, nas quais vão se articulando em torno dela e que se traduzem por um conjunto de: referências, fontes, uma história, uma iconografia, em suma, por uma articulação de autoridades. Para o autor, “a toda vontade construtiva são necessários sinais de reconhecimento e acordos feitos acerca das condições de possibilidade para que seja aberto um espaço onde se desenvolva” (CERTEAU, 1994, p. 34). São as representações aceitas que inauguram e ao mesmo tempo exprimem essa nova credibilidade.

Sob a perspectiva certeauniana, as estratégias correspondem a um cálculo de relação de forças empreendido por um sujeito detentor de algum tipo de poder que, por esta via, “(...) postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta” (CERTEAU, 1994, p.46). As táticas, por sua vez, são apresentadas pelo autor como ações de desviacionistas por pessoas ou grupos subalternos em momentos oportunos (fora do olhar de quem detém o poder), fruto da insatisfação por algo, mas que geram efeitos imprevisíveis.

A relação de pertença ao grupo religioso também está atrelada a legitimidade do coletivo e, consequentemente condicionada a apropriação de valores que regem o estatuto do tornar-se umbandista do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum. Entre esses valores, a ancestralidade ocupa a centralidade na constelação de aprendizagens, em sincronia com os demais: senioridade, religiosidade, coletividade e matricentralidade na perspectiva de Diop e Dove.

Figura 01 - Constelação de aprendizagem do Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum



Fonte: A autora, 2018

Podemos categorizar esses elementos como valores civilizatórios afro-brasileiros, chamado de africanidades discutidos no próximo subcapítulo, que dialogam nas práticas umbandistas formando as constelações de aprendizagens, ora ocupando o lugar central, ora não. No entanto, todos coexistem como critério dessas aprendizagens, por exemplo, quando o filho de santo chega para uma gira de Umbanda já cumprimenta a mãe de santo e aos pontos de força do terreiro, cujo aprendizado remonta aos valores de espiritualidade.

A importância em vislumbrar esses valores na vivência umbandista se encontra no destaque aos saberes tradicionais que lhe dão forma, mas que historicamente foram invisibilizados pela epistemologia eurocêntrica. Reconhecer a complexidade do universo simbólico afro-brasileiro umbandista nos dá acesso a conhecimentos que

descontroem o imaginário colonial racista, principalmente sobre uma África estereotipada e seus desdobramentos no Brasil. Assim como destaca Nilma Gomes (2002, p. 03):

> Existe uma enorme e incomensurável ignorância em relação à África, sua história, sua cultura e seus povos. Essa ignorância não é construída no vazio, mas é fruto de racismo, do mito da democracia racial, de uma imagem distorcida e/ou mitificada sobre a África que aprendemos a construir nessa sociedade. Mudar essa visão é desencadear um processo educativo na sociedade brasileira em relação às nossas referências ancestrais africanas, valorizando-as como formadoras da nossa sociedade (GOMES, 2002, p. 03)

Partindo desse pressuposto, no próximo tópico ressaltamos algumas construções do imaginário colonial relacionados ao continente africano, fruto da hegemonia eurocêntrica. Ao mesmo tempo que, se apresenta a resistência africana e a contribuição das africanidades nas relações sociais brasileiras refletidas no cotidiano, bem como nos terreiros de matriz africana.

2.1 Descortinando o imaginário estereotipado de África

A presença dos africanos de diversas etnias no Brasil, trazidos durante o processo de escravização, e em seguida, de seus descendentes, exerceu um papel crucial na construção da identidade brasileira. Esse fator, contribuiu para a construção da diversidade cultural africana, dentro de uma unidade da matriz africana. O modo de produção, assim como os saberes culturais, seja na tecnologia, na arte, na agricultura, na religiosidade etc., marcaram a história do Brasil (SILVA, 2011).

Os conhecimentos trazidos do continente africano foram necessários a economia colonial, tanto no que se refere às técnicas agrícolas, já que os produtos tropicais usados na agricultura brasileira não eram europeus, tanto no que se refere à sobrevivência e manutenção da vida próspera em terras tropicais. Os conhecimentos necessários para escolha do solo, as técnicas que respeitassem mais a dinâmica agrícola e fosse condizente com o alimento a ser plantado, tem origem no conhecimento tecnológico e agrícola africano. Da mesma forma, na sociedade mineradora, algumas técnicas de mineração tipicamente africanas e desconhecidas pelos portugueses, devido à diferença climática, foram substanciais na mineração brasileira (SILVA, 2011).

A perspectiva colonial invisibilizou este protagonismo negro e construiu, no imaginário social, imagens da África a partir de estranhamentos, imprecisões e estereótipos de uma África, vista como: ruído, obstáculo, depósito de escravizados e objeto de uso e exploração (AZEVEDO, 2010). O continente foi projetado na história universal a

partir de marcos temporais exteriores à sua historicidade, ficando submetida às dinâmicas da expansão ocidental pautadas pelo capitalismo e pelos interesses dos Estados Nações europeus (M'BOKOLO, 2009).

Essa ideia é encontrada nas obras de Hegel (2009) em que afirma que para conhecer as manifestações assustadoras da natureza humana basta estar na África, continente que apresenta o homem em estado bruto, de selvageria, de barbárie e feitiçaria. Esse modelo de análise serviu para a ocultação das memórias das Áfricas, Azevedo (2009) reitera que essa construção do imaginário colonial sobre a África no Ocidente a legitimou como o não-lugar, a terra vazia, desertificada emocional e racionalmente, transitando entre o animalesco, selvagem e a infantilidade. A ruptura a esse modelo indica ressignificar as memórias e saberes africanos que foram atualizadas em outras terras. Nessa relação, o autor aponta que os reis africanos assumiram um papel definidor nos rumos para o comércio de escravizados e prestígio tanto dentro como fora de seus reinos, seja no espaço da África Central como na África do Oeste.

Na República Democrática do Congo a relação entre africanos e portugueses constituiu um processo de africanização, cujo cotidiano distanciava os moradores da cultura lusitana e os aproximava da cultura local. Ainda que os portugueses não admitissem este processo de interculturalidade. Estas relações dinâmicas entre as culturas evidenciam recursos culturais operacionalizados ao cotidiano, que constrói a identidade dos grupos. É justamente pelo contraste na fronteira entre essas culturas que possibilita compreender os valores reconhecidos pelos grupos enquanto seus (BARTH, 2000), à medida que agregam e metabolizam práticas cotidianas oriundas de diferentes tradições socioculturais. Esse processo pode decorrer por diferentes demandas, seja ela econômica, política, por status, entre outras, que configuram as constelações de aprendizagens, evidenciadas a frente nas relações da comunidade de terreiro.

Souza (2006) faz referência República Democrática do Congo em que a figura do rei é central, cercado pela sua corte, ritos e símbolos. Seu poder é legitimado em Portugal, no Congo e nas festividades de rei negro ocorridas em diversos lugares das Américas, a exemplo dos Reis Congos das Congadas, no Brasil. Para Beattie (1971) essa prática cultural centrada na figura do rei contrapõe estereótipos ligados a África, ao assumir a função de rei na Congada, assume-se um papel de dirigente, que é, dentro do ritual, um tipo superior, diferente do povo comum e que, portanto, deve ser respeitado e obedecido. Para o autor, o significado social é que ao se aceitar esse mito, na figura do rei, aceita-se o tipo de autoridade que o mito valida, mantendo-se assim as distinções

sociais de poder e status que são dadas numa sociedade. Dentre elas, a música, dança, corte, batalhão, embaixada, coroa, cetro e outros objetos simbólicos se constituem por meio da figura do Rei Congo, que por sua vez, personifica a unidade na qual se estabelece a Congada.

A rede de relações entre África e diferentes territórios culturais, ainda que, invisibilizada historicamente pelo manuscrito universal eurocêntrico, se evidencia pelos movimentos de descolonização da memória de uma África ancestral e dinâmica. Vemos, assim algumas possibilidades de leitura dessas reelaborações interculturais, que delineiam as chamadas africanidades, que aparecem no nosso contexto, como raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Ora sugerindo modos de ser, de viver, de organizar suas lutas da população negra brasileira, ora indicando as marcas da cultura africana que, independentemente, da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia a dia como: na agricultura, dança, música, vocabulário (SILVA, 1999).

Esta leitura se conecta a discussão de diversidade cultural africana, dentro de uma unidade da matriz africana de Cheik Anta Diop (1982), principalmente na construção das relações baseadas na lógica do matriarcado

2.2 Matricentralidade

A unidade cultural conceito de Diop (1959/1990) permite que se compreenda como os europeus colaboraram, apesar das diferenças étnicas ou nacionais, para impor sua supremacia sobre no mundo. Ao mesmo tempo, pode-se entender como as pessoas africanas foram capazes de sobreviver a essa imposição e agir continuamente para libertar-se dela. Dove (1998) se apropria da Teoria do Berço (1959/1990) de Diop para desenvolver o conceito de conflito de culturas, o autor argumenta que dois berços distintos de civilização – o berço sul é a África, e o berço do norte é a Europa criaram os modos de estruturas sociais quase antitéticas entre si.

África, onde a humanidade se iniciou, produziu sociedades matriarcais. Com o tempo, a migração dos povos para o clima do norte produziu sociedades patriarcais centradas no sexo masculino. Diop (1959/1990) desafia teorias europeias evolucionistas (teoria de Bachofen sobre o matriarcado e da teoria da família de Morgan) que afirmam que o matriarcado é um estágio inferior no desenvolvimento humano e na organização social.

Ao contrário, Diop teoriza o matriarcado como um estilo de vida agrária em um clima de abundância e o patriarcado às tradições nómades decorrentes de ambientes agressivos.

O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher, quanto o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. Amadiume (1997) argumenta que a convivência entre estes dois sistemas forma diferentes conjuntos de valores que convivem: o *ummume*. Logo está ligado diretamente à prática da maternidade compartilhada que expressa valores de compaixão/amor/paz em contraste com o *umunna*, valores da paternidade, que se expressam pela competitividade/masculinismo/valor/força/violência.

A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social. O papel da maternidade ou dos cuidados maternais não se limita às mães ou mulheres, mesmo nas condições contemporâneas. Como Tedla (1995) explica, o conceito de mãe transcende as relações de gênero e de sangue. Portanto, um membro da família ou amiga que tenha sido gentil e carinhoso pode ser dita ser uma mãe. Sendo assim, é uma honra se ter esse título conferido e os valores dessa natureza têm sido fundamentais para a sobrevivência dos povos africanos (DOVE, 1998).

A maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros. Entretanto, embora o papel da mulher e dos cuidados maternais no processo de reprodução sejam fundamentais para a continuação de qualquer sociedade e cultura, em uma sociedade patriarcal. Este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal. No contexto europeu, como Diop (1959/1990) afirma que, a mulher é considerada pouco mais do que um fardo que o homem arrastou atrás de si. Fora de sua função de fértil, seu papel na sociedade nômade é nulo. A mulher é quem deve deixar seu clã para participar do clã de seu marido, ao contrário do costume matriarcal que exige o oposto (DIOP, 1990).

Na lógica da matricentralidade a maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros, ou seja, é exercido tanto por homens como por mulheres. No terreiro de religiões afro-brasileiras a matricentralidade é encontrada nas relações da matriarca com seus filhos

de santo a partir do cuidado na transmissão das tradições do sagrado que constrói a ligação coletiva com a ancestralidade.

2.3 Ancestralidade

Para Ramos (2015) há dois conceitos à ancestralidade. O primeiro é uma referência a um estado anterior, de pureza e inocência, em um tempo em que humanos e deuses habitavam juntos. Mas também, o culto à ancestralidade se refere a uma homenagem, àqueles e àquelas que viveram anteriormente e delegaram o sangue, e a história, e o conhecimento de suas tradições, na crença de que os ancestrais, permanecem presentes e que zelam por seus descendentes.

Os inquices inicialmente eram tidos pelos bantos, como nem bons nem maus, sendo cultuados justamente pelo medo que eles propiciavam pelo seu poder destrutivo. Assim constituiu-se uma relação entre humanos e inquices, passaram a ser íntimos e com o tempo permitiram se manifestar através do corpo de seus adeptos. Isso contribuiu para manter uma relação de cuidar e ser cuidado reciprocamente. Já no candomblé de Angola a ancestralidade se refere às identidades indígenas e afro-bantas. Que se universaliza, no Brasil, de forma abrangente a todas as etnias, a partir da subjetividade social historicamente construída, que possui elementos, africanos e indígenas, indissolúveis a um fator identitário: ser brasileiro.

Esse fator é importante para o que Augras (1983/2008) chama a atenção, nos terreiros estão presentes adeptos e adeptas com diversos pertencimento étnico-racial. Dessa forma, o transe sendo uma conexão à ancestralidade, e à memória coletiva de um povo, é capaz de proporcionar ao adepto um sentimento de pertencimento a uma subjetividade social. A partir de um ponto do qual será capaz de ressignificar sua trajetória de vida, seu ponto de vista, e formular novas produções de sentidos subjetivos, a partir de um novo senso de identidade individual e social (RAMOS, 2015).

Ainda em relação à ancestralidade, estamos lidando com a crença em vidas passadas, ou seja, podemos somar um outro tipo de ancestralidade, mais universal ainda, que é a crença de que o ser humano, antes de nascer, habita o mundo espiritual, para onde retornará após a morte física.

O termo ancestralidade é muito importante para o povo banto, segundo Lopes (2011), tendo ainda mais uma conotação, pessoas mais velhas, e experientes, valorizadas por possuírem sabedoria. Sua matriz cultural “tem uma concepção religiosa sistêmica, fundamentada na experiência e no conhecimento recebido via ancestralidade”

(SANTOS, 2015, p. 29). Dentre os antepassados estão antigos chefes comunitários, sacerdotes religiosos, “espíritos e gênios”. A relação entre o mundo visível – dos vivos – e o mundo invisível – dos antepassados – é algo fundamental para a compreensão do universo sociocosmológico dos cultos bantos, a qual se engendra em diversos agenciamentos, pautados nesses vínculos entre os humanos (vivos, encarnados) e os não-humanos (ancestrais e antepassados), como forma de fortalecer e dar continuidade à tradição religiosa.

> Os povos Bantu acreditam que é por meio dos antepassados que se estabelece o elo entre o mundo espiritual e o humano. (...). Eles creem nos habitantes do mundo invisível e na sua influência sobre suas vidas. (...). Acreditam que a vida continua após a morte, por isso, admitem que os mortos relacionam-se com os vivos, enquanto entidades espirituais. (SANTOS, 2015 p.31).

A organização social comunitária banta se configura tradicionalmente como matrilinear, e seus preceitos religiosos, são sustentados pela ancestralidade. Dentre os ancestrais estão os inquices que são antigos familiares clânicos, que após suas mortes, ascenderam a um plano espiritual deificado. Estes estão presentes nas narrativas míticas como divindades que regem as forças do cosmos, comumente associados aos fenômenos naturais e seus elementos (a Lua, os rios, o mar, as matas, e etc.). “Estes são fontes de ensinamentos e de onde advêm as orientações espirituais e sociais, entendidos como sistemas particulares e complexos que asseguram a manutenção da vida. (...) reforçando, assim, o lugar cultural da ancestralidade no ciclo vital da tradição Bantu.” (SANTOS,2015, p.33)

Esse ciclo vital banto se refere à dinâmica sociocosmológica que situa, em inter-relação, os vários seres que constituem o cosmos (plantas, antepassados, humanos vivos). Sendo que a busca pelo equilíbrio, saúde e bem-estar, diz respeito à manutenção do fluxo desse ciclo vital, a partir do estabelecimento harmônico dessas interrelações: “A harmonia entre os mundos dos vivos e dos mortos é a garantia de uma vida saudável e deve ser pensada como uma simbiose vital necessária” (SANTOS, 2015 p. 33).

O desequilíbrio entre essas instâncias sociocosmológicas se manifesta na quebra desse fluxo vital e pode incidir sobre os sujeitos vivos de maneira negativa, sob a forma de enfermidades de variados tipos e níveis, como: físicos, psíquicos, sociais, espirituais. Desse modo, para alcançar um estado satisfatório de bem-estar e saúde os sujeitos inseridos nessa sociocosmologia banto devem adotar os preceitos religiosos e práticas próprias. Dessa tradição constitui numa ampla rede de inter-relações constituída por agentes diversos, pertencentes tanto ao plano visível (os encarnados, por assim dizer)

quanto ao mundo invisível (em que habitam os antepassados e ancestrais). Esses agentes negociam entre si, dialogando, orientando e instituindo práticas e intervenções diversas, como mediadores nessa rede sociocosmológica (RAMOS, 2015).

2.4 Coletividade

As religiões de matriz africana reposicionam o sujeito no coletivo, já que essas religiões estabelecem laços de ancestralidade e criam um elo entre sujeitos não mais assujeitados, mas implicados e implicantes da coletividade. O coletivo age como uma proteção ontológica, ressignificando as experiências. As relações comunais determinaam a existência e a consciência pessoal (KAWAHALA, 2014)

A maioria dos rituais de iniciação são orquestrados para instalar um sentimento de responsabilidade corporativa e destino coletivo. As experiências são interconectadas com referência da corrente mediúnico que interliga os médiuns dentro e fora do terreiro pelos diferentes sentimentos, sensações e emoções que despertam o contato com o sagrado.

O saber cotidiano transcende o indivíduo, embora seja por esse interiorizado, e corresponde à síntese da visão de mundo de uma coletividade. Esse saber permite que os indivíduos produzam e reproduzam sua existência conjuntamente, de modo que compartilhem a linguagem (que estrutura e veicula o pensamento), os valores, as significações, as crenças coletivas e as práticas.

Os conhecimentos e ensinamentos tradicionais foram necessários para a população diaspórica. Sendo assim, a história conseguiu assegurar dentre eles a identidade de suas raízes africanas. Roger Bastide (1969 p. 344) diz que “[...] a memória coletiva é um conjunto de imagens mentais ligadas, de um lado a mecanismos motores e os ritos [...] e de outro, às estruturas morfológicas e sociais [...], lugar, gestos e memória constituem uma só unidade [...]”em uma perspectiva de construção de nossa trajetória pessoal.

No cotidiano das religiões afro-brasileiras os rituais implicam em um fazer compartilhado, bem como em troca de saberes e experiências. Da mesma forma, é por meio da participação nesses contextos de prática que médiuns vão se constituindo como membros daquela comunidade religiosa. Envolvendo-se inevitavelmente nas relações de poder, acordos, negociações e conflitos inerentes à vida social do povo de santo.

2.5 Senioridade

Enquanto o kardecismo toma como ideal de sabedoria o indivíduo que logrou desenvolver-se intelectualmente através da escola, alcançando posto elevado na escala das profissões liberais, artes e ciências. No entanto, as religiões afro-brasileiras valorizam sobremaneira a sabedoria que decorre da própria vivência, glorificando a senioridade dos que vencem por esforço próprio a partir da experiência concreta da vida e que se destacam na luta pela realização dos sonhos inerentes a todos os que partilham a existência terrena.

As religiões afro-brasileiras valorizam o bravo, o experiente, o realizador, o vencedor, mas ainda sofrem o peso de sua herança da sociedade escravista-patriarcal. Isso faz, com que a valorização da dádiva e o apego ao clientelismo mostrem-se ainda presentes e fortes. Onde se aprende a viver segundo as práticas da comunidade religiosa, conhecendo seus preceitos, tecendo e aprofundando os vínculos com a família de santo. Essa pedagogização está profundamente ligada aos rituais de iniciação, e também à questão da senioridade (PRANDI, 2001)

Um lema da chamada lei-do-santo muito cultivado afirma que o mais velho sabe mais e que sua verdade é incontestável. Saber é poder: é proximidade maior com os deuses e seus mistérios, é sabedoria no trato das coisas de axé, em suma, a força mística que move o mundo, manipulada pelos ritos. Por isso, o mais novo prostra-se diante do mais velho e lhe pede a bênção. No candomblé e na Umbanda, os médiuns novos experimentam que nem sempre os mais velhos em iniciação sabem mais. Aprende no terreiro, mas pode ampliar seus conhecimentos religiosos por meio de outras fontes, sendo que a leitura pode ser uma porta aberta que o leva a um universo de informação sobre as coisas da religião do qual o mais velho nem suspeita. Quando o mais novo perde a confiança no mais velho, contesta sua sabedoria, rompe com a senioridade para com aqueles que o iniciaram e pode abandonar o grupo à procura de outros líderes que lhe pareçam mais apropriados, mudando de axé, como se diz, mudando de terreiro, de família-de-santo, de filiação religiosa (OLIVEIRA, 2014).

2.6 Religiosidade

A religiosidade popular ultrapassa o conceito de folclore. Existem nas práticas religiosas afro-brasileiras componentes especificamente religiosos distintos do folclore. Podemos indicar entre outros o respeito por seres, lugares, objetos, gestos, cânticos e

palavras sagradas e a observação de cerimônias litúrgicas minuciosas e complexas (FERRETTI, 2013).

A cultura e a religiosidade aparecem como elementos primordiais para a formação da identidade diaspórica. Hall (2009), ao falar da importância do Povo de Jah e do retorno à terra prometida como uma metáfora essencial ao discurso de libertação no Novo Mundo, marca a possibilidade de uma aliança na luta, na resistência contra a escravização e seus desdobramentos. Assim, também as religiões de matriz africana criam um espaço mítico de retorno a uma África, não como continente, não como materialidade, mas como uma possibilidade cosmogônica.

Possuir uma identidade cultural neste sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligado ao passado e ao futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de tradição, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma (HALL, 2009). À medida que as religiões de matriz africana se configuram como um patrimônio simbólico da população afro-brasileira, possibilita uma re-territorialização na diáspora. O terreiro passa a ser um novo território para aqueles que foram retirados de suas terras originais, conforme afirma Sodré (1988).

A realização das festas nos terreiros de Umbanda constitui uma forma de expressão da religiosidade e não pode ser vista como simples momento comemorativo. Nestas ocasiões, em sua maioria, as ações sincréticas são bastante presentes**.** Não é possível entender a lógica que permeia a religiosidade afro-brasileira sem considerar as especificidades dos processos ritualísticos. Muitas informações são restritas aos médiuns iniciados, conservadas sob a pena de banalização e perca de axé do elemento que constitui a informação (GALLICIANO, 2015).

A partir dessa perspectiva vislumbramos o terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum, cuja manutenção se ampara na dinamicidade através do diálogo, nas suas práticas, entre diferentes valores, que se configuram como africanidades. Nessa relação se destacam: a ancestralidade, religiosidade, senioridade, religiosidade e matricentralidade. A noção de religiosidade remete ao sagrado que permeia todos os espaços do universo africano, assim como do terreiro. Ele impregna com sua força vital, axé, qualquer esfera da vida comunitária dos negros, tanto em África como nos outros continentes para onde tenham ido os negros da Diáspora. Esse sagrado, porém, no caso da África, emana da ancestralidade (OLIVEIRA, 2009).

A ancestralidade, então, está no cerne da concepção de universo e da constelação de aprendizagem no terreiro, ela permeia todos os seres que compõem esse universo. Se a ancestralidade é a expressão do sagrado, este sagrado manifesta-se através da força vital. Essa perspectiva apresenta a ideia de que existem forças que ligam o mundo e o universo como um todo em todas as instâncias da vida. Afinal, as sociedades africanas antigas eram majoritariamente baseadas na genealogia e nas linhagens de família, com uma maior importância aos anciãos, que eram os descendentes mais próximos dos ancestrais (DIOP, 2014). Esses anciões dentro do terreiro também são respeitados pela senioridade e legitimados pela bagagem de experiência.

2.7 Dinamicidade dos elementos africanidades

No decorrer do trabalho, a partir das constelações de aprendizagens traduziremos as dinâmicas de aprendizagens, que desvelam as africanidades. Enquanto, (re)processamentos pensados, produzidos no coletivo, que deram novo teor às culturas de origem atualizadas e sincretizadas com tantas outras. A (re)elaboração é o elemento dinâmico, parte da compreensão de novas realidades e dos novos embates políticos, ela é produção do novo, explica construções inexistentes nas culturas africanas presentes nas africanidades brasileiras. Nesta pesquisa utilizamos a ideia da (re)elaboração presente nas africanidades brasileiras para entendermos as relações de aprendizagens no terreiro a partir do conceito de constelações de aprendizagem. Junior (2013) cita uma experiência que narra a relação com as constelações de aprendizagem:

> Em 1986, estava em viagem a Trinidad y Tobago. Impressionou-me apresentação de um grupo de Steel Band, sendo que Steel Band são instrumentos de percussão produzidos com barris metálicos, cortados e abaulados, que através de um martelo produzem um processo de afinação. São feitos por grupos de afrodescendentes do Caribe, vivendo em regiões portuárias. Devido à revolução industrial, os portos recebiam grande quantidade de barris metálicos. O Steel Band é um instrumento que produz os sons de todos os quatro grupos de instrumentos de uma orquestra sinfônica. Trata-se de um quinto grupo de instrumentos com vários tamanhos e formas. É um instrumento inexistente na África e na Europa, entretanto aparece no Caribe, graças à (re)elaboração da base africana de música e percussão, sob a referência de novo contexto de disponibilidades materiais. Não é uma construção simples, ingênua, casual, Seria impossível conceber tal instrumento, sem uma elaboração sistemática, instruída de bases dos conhecimentos complexos de processos racionais. A partir da (re)elaboração pensada sobre o Steel Band se descortinou um novo horizonte para pensar o candomblé, a capoeira angola e os quilombos, que são, assim, (re)elaboração da base africana. A (re)elaboração abriu o caminho para pensar a ideia de culturas afrodescendentes e a

> existência de um conjunto amplo, indo do pensamento brasileiro à base material da –cultura brasileira. (CUNHA JR.,2013, p. 75-76)

As africanidades brasileiras formam nova epistême no pensamento educacional, as africanidades favorecem uma ruptura das idealizações da cultura dominante, produzem espaço de liberdade intelectual anti-racista. Portanto, partem do pressuposto que mudar o imaginário sobre a África incide diretamente na mudança do imaginário social sobre a população negra no Brasil e consequentemente sobre o campo da religiosidade afro-brasileira.

Frente a essas preposições, consideramos o terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum como uma incubadora de africanidades, assim como o Ilê-Aiyê da Bahia, que passaram a desenhar uma proposta educacional para suas crianças, incluindo uma história positiva da África, os mitos, a ancestralidade e a topografia do terreiro à sua concepção pedagógica.

Foi o conjunto destas práticas que impulsionou a inserção da história e cultura da africana e afro-brasileira no currículo oficial de algumas secretarias de educação na década de 1990 e em 2003, em todo o sistema educacional, como lei federal, a lei 10.639/03. Essa conquista foi corroborada pela consolidação do Plano de Ação da III Conferência Mundial Contra o Racismo, que trazia como uma das pautas o direito da inclusão desse conteúdo nos currículos escolares. Esse avanço foi o resultado do esforço envolvendo as comunalidades[10] africano-brasileiras que, durante muito tempo instituíram iniciativas em Educação que afirmassem e legitimassem seu patrimônio civilizatório: a África e sua (re)criação nas Américas.

O processo de desconstrução dessa África estereotipada torna-se um movimento de resistência, exigindo formações outras que possam subsidiar o processo educativo de educadores e educandos, frente ao entendimento da dinamicidade e complexidade do continente africano e suas relações históricas. Nesse processo, ainda se vê equívocos na abordagem sobre a África e sua influência cultural, política, econômica com o resto do mundo, a partir da adoção de perspectivas teórico-metodológicas, ainda derivadas das projeções da história e geografia civilizatórias greco-romanas, anglo-saxônicas e ibéricas.

---

[10] Termo utilizado na análise fatorial que indica quantidades das variâncias (correlações) de cada variável explicada pelos fatores. Quanto maior a comunalidade, maior será o poder de explicação daquela variável pelo fator (AMARAL, 2009). Já Narcimária Correia do Patrocínio Luz (2013) faz o emprego do termo para indicar o complexo sistema de variáveis (contexto social, histórico, econômico, religioso-cultural entre outros) que compõe a dinamicidade de África e suas correlações.

Segundo Luz (2013) são essas perspectivas que insistem em representar a África compacta, homogênea, submetida ao discurso universal que a congela no tempo e no espaço da lógica do projeto histórico da “ordem e progresso” capitalista, destituindo-a completamente dos povos que detêm milenarmente um complexo sistema de pensamento, de onde transbordam cosmogonias, universos simbólicos, um complexo sistema de comunicação cujas linguagens e valores organizam comunalidades de instituições e suas hierarquias, tecnologias e modos de produção.

Sendo assim, esse trabalho faz parte de um movimento em direção a construção de olhares antirracistas, que possibilitem o entendimento e valorização dos saberes tradicionais dentro de uma comunidade de terreiro, que evidenciam composição da África a partir do repertório das comunalidades recriadas nos saberes afro-brasileiros. A África que aparece no currículo escolar soa como um lugar distante, tudo é estranho, fazendo parte no imaginário social da ordem do exótico. Essa África, que ganha o *status* jurídico, no âmbito das políticas de Educação, perde a dinâmica de civilização transatlântica que há muito atravessa o nosso viver cotidiano no Brasil. Ora, se estamos dentro da dinâmica entre tradição e contemporaneidade, é preciso que se diga: a África também está aqui! Compondo as identidades nos espaços (LUZ, 2013).

CAPÍTULO III

3- NOSSA UMBANDA É ASSIM

O presente capítulo tece sobre a construção do terreiro de Umbanda Mãe Oxum e Pai Ogum face a trajetória de formação da mãe de santo. Os elementos que constituem o terreiro e sua relação com as aprendizagens significativas aos umbandistas, que corroboram para o desenvolvimento da mediunidade, sobretudo dos médiuns iniciantes na função de cambonos.

A Mãe Dulce conta que passou por muitas casas, mas sua formação se deu em Piraquara-PR, região metropolitana de Curitiba no terreiro dos pais de santo – Mãe Dilma e Pai Luís-. Ela lembra que sempre gostou de estudar e a Umbanda se tornou sua vida, sabia que tão logo teria sua casa para transmitir o conhecimento adquirido. A última experiência de trabalho da mãe de santo, antes de abrir o seu próprio terreiro, segundo ela "agregou muito aprendizado, mas destoava bastante da Umbanda que eu aprendi, eu respeito o conhecimento deles e trago de lá o melhor. Mas, no final o desligamento foi feito por parte das minhas próprias entidades" (Diário de campo, 30/04/2017).

Para a constituição da comunidade de terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum, a mãe Dulce conta que a trajetória da sua vida espiritual encaminhou a concretização do projeto do terreiro. Ela afirma que quando a mãe ou pai de santo estão preparados a espiritualidade dá um jeito, condição e forma de estabelecer o seu terreiro. Neste processo de construção contínuo a mãe de santo afirma que o seu terreiro tem a sua personalidade, "a gente busca seguir um pouco dos rituais que a gente aprendeu, mas de tudo que eu aprendi tento pegar o melhor, dizem até que a Umbanda da Dulce é um pouco exotérica, tem um pouco de tudo". (Entrevista agosto de 2016).

> Eu, a partir de fazer minhas obrigações já fui direcionando, porque há muito tempo atrás tinha vontade de montar uma casa, mas era aquela vontade lá no inconsciente, que você não sabe nem o porquê está tendo aquela vontade, não se sabia nem das responsabilidades, mas enfim, aí aconteceu a 6 anos atrás de dar certo. Eu saí de um casamento, casei novamente e justamente essa pessoa que eu vim a casar era também de Centro, da religião e eu acho que é enviado de Deus mesmo, dos Orixás, porque foi esse impulso que fez com que a gente tomasse a decisão de abrir a casa e direcionar essas coisas, liderasse digamos, líderes espirituais juntamente com os mentores da casa. (Entrevista com a Mãe Dulce, 07/07/2016).

O termo [tudo] utilizado pela Mãe Dulce para identificar a Umbanda praticada em seu terreiro está intrinsecamente ligada à sua personalidade, como centralidade na organização do terreiro. Embora, o tudo possa parecer generalista, ela destaca a seletividade a partir de algumas aprendizagens que constituem a identidade do seu grupo

religioso. Ou seja, esse contraste entre as aprendizagens melhores e as demais constroem também a personalidade da mãe de santo e consequentemente a Umbanda praticada pelo seu terreiro. Nessa relação, Pierre Verger (1997) salienta que, embora os filhos de um determinado orixá não possuam laços de sangue, pode haver entre eles certas afinidades de temperamento, correspondendo de forma inata ao comportamento daquela divindade, o que o autor chama de arquétipo. Nessa direção, Lépine (1982) e Segato (2005) também afirmam que o orixá serve como imagem e classe de atributos dentro de um repertório classificatório que caracterizam a pessoa.

Na perspectiva jungiana arquétipos correspondem a componentes do inconsciente coletivo, constituindo-se base herdada racial de toda a estrutura da personalidade como: o reservatório de traços da memória latentes herdados do nosso passado ancestral, sendo um resíduo acumulado em consequência de repetidas experiências ao longo de muitas gerações. Jung (2014) trata o arquétipo como uma forma universal de pensamento atravessado em grande medida pela emoção. Essa forma de pensamento cria imagens que correspondem na vida a alguma situação do consciente. Os arquétipos nascem da incessante renovação das vivências experimentadas ao longo de várias gerações.

No caso da Mãe Dulce esta relação ancestral se liga a Orixá Oxum, que apresenta características marcantes da maternidade, fato que relaciona a matricentralidade predominante no terreiro, uma vez que a autoridade afirma que o último é resultado da sua personalidade.

> Oxum que exerce o seu poder sobre a água doce. É a senhora dos rios e fontes, das águas que brotam da terra. A fecundidade é controlada por ela graças a sua relação com as feiticeiras. São vários os poderes das mães. O de Oxum está ligado com a fecundidade, menstruação, gestação e parto, são aspectos da vida feminina que ela controla. Se a sua relação com o peixe a liga a maternidade, também está ligada a fertilidade da terra, através da associação com o inhame, fruto das suas profundezas, tal como o peixe é do mar. Deusa da fecundidade, da fertilidade, da abundância, faz de Oxum a divindade da riqueza. Ao contrário de outros orixás femininos, Oxum não se enfurece. (PRANDI, 2009, p.32).

Segundo a Mãe Dilma, Oxum tem o título de iyalodê entre os povos iorubá, pois comanda as mulheres na cidade, arbitra litígios e é responsável pela boa ordem na feira (Diário de campo, 18/02/2018). Alguns destes traços ancestrais da Orixá Oxum se diluem entre as personificações das entidades, em especial, da mãe de santo. E, por consequência do seu lugar referencial e senioridade no terreiro, os traços ancestrais também influenciam as demais entidades, logo a mediunidade dos filhos de santo. Essas

aprendizagens acontecem de acordo com as regras do terreiro guiadas pela personalidade da autoridade e legitimadas pelo encontro coletivo das personalidades face a ancestralidade no grupo.

Ainda sobre a responsabilidade de abrir um terreiro Bergo (2011) lembra que, mais do que um privilégio, construir uma casa em honra de um santo é um dever do qual a pessoa escolhida não pode fugir, podendo ter como consequências do não cumprimento ao designo dos orixás. Por exemplo, a perda de tudo que tem (emprego, família, saúde, bens materiais). As razões que levam um umbandista a abrir sua própria casa de culto são diversas, autores como Yvone Maggie; Benedicto Victoriano (2005); Brumana e Martínez (1991). Diana Brown (1974); Peter Fry (1982); Renato Ortiz (1978), dentre outros revelam que, geralmente, o que leva ao surgimento de novos terreiros são brigas motivadas por ciúmes, dá-se destaque aos conflitos, tanto internos quanto externos aos terreiros, como sendo uma marca praticamente inerente a estes. Sendo assim, as disputas, intrigas e fofocas são presenças constantes nos estudos sobre as relações sociais dos filhos de santo e também são reconhecidos pelos próprios umbandistas como causas das deserções.

Tendo em vista suas experiências em outras casas a anciã Mãe Dulce aponta que o compromisso da Umbanda na atualidade é também desmistificar as umbandas passadas, afirma "que o povo inclusive, os filhos, não estudavam, eles aprendiam com as próprias entidades". Já a Mão Dulce vem de uma geração que busca muito estudo sobre a Umbanda e outras ferramentas que lhe pareçam coerentes com a cura espiritual buscada pelos atendidos no terreiro. Por exemplo o *reiki*, técnica japonesa que procura através da imposição das mãos transmitir e equilibrar a energia vital reduzindo o estresse, levando assim ao relaxamento e a cura da pessoa (HONERVOOT,2005).

A mãe de santo destaca que nunca se acomodou com o que ouvia, por meio de pesquisas comprovava o aprendizado e, que contribuíam com seu desenvolvimento mediúnico e da religião. Reitera que esse processo se deu "dentro de uma razão, não de uma fé cega para quebrar muitos paradigmas", preconceitos em relação a umbanda, principalmente alegando que a Umbanda trabalhava pra fazer coisa errada, "desde que me conheço por gente, desde os 8 anos que estou na religião eu busco esses esclarecimentos e a verdade né" (Entrevista com a Mãe Dulce, agosto de 2016).

Para a anciã "além das minhas experiências, eu busco também na minha fonte interior, na sabedoria infinita do universo", tal concepção se relaciona com a ancestralidade da Mãe Dulce. Pois, ela se liga a ideia de uma memória ancestral acessada

de acordo com as vivências e conexão estabelecida com o sagrado. Seria a partir deste vínculo que as entidades da mãe de santo acessam também esta sabedoria, como afirma Lima (1977) no desenvolvimento mediúnico se considera o médium, a entidade. O médium atuado pela entidade e a entidade atuado pelo médium entrelaçam-se, esses aspectos de realidade resultando numa definição de realidade transcendente, reveladora da eternidade, do mítico que vincula a ancestralidade.

A dinamicidade de conhecimentos e práticas da Umbanda aprendidos pelo contato com entidades, orixás, anciãos ou livros garante vida à religião e à comunidade praticante. Contudo, é necessário entendermos que cada grupo apresenta uma organização estrutural, tal qual delimita sua identidade, a Mãe Dulce ao reportar-se ao culto realizado no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum, afirma "na nossa Umbanda é assim". Esta percepção identitária da comunidade ocorre por meio dos processos educativos, que permite que os seus membros se identifiquem e sejam identificados (BARTH, 2000). Dessa forma, o sistema integrado de experiências a partir do desenvolvimento mediúnico aprendidas no coletivo forma as constelações de aprendizagens no terreiro.

3.1 Apresentação do terreiro

A Mãe Dulce é a autoridade maior dentro do seu terreiro, assim como a sua mãe de santo Dilma cumpre tal papel no seu terreiro. Essas relações hierárquicas estão relacionadas a senioridade, correspondentes ao respeito à experiência dos anciãos da comunidade. Nesta perspectiva se constroem as relações pautadas na matricentralidade - de cuidado, afeto, confiança, compromisso, respeito e proximidade - (DIOP, 1990) que garante as aprendizagens no grupo do terreiro (SILVA, 2016).

A formação da Mãe Dulce mediada pelo falecido Pai Luís e Mãe Dilma delineou também a estrutura física do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum no município de Irati. O terreiro, chamado de barracão pelos seus integrantes, está situado atrás da residência da mãe de santo. Anualmente, a estrutura passa por reformas feitas pela comunidade de terreiro conforme as orientações da Mãe Dulce e do Pai Ogã. Segundo o último "o terreiro deve ser considerado a extensão da casa do filho de santo, quanto mais envolvido com a melhoria e cuidado deste espaço, mais conectado ao sagrado o médium está" (Entrevista, dezembro de 2017).

No cotidiano umbandista não há uma homogeneidade entre a participação dos filhos de santo no terreiro, a Mãe Dulce afirma que "tem aqueles que a gente sempre conta" (Diário de Campo, 09/05/2017). Nesta configuração, uns participam e outros

nem tanto, se constitui a aprendizagem na umbanda, longe de uma assimilação passiva, a aprendizagem acontece na relação dinâmica e suas nuanças: o médium, o outro (humano ou não), os objetos, as energias manipuladas e o ambiente (BERGO, 2011).

Nesse caso, o que está em jogo é a aprendizagem pela diferença, a aprendizagem como princípio de um processo instável de interação através do qual os indivíduos participam da circulação de práticas e saberes do grupo em que estão inseridos. À medida que interagem uns com os outros, os indivíduos contribuem para a geração de referências de identificação em que consolidam suas relações interpessoais. Tais referências se alteram conforme mudam os contextos de interação (BARTH, 2000).

Por este motivo, a mudança na forma de participação não segue um ritmo uniforme, os médiuns pouco experientes não precisam dominar imediatamente todos os aspectos da prática religiosa. De modo que a mudança na forma de participação evoca aprendizagem, logo desenvolvimento. Todavia, tal mudança traz consigo uma ampliação do comprometimento e da responsabilidade o que exigirá do filho de santo, mais regularidade na realização dos rituais e maior cuidado no que se refere à manutenção do terreiro, ao atendimento das pessoas que procuram o terreiro em busca de soluções para seus problemas, aos agrados oferecidos aos santos e entidades, etc. (BERGO, 2011).

A estrutura física (Figura 02) do terreiro participa das relações de aprendizagem, visto que o espaço envolve saberes articulados que atribuem sentidos às práticas coletivas.

Figura 02 Planta do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum em Irati-PR

Fonte: Autora, 2017.

Na entrada de acesso ao terreiro tem um portão de ferro, que restringe a área de estacionamento aos integrantes do terreiro, pois ao que contam os médiuns antigos (Pais pequenos L.; N; e F.), faltava espaço para seus carros por conta de a comunidade em geral nos dias de trabalho também usarem o estacionamento. A partir desta mudança, colocar o carro dentro do terreiro atribui um *status*, uma vez que delimita os que pertencem a comunidade de terreiro e os demais (assistência ou visitantes).

Ao passar do portão à direita (sentido barracão) está o cruzeiro (Figura 03), regido pelas entidades pretos-velhos e orixá Obaluaiê/Omolu. Este é o primeiro lugar no solo sagrado do terreiro, por isso é orientado aos médiuns que adentrem em silêncio, como sinal de respeito ao solo. A Mãe Dulce explica que o terreiro pertence aos orixás e entidades, ela o dirige sob orientação deles. Por isso, os filhos de santo são orientados a pedir licença aos orixás e entidades específicos de cada ambiente ao entrarem em contato com a sua energia, em reverência à ancestralidade. Este contato pode se dar na

chegada ou saída do médium no solo terreiro, realização da ritualística, chegada e subida da entidade chefe e/ou outras entidades no terreiro, limpeza, organização e etc.

No cruzeiro se pede licença com o cumprimento do toque três vezes ao chão com a mão direita e sinal da cruz, acompanhado da oração do Pai-nosso em reverência aos Pretos Velhos, ao final se faz a saudação a essas entidades: Adorei as Almas! Segundo Dias (2011) os pretos-velhos na Umbanda são tidos como espíritos calmos, meigos, humildes. Estes sãoacolhedores que apaziguam os ânimos dos seus filhos (médiuns e assistidos), tantas vezes abalados pelas conturbações e reiteradas dificuldades atreladas ao cotidiano, de maneira solicita, pacífica, encorajadora e dedicada.

O autor acrescenta que, como símbolo de bondade, moralidade (cristã), apego ao próximo e aceitação incondicional do trabalho e das mazelas do mundo, que eles próprios sentiram na pele pelo processo de escravização, carregam com entusiasmo a inabalável fé e esperança a marca da cristandade e a sabedoria penosamente adquirida do respeito, da submissão, da reclusão, da tolerância, da caridade, do amor e resiliência. Assim, "apesar de grandes feiticeiros, os pretos-velhos são aqueles que foram vencidos pelo afetos e sentimentos benevolentes, estabelecendo com seus senhores uma relação de lealdade, como humildes servidores da casa grande". (BIRMAM, 1945, p. 40-41).

Há uma ligação entre os pretos-velhos, os mortos e a morte, por isso se saúda também no cruzeiro Obaluaê dizendo *Atoto Obaluaê* em pedido de proteção à saúde, O toque três vezes no chão está relacionado ao ancoramento[11] do médium para que toda a energia que passe por ele seja transmutada e retorne em boas vibrações para o mesmo. Se pede a Omolú o encaminhamento de espíritos desencarnados ainda presos a sofrimentos do mundo material encarnado, para que possam ser atendidos em suas necessidades em outros planos espirituais.

Segundo Almeida (2016) o Cruzeiro das Almas é um portal de passagem para os espíritos desencarnados. Sendo, muito utilizado na Umbanda como meio de encaminhamento e iluminação de seres sofredores e/ou obsessores. Ao pé deste Cruzeiro são deixadas orações aos que já desencarnaram. Além disso, a Mãe Dulce explica que o portal de passagem também pode se voltar a problemas relacionados a energias com baixa vibração: mágoas, ódios, rancores e todo sentimento de ordem negativa para uma situação de cura, equilíbrio e harmonia. Ela acrescenta, que se

[11] ancoramento das energias na Terra para eliminar limitações da mente e promover um equilíbrio entre o sistema nervoso etérico e o sistema nervoso físico (DUNCAN, 2014).

configura como um campo de força para o terreiro e é compatível aos cruzeiros encontrados em cemitérios, chamados de calunga pelos umbandistas.

Calunga é o termo de origem banto, oriundo da África Centro-Ocidental (antigos Reinos do Congo e Ndongo), que nomeia a divindade do mar (LOPES, 2006), elemento e força da natureza que no interior da perspectiva cosmológica banto pode ser tomada como o mar propriamente dito. Para umbandistas o termo está associado ao cemitério chamado de calunga pequena em contraponto a calunga grande. Daniel (2009) conta que no início da sua experiência como auxiliar da entidade Vovó Maria Conga no seu terreiro, teve dúvidas sobre o termo calunga grande e a preta-velha lhe explicou: "fio o mar é chamado de calunga grande porque um mundaréu di genti morreu nele, no negreiro que essa nega veio morreu muito nego duenti e os feitor jagaru tudo nu mar, e tiveru por martaia o fundo do mar, fora as guerra e os piratas qui mataru muita genti tomem" (Preta-velha Vovó Maria Conga, 2009 citado por Daniel, 2009).

Esses termos incorporados pela Umbanda fazem parte das constelações de aprendizagens dos umbandistas, visto que a comunicação entre os médiuns e as entidades remete a história dos antepassados, assim como cita Daniel (2009) e evidenciadas em uma das primeiras vivências em campo da pesquisadora. Logo que, a pesquisadora iniciou como auxiliar de uma entidade em um atendimento, esta última solicitou que a auxiliar ensinasse a pessoa atendida como fazia o ritual no cruzeiro do terreiro, igual aquele na calunga para as almas. Frente a experiência da pesquisadora a partir do contato com outras entidades, esta questionou a entidade se o termo seria correspondente ao cemitério, com a entrega de água, pão e velas as almas no sentido de alimentar a fome e sede, bem como trazer a luz espiritual e a resposta da entidade foi afirmativa: "a nega véia sabia que suncê já fazia o sabedô" (Diário de campo, 30/08/2016).

Figura 03: Cruzeiro

Fonte: A autora, 2017.

Já a esquerda do portão de entrada a pedido do Pai Luís, foi construída a casa do Ogum de Ronda (figura 04), falangeiro ligado a vibração[12]de Ogum e Exú. Este faz a guarda e defesa do local, dos médiuns trabalhadores, assistência e dos espíritos que circulam. Como aparece no trecho do ponto cantado de Ogum de Ronda que segue:

"Ogum já está de ronda
Exu de prontidão!
Leva pro mar profundo
Toda dor e aflição (bis)"

Nesse local, o Pai Ogã com auxílio do Pai Luís fez o assentamento de Ogum de Ronda, segundo o Pai Ogã foram selecionados elementos em ferro para a concentração da energia do Orixá Ogum. Semanalmente esse assentamento é alimentado e cuidado por meio de orações, velas e rituais guardados pela autoridade do terreiro e o Pai Ogã. A permissão para o acesso dos médiuns aos assentamentos está

[12] Cada orixá possui uma esfera de abrangência para a irradiação de sua força- sua propriedade cosmogônica chamada de faixa vibratória que as entidades se vinculam. (COSTA, 1983).

ligada a experiência acumulada, ou seja, a aprendizagem do umbandista, o Pai Ogã lembra da necessidade por responsabilidade para o manuseio consciente das atividades sagradas, principalmente nos assentamentos. Em decorrência do tempo vivido na umbanda, só os pais pequenos do terreiro, na ausência da Mãe Dulce e Pai Ogã têm permissão de cuidar dos assentamentos.

Figura 04. Casa do Ogum de Ronda

Fonte: A autora, 2017.

A Mãe Dulce conta que a porta do terreiro foi retirada de outra construção e reaproveitada para o barracão. Cerca de três anos atrás comprou um adesivo para cobri-la com o dinheiro de uma rifa feita pelo terreiro. Nesse adesivo tem imagens do orixás e santos católicos correspondentes ao sincretismo (FERRETI, 2013): Oxalá-Jesus Cristo; Oxum-Nossa Senhora da Conceição; Ogum-São Jorge e Oxóssi-São Sebastião, (Figura 05):

Figura 05. Porta de entrada do barracão

Fonte: A autora, 2017.

Na parede lateral direita, após o Cruzeiro ficam as capelas com as imagens dos Orixás e seus elementos específicos. A mãe de santo teve como referência o Jardim dos Orixás do Terreiro do Pai Maneco em Curitiba-PR, mas salienta que fez mudanças de acordo com o que aprendeu. As primeiras a serem construídas na frente do barracão, foram a (6) capela de Iemanjá (Figura 06), orixá das águas salgadas dos mares e mãe de todos os orixás. A outra (7), em decorrência da adoração do Pai Ogã, ficou destinada a São Miguel de Arcanjo (Figura 07), anjo guardião celeste.

Figura 06. Capela de Iemanjá

Fonte: A autora, 2017

Figura 07. Capela do Anjo São Miguel de Arcanjo

Fonte: A autora, 2017.

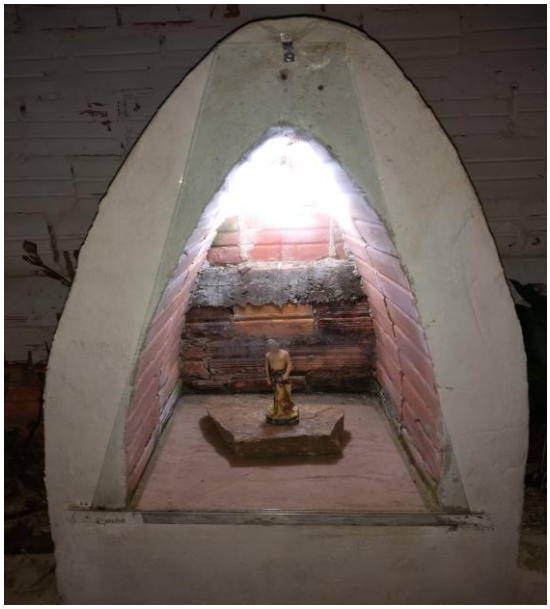
As capelas à direita do cruzeiro, de acordo com a planta do terreiro são: a capela (1) dos Erês, as crianças de Cosme e Damião na Umbanda representados no quadro junto a brinquedos, estas entidades simbolizam a inocência das crianças, alegria e a pureza (Figura 07). Quando alguma criança está passando por dificuldades, se pede intercessão destas entidades.

Figura 08. Capela dos Erês

Fonte: A autora, 2017.

Na sequência está a capela (2) de Santo Onofre (Figura 09), destinada aos pedidos de ajuda para as pessoas que vivenciam o vício do álcool. Quando alguém pede por essa demanda no terreiro, os médiuns aprenderam a oferecer um copo com bebida na capela. Os médiuns do terreiro acreditam que o santo pode interceder pela causa e afastar, muitas vezes, espíritos desencarnados que gostam de beber e usam por intermédio as pessoas encarnadas para o uso (Diário de campo, 25/06/2017).

Figura 09. Capela de Santo Onofre



Fonte: A autora, 2017.

Na sequência, está a capela (3) de Xangô (Figura 10), o orixá da justiça, cujos elementos são as pedreiras e o machado de duas faces que simbolizam tanto a proteção quanto a punição a seus filhos quando cometem injustiças, segundo a Mãe Dulce.

Figura 10. Capela de Xangô

Fonte: A autora, 2017.

Adiante, a capela (04) está Iansã (Figura 11), orixá dos ventos, guerreira que comanda as tempestades carregando consigo uma espada, segundo Mãe pequena N., filha de Iansã. (Diário de campo, 25/06/2017)

Figura 11. Capela de Iansã

Fonte: A autora, 2017.

Depois, está a capela (05) de Oxum (Figura 12), orixá das águas doces, dos rios e cachoeiras, da riqueza, do amor, da prosperidade, segundo a Mãe Dulce, filha de Oxum (Diário de campo, 25/06/2017).

Figura 12. Capela de Oxum

Fonte: A autora, 2017.

Na sequência está a capela (6) de Oxóssi (Figura 13), orixá da caça, da fartura, da mata e conhecimento, também é considerado patrono dos caboclos, simbolizados pelo arco e flecha, segundo o Pai pequeno L. filho de Oxóssi.

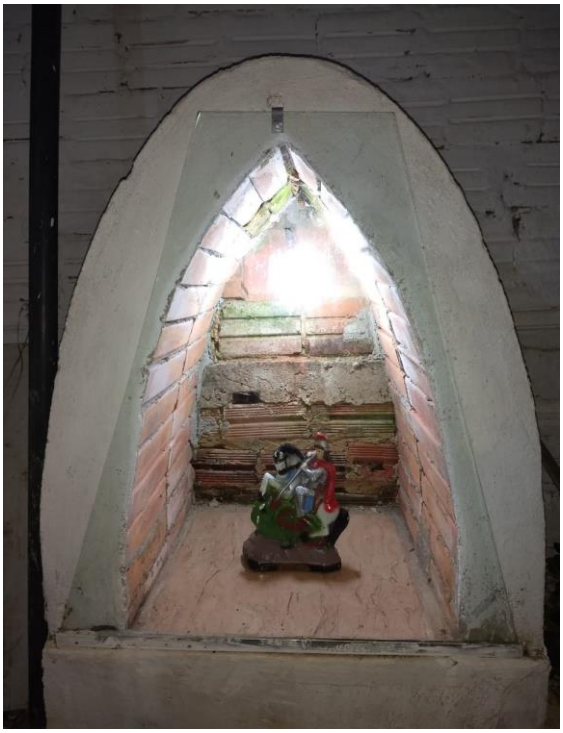
Figura 13. Capela de Oxóssi

Fonte: A autora, 2017.

Por último na parede lateral, a capela (07) de Ogum (Figura 14), orixá guerreiro dos elementos em ferro, patrono da tecnologia e orixá adjuntó[13] da mãe de santo, assim dono da casa junto a Oxum, segundo o Pai pequeno F. filho de Ogum (Diário de campo, 25/06/2017).

[13] Além de seu orixá dono de cabeça, cada pessoa tem um segundo orixá, que atua como divindade associada (adjunto) em complemento ao primeiro (SILVA, 2012)

Figura 14. Capela de Ogum



Fonte: A autora, 2017.

O cumprimento para pedir licença também se faz nas capelas dos orixás, impreterivelmente nos donos da casa (Ogum e Oxum) e os da coroa individual[14] de cada médium, a saudação pede que o médium toque com os dedos da mão direita na capela, depois na sua fronte (em saudação à Eledá, o orixá de cabeça). Então no lado direito da cabeça (saudação à Otum, o segundo orixá) e por fim na nuca (saudação aos ancestrais e guias espirituais). Lembrando, que cada médium, tem suas cabeças regidas por orixás específicos, como citado anteriormente.

As capelas foram construídas pelo Pai Ogã e pelo Pai pequeno I. O primeiro conta que, inicialmente, queriam aproveitar o espaço para não acumular materiais naquele canto e, depois decidiram pelas capelas, pois "são um simbolismo importante em respeito às imagens e sua representação para cada umbandista" (Diário de campo, 25/06/2017). A referência do Pai Ogã não se repete ao jardim dos Orixás do Terreiro do Pai Maneco/Curitiba-´PR, como descrito pela Mãe Dulce.

[14] A cabeça do médium é regida por orixás Eledá, Otum, padrinhos, madrinhas e cobertura.

A referência do Pai Ogã aponta relações com o devocionismo católico, segundo Brandão (1986) a prevalência do cristianismo devocional estrutura-se na hierarquia representada pela força milagrosa, em que o devoto vê na imagem do santo a encarnação do mundo divino; de suas graças, constitui-se o sistema de promessas e os atos de culto, que são então relações construídas em torno dessa centralidade. Pensamos que o sincretismo permite esse diálogo e proporciona ressignificações devocionais, vez que na Umbanda os santos podem ser tomados pela devoção pelos elementos da natureza, regentes nos cultos afro-brasileiros. De modo que, a mística se torna estrutural para a manutenção de suas identidades, pois atribuem locais da natureza como morada de seus Deuses e guias espirituais (BRUMANA, 2005).

O pai Ogã, companheiro da mãe de santo, cultiva na área lateral externa ao barracão, uma plantação de ervas utilizadas nos rituais do terreiro, afirma que não existe Umbanda sem plantas, pois não tem orixá sem ervas. Desse modo, evidencia cuidados específicos com as plantas, como o horário de plantar e colhê-las por pessoas preparadas, o pai ogã acrescenta que "prefiro eu tirar uma arruda do terreiro, sempre pedindo licença em sinal de respeito ao sagrado, do que deixar o médium que às vezes está com a vibração baixa tirar de qualquer jeito, sem pedir licença e acabar matando a erva" (Entrevista com o Pai Ogã). Por conta disso, é preciso consultar esta autoridade todas as vezes que for preciso colher uma erva, pois na ocasião deste ancião perceber que o filho de santo já tem a experiência, o preparo para tal atividade ele irá permitir, desde que o médium tenha graduação.

Nesta organização, o Pai Ogã é o único responsável pela lida com as plantas, embora, seja frequentemente sugerido aos filhos de santo que não podem arcar com a mensalidade (R$ 45,00) destinado às despesas do terreiro, que se ocupem da carpinagem do terreiro numa troca de serviço. Ainda assim, poucos colaboram, com ressalva da médium N, que presta também outros serviços de limpeza para a Mãe Dulce. Outros médiuns, podem ter auxiliado algumas vezes neste período da pesquisa, mas não de forma expressiva. Em decorrência disso, a experiência com as plantas fica mediada pelo acesso facilitado do Pai Ogã, ao invés, dos filhos de santo se apropriarem desta sabedoria junto a autoridade.

Ao adentrar no barracão a área da assistência está demarcada por cadeiras plásticas brancas e com uma corrente plástica na mesma cor, que separa o espaço de trabalho da assistência. Nesta linha delimitadora fica o portão, que representa a separação para o mundo sagrado. A Mãe Dulce explica a necessidade do cuidado com

as pessoas que procuram o terreiro para atendimento, que passa pela matricentralidade no tratamento com o outro.

Figura 15. Área da assistência separada do salão sagrado pelas correntes do portão

Fonte: A autora, 2017.

A partir de fichas numeradas pela ordem de chegada os assistidos são chamados até o portão para escolher com quais entidades irão consultar nos diferentes trabalhos. Muitas delas, vão pela primeira vez ao terreiro, por isso têm dúvidas sobre a entidade recomendada ao seu caso. Diante disso, pedem a opinião para a médium M., responsável pelas fichas, com a famosa pergunta “que entidade é boa para tal questão? ”. Então a médium orienta sobre a especificidade do trabalho, por exemplo trabalho de caboclos serem voltado a cura dos males que à primeira vista parecem ser do corpo, mas são resultados de emoções e questões espirituais como explicado pela médium M. (Diário de campo, 25/04/2017).

O atendimento acolhedor no portão influencia o trabalho das entidades, alguns atendidos já abraçam a médium M. ao chegar, outros relatam aflições e/ou novidades no portão. De modo que este vínculo aproxima os assistidos e a comunidade de terreiro, em alguns casos a assistência mais antiga pede por consulta com a Vó Joaquina, por exemplo, sem o intermédio do nome da Mãe Dulce, médium que a recebe. Além disso, essa comunicação e identificação com alguma entidade específica, muitas vezes, legitima o trabalho da entidade pelo reconhecimento da assistência.

Para dentro do portão acontecem as giras, a cada terça-feira de uma linha diferente- caboclos e boiadeiros, pretos-velhos e crianças, ciganos, baianos ou esquerda. Ao adentrar nesse local pede-se licença todas as vezes que por ela passar, tanto médiuns

como assistência, bem como é necessário que se use calçado apropriado ou pés descalços facilitando a conexão com o axé ligada à ancestralidade (OLIVEIRA, 2009), que circula durante as giras. Se pede licença à Oxalá para poder entrar em contato com o sagrado.

3.2 Pontos de firmeza e processos educativos

A esquerda no barracão, em referência a linha esquerda de trabalho na umbanda, fica a cangira, também chamada de tronqueira ou quarto do Exu, onde estão os assentamentos das entidades-chefes do terreiro Seu Tranquinha e Maria Padilha, exu e pomba-gira da Mãe Dulce. Os médiuns mais experientes com obrigação de esquerda, também tem suas entidades da esquerda assentadas nesta sala. Por isso tem permissão de entrar nesse ambiente para fazer a limpeza, firmeza semanal ou entrega de alguma oferenda. Já os médiuns menos experientes na ocasião pela necessidade da realização de uma oferenda são acompanhados por algum dos anciãos ou aqueles com pouco mais de conhecimento. Os elementos necessários para o preparo são providenciados pelo requerente, ou seja, o médium deve comprar as frutas, mel, farinha, carne, velas, bebidas entre outros, conforme a intencionalidade da oferenda repassada pela mãe de santo ou suas entidades, ou ainda alguma outra entidade do terreiro.

No terreiro de Umbanda pesquisado não é realizado o corte em animais, por isso os médiuns compram de outros lugares para atividade ritualística. Sobre esta questão o Pai Ogã lembra que a última vontade do Pai Luís era lhe passar a mão de corte, mas não deu tempo e depois o Pai Ogã não se sentiu confiante na mão de outras autoridades. O relato abaixo demonstra a contradição, pois ainda que se reconheça a importância da preparação do corte, o terreiro faz uso de carnes comercializadas.

> A gente [o pai ogã e seu pai de santo] até preparou alguma coisa, mas não deu tempo para ele me passar a mão de corte. O que é o corte? Nessa época do ano se come muita carne, mas não se sabe como aquela carne foi preparada, como aquela carne foi feita, por isso o fato de não poder comer carne no dia da gira, você não sabe como aquele animal foi morto, fica na carne a energia de dor, a energia. O corte, do pouco que eu entendo, ele é imantado, é preparado o chão, é rezado para aquele animal, é lavado, é limpo, é deixado ele um tempo para descansar e é entregue, ou seja, quem faz o corte e o animal são preparados, há um preparo na pessoa, não você tem que fazer as rezas. Mas, dentro da Umbanda não existe, na Umbanda é mais ervas que é análogo ao sangue pra nós, o ectoplasma do sangue ele é mais forte, ou seja, meu pedido vai chegar mais rápido. Com as ervas vai chegar também, só que não tão rápido, você vai imantar, você vai macerar, dentro da Umbanda é assim, mas funciona da mesma maneira. (Entrevista com o Pai Ogã, dez/2017).

Sobre a ritualística da entrega do padê, embora, os médiuns menos experientes estejam sob supervisão, eles são protagonistas no preparo. A mãe de santo afirma que: desde a seleção dos elementos; o manejo na organização da oferenda; o cuidado com cada detalhe até a hora da entrega há um grande envolvimento energético com o orixá, por isso a anciã orienta: ”se envolva para receber todo o axé que precisa” (Diário de campo, 20/02/2018). Ainda que, alguns não tenham feito a obrigação de esquerda recebem a permissão da mãe de santo para entregar aos pés da pomba-gira che Maria Padilha ou do Exu-chefe Seu Tranquinha as oferendas. Outros médiuns que ainda não estão preparados para sentir a energia da cangira levam as oferendas até a porta, onde se ajoelham e fazem os pedidos direcionados aos orixás, na espera de que a Mãe Dulce ou o Pai Ogã entreguem aos pés do exu e pomba-gira da casa a oferenda.

Os filhos de santo com o tempo de aprendizagem são ensinados que têm obrigações para com as divindades, especialmente com aquela de sua origem. Um filho de Iemanjá, por exemplo, tem que tratar com carinho o seu Santo, dando-lhe as comidas que ele gosta, as flores de sua preferência. Da mesma forma, tem compromissos com outros Orixás, deve satisfazê-los e lembrá-los principalmente em seu dia de festa, ou ainda por alguma necessidade específica que o Orixá pode intervir (NADALINI, 2009).

Para exus e pombo-giras, geralmente é feito padês - ritual secreto, realizado antes da cerimônia pública. Consiste em alimentar Exu para que ele garanta a harmonia no terreiro (NADALINI, 2009) levados junto com suas respectivas bebidas. Para os primeiros é feito o padê salgado com acompanhamento de cachaça, whisky, conhaque ou vinho a depender da preferência do exu. Para as pombo-giras é feito o padê doce com acompanhamento de champanhe vermelha e em alguns casos, rosas vermelhas também.

Nas segundas-feiras a mãe de santo ou algum pai ou mãe pequena firma a cangira através da limpeza neste ambiente e a realização da ritualística em que é oferecido os padês, bebidas, cigarros e charutos para Seu Tranquinha e Maria Padilha, chefes guardiões espirituais para que protejam os trabalhos, médiuns, a assistência e o terreiro como um todo. No terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum é proibido o uso de bebidas alcoólicas pelas entidades durante os trabalhos, sendo necessário que os médiuns ofereçam as bebidas de suas entidades na cangira no momento que está sendo firmada e durante os trabalhos tomem bebidas sem álcool. Portanto, sempre que se entra e sai do terreiro se saúda a cangira, neste ato se cruza os pulsos três vezes na porta e diz Larôie Exu, Larôie Pomba gira ou com a mão esquerda bate a ponta dos dedos no chão três vezes, depois pronuncia as saudações referidas acima.

No dia 23/05/2017 enquanto um dos pais pequenos fazia o padê de Exu o questionei porquê eram servidos na cangira antes dos demais orixás. Então, ele respondeu que devemos agradar a Exu inicialmente, pois é um orixá muito brincalhão e pode aprontar algo ou não fazer seu trabalho por não o servir. Diante dessa afirmação, lembra também que Exu é o orixá mensageiro de todos os pedidos, sempre que for feito uma oferenda para outro orixá, antes serve Exu para que o pedido seja entregue conforme a encomenda e o merecimento do médium, segundo o pai pequeno. Sobre o merecimento, Negrão (1993) destaca que o caráter manipulativo dos ritos mágicos ou sua eficácia simbólica, encontra seu limite no merecimento que a pessoa possuiria para alcançar o efeito desejado, em outras palavras, a obediência a princípios morais ou éticos delineiam as relações coexistentes nas práticas mágicas da umbanda.

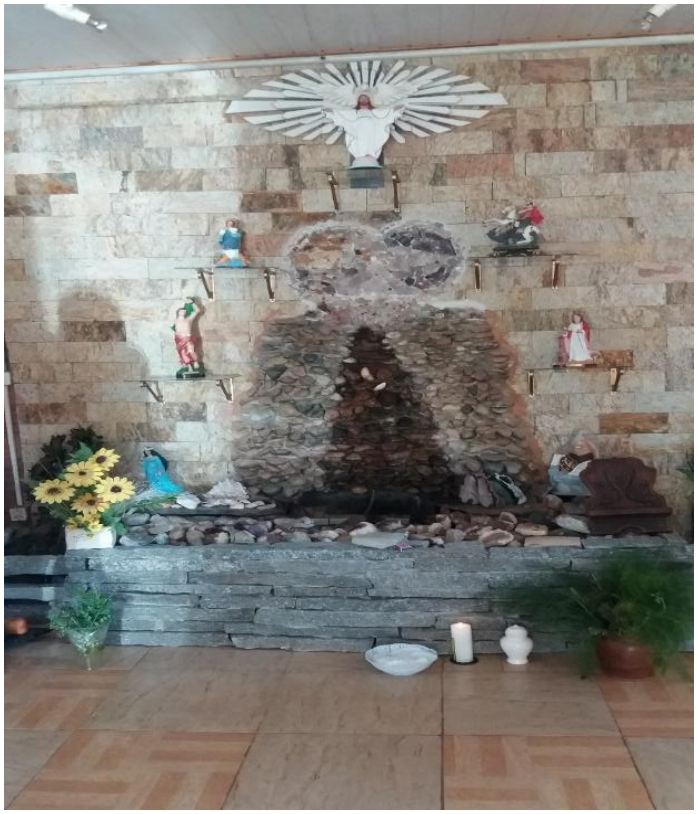
Ainda, sobre os Exus Nogueira (2000) aponta que não há dissociação entre Orixá Exu e entidade Exu, visto que compete a Exu executar as funções e determinações dos Orixás. Ainda que na Umbanda se cultue a entidade Exu e no candomblé o orixá Exu, ambas compartilham a visão de que Exu representa o princípio, o axé (força vital), sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria (DOS SANTOS, 1986).

Por ser o elemento propiciador e dinamizador de toda a existência, na ritualística, ele é o primeiro a ser reverenciado e servido. O poder de Exu se estende sobre tudo aquilo que existe, resolvendo situações conflitantes com sua astúcia e inteligência, promovendo o crescimento e o desenvolvimento com seu poder dinamizador. Abre os caminhos, traz prosperidade, transporta axé, por isso se torna o responsável por manter a harmonia que se busca dentro e fora do terreiro (BERKENBROCK, 2007). Por estas características que será discorrido nos capítulos seguintes sobre a importância no processo de aprendizagem dos médiuns o desenvolvimento da linha esquerda depois da linha direita da umbanda.

Na parede central fica o congá (Figura 16), altar sagrado com imagens católicas que indicam o sincretismo com os orixás e alguns de seus elementos. A Mãe Dulce conta que visualizou em sonho o modelo do congá de seu terreiro, lembra que tinha uma cachoeira e um grande coração no centro, esse coração foi construído com as pedras dos orixás patronos do terreiro, Oxum e Ogum, em quartzo e rosa magnetita, respectivamente. A comunicação com entidades espirituais através sonhos indica o vínculo com os mentores espirituais, logo com a ancestralidade, essa comunicação se

intensifica na medida que se dá o investimento do médium no desenvolvimento da mediunidade e, consequentemente, com a experiência de contato com o sagrado, como no exemplo do sonho da anciã.

Figura 16. Congá do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum



Fonte: A autora, 2017.

Ao redor da fonte em representação a cachoeira no congá as imagens evidenciam a organização da casa: Oxalá (Jesus Cristo) acima dos demais, abaixo Ogum (São Jorge) e Oxum (Nossa Senhora da Conceição) - orixás regentes da cabeça da mãe de santo e donos do terreiro-, mais abaixo Iansã (Santa Bárbara) e Oxóssi (São Sebastião), e na base Iemanjá (Nossa Senhora da Penha) e Xangô (São Jerônimo). O congá além de ser um ponto de força sagrado do terreiro, conta também a história dos dirigentes. Por isso, não há um modelo único, cada terreiro constrói de acordo com o comando da mãe ou pai de santo. Para Brito (2017) a constituição do congá com maior ou menor presença de imagens de santos reflete o variado grau de sincretismo com o catolicismo adotado pelos dirigentes dos terreiros. Em outros terreiros o congá conta com a imagem de entidades como os pretos-velhos e caboclos, assim como velas em interface com luzes

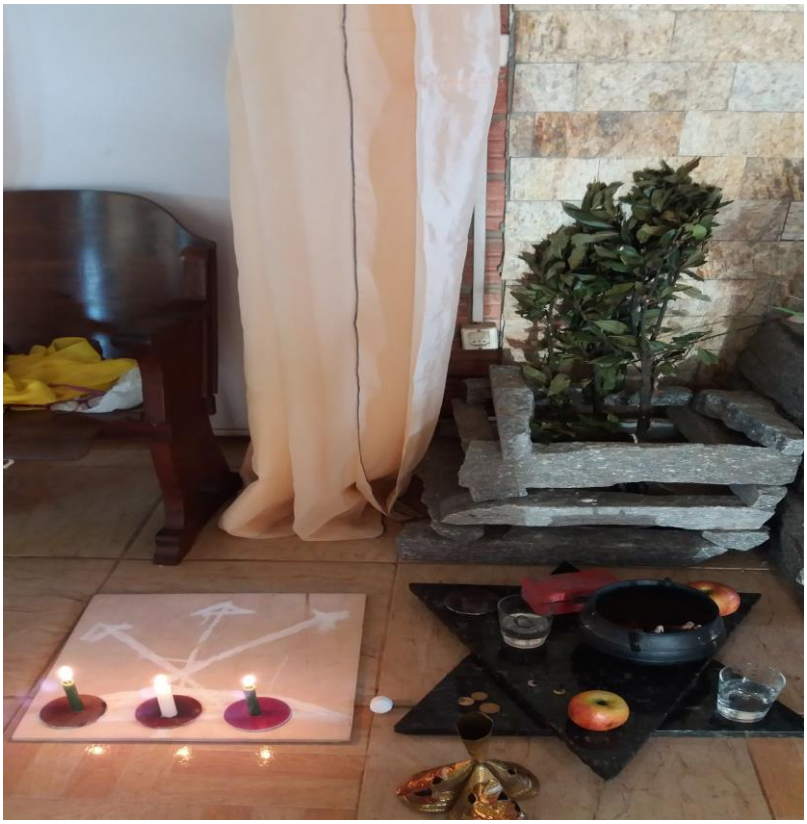
artificiais, entre outros recursos que simbolizam a ritualística da Umbanda pretendida pela mãe ou pai de santo, assim como se vê na imagem (Figura 17):

Figura 17. Congá do Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola

Fonte: Lucas Gonçalves Brito, 2016.

Existe um processo de constante renovação de axé que emana do congá, como núcleo centralizador de todo o trabalho na Umbanda (Diário de Campo, 30/01/2017). No congá se concentra a força de todos os guias trabalhadores do terreiro, por conta disso a entidade chefe do terreiro firma seu ponto riscado de trabalho, que se configuram, segundo Matta e Silva (1979) como ordens escritas (grafia celeste), de um a vários setores com a identidade de quem está ordenado para isso. É pelo ponto riscado que as entidades se identificam por completo nos médiuns de incorporação (Figura 18) e deposita seu axé (força vital) para que o trabalho específico transcorra em harmonia das energias de todos os atores envolvidos (Diário de Campo, 30/01/2017).

Figura 18. Ponto riscado de uma entidade-chefe do terreiro.



Fonte: A autora (2017)

Pelo poder de transformação energética do congá, quando algum filho de santo não está bem, antes ou durante o trabalho por diferentes motivos- saúde, familiar, conjugal, financeiro, entre outros -, é colocado sentado em um banco à frente do congá com a finalidade de renovação de suas energias. Na sequência a entidade chefe do terreiro lhe dará um passe mediúnico, movimento de mãos na limpeza e doação de energias (ARMOND,1999; BRITO,2016 e TOLEDO,1973), com pretensão do equilíbrio energético do médium.

Sobre o congá há também, flores, velas, uma cesta de *adjá*, termo em ioruba, refere-se a um pequeno sino de latão, aço ou cobre, com até três campânulas, que é

sacudido com uma das mãos. Nos rituais da Umbanda esse instrumento é usado para chamar as entidades, mas só deve ser utilizado e consagrado em momentos apropriados por pessoas que tenham o cargo para tal, como a Mãe Dulce, Pai Ogã, pais pequenos e capitães, devendo ser guardado no congá. Esse toque do *adjá* funciona como uma campainha desbloqueadora de campos mentais, ao ser tocado movimentam energias, é propagador de energias, e pode ser usado para abençoar os filhos, fazer a limpeza das energias do congá.

Além dos adjás, permanece no congá um vidro branco, contendo pó de pemba, espécie de giz consagrado que serve para desenhar os pontos riscados. A pemba também é transformada em pó, preparada pela Mãe Dulce todo ano para o terreiro, ela é utilizada para muitos fins em rituais de limpeza espiritual, proteção de pessoas e objetos. A pemba representa uma intersecção entre os mundos, por isso é usada na demarcação do centro sagrado. Devido ao seu poder, só se manuseia a pemba com autorização da Mãe Dulce.

Essas forças que se direcionam ao centro pressupõem uma circularidade ao seu redor, sendo energética ou material que constrói a ritualística necessária para cada atividade simbólica das religiões afro-brasileiras. Isso se vê também nos pontos de forças do terreiro. Estes se configuram como defesas, por isso são chamados de firmezas, procedimentos feitos em alguns pontos para segurança contra a entrada de más influências espirituais no terreiro (BERGO, 2011). Mas, os únicos que sabem do conteúdo e ritualística presentes nesses pontos são: a Mãe Dilma, a Mãe Dulce e o Pai Ogã, visto que nesse segredo se encontra a proteção do terreiro, segundo o último.

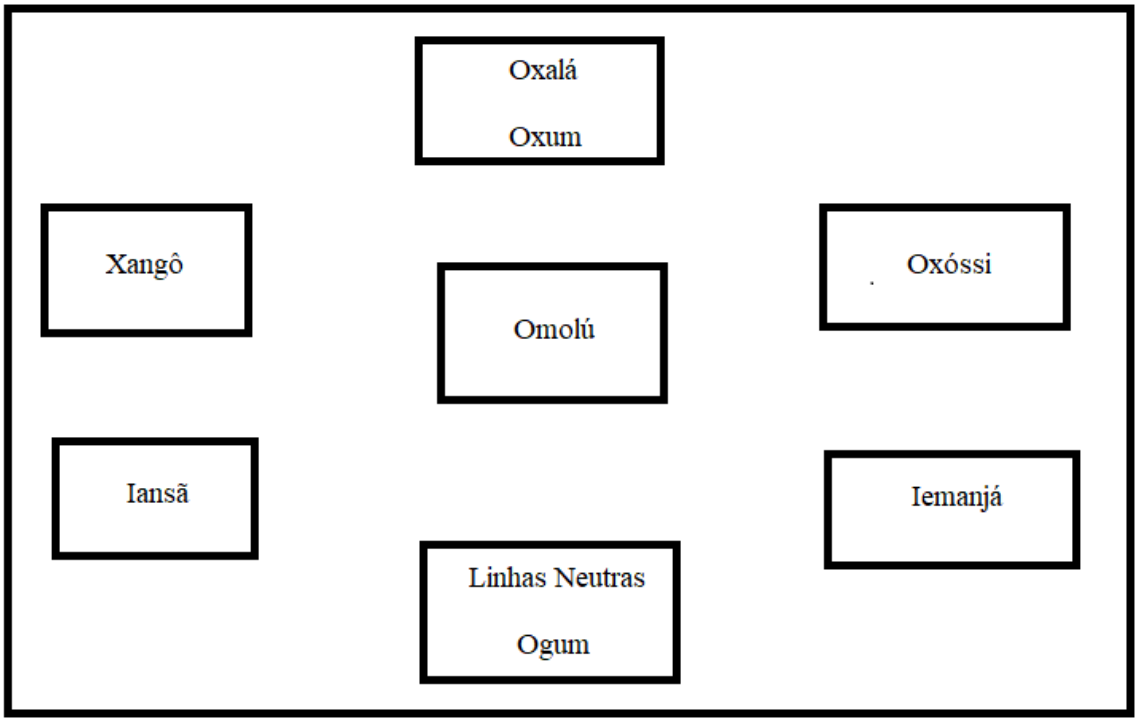
Para o Pai Ogã as firmezas representam as maiores referências do falecido Pai Luís, que as realizou seguindo os fundamentos do candomblé, como foram mostrado no esquema (Figura 21). A memória do Pai Luís é tida pelos filhos de santo como guardião da ancestralidade, visto que ele "tinha uma sabedoria sem limites, contava os mitos e esclarecia qualquer dúvida com uma bondade incrível, para ele não existia pergunta boba, falava sem cansar, a partir da sua grande experiência" (Pai pequeno F.).

Para as firmezas (Figura 21) o Pai Luís deixou nos cantos do terreiro os assentamentos dos orixás (Oxóssi, Xangò, Iansã e Iemanjá, no congá para Oxalá e Oxum. O portão para Ogum e as linhas neutras, simbolizam os espíritos auxiliares dos guias como, os marinheiros na linha das águas, os baianos, os boiadeiros, a linha dos Ciganos, e o centro para Omolu. Este orixá é considerado responsável pela passagem dos espíritos do plano material para o espiritual, representando a morte daquilo que desestabiliza o sentido da vida e da geração, é sincretizado com o santo católico São

Bento, trago essa informação, pois o orixá não consta nas tabelas, assim como os demais citados.

Abaixo o esquema de firmezas do terreiro:

Figura 19. Esquema dos pontos do salão do terreiro



Fonte: A autora, 2017.

Pata realização dos assentamentos são utilizados diferentes elementos, ligados a natureza, como cristais, pedras, ervas, sementes, também "o dinheiro usado pelos africanos", segundo o Pai Ogã, que carregam uma energia sustentadora, no caso os búzios. Segundo Luz (2009) nos antigos reinos iorubá, a moeda eram os búzios, os quais tinham um valor inestimável, pois representam a ancestralidade.

Os elementos dos assentamentos em conjunto com a ritualística realizada em todos os pontos vão se tornando vínculos da ancestralidade e os médiuns. Como acontece no ritual de cruzamento do terreiro com o pó de pemba em cada um destes pontos. O médium responsável pelo ritual bate a cabeça no congá antes de pegar o pó. Para a execução ele assopra o pó em cada ponto de firmeza dos orixás em pedido pela proteção de todos os médiuns e o axé dos orixás ao toque dos atabaques e ponto cantado:

Vamos cruzar nosso terreiro
Vamos cruzar nosso congá
Vamos bater nossa cabeça na fé de Pai Oxalá

A Mãe pequena N. nesta ritualística explica que para Oxalá pede-se luz e equilíbrio; para Oxum mentaliza amor e prosperidade; para Ogum força nas batalhas diárias e caminhos abertos; para Iansã que traga ventos bons; para Oxóssi sabedoria; para Iemanjá o amor de mãe; para Xangô a justiça divina; para Omolu saúde e outras coisas que vier a mente e ao coração (Entrevista com a Mãe pequena N.). Por isso, que a Mãe Dulce escolhe os médiuns graduados em equilíbrio emocional e espiritual para executar o ritual.

Dentro do terreiro, a curimba, o conjunto de atabaques é considerada outro ponto de força, por isso se saúda com o ritual bate cabeça, assim como no congá.

> No candomblé é comum usar três atabaques: lê, rumpi e run. São de três tamanhos diferentes e os toques em quase toda a sua maioria são diferentes para cada orixá. Os ogãs de couro utilizam varetas feitas de galhos de goiabeira chamados de aguidaci. Na Umbanda também são usados atabaques, nem sempre na mesma configuração, e toca-se com as mãos diretamente. Nas duas religiões o couro tem a mesma função religiosa: proteção, firmeza da Casa e agente de comunicação com orixás por meio do toque e canto, ou seja, o couro "acorda" o orixá. (TRINDADE, 2009 p.169).

Os Ogãs, tocadores de atabaques, chamam as entidades ao solo e pedem para subir pelo toque do atabaque e pontos cantados ao comando do Pai Ogã, este afirma que "os três atabaques são sagrados, imantados para cada orixá, Oxóssi, Xangô e Ogum, cada um rege um atabaque" (Entrevista com o Pai Ogã, dez/2017). Dessa forma, é papel do Ogã tocar o ponto cantado específico a cada momento do trabalho para sustentar ao axé, a ancestralidade dentro terreiro:

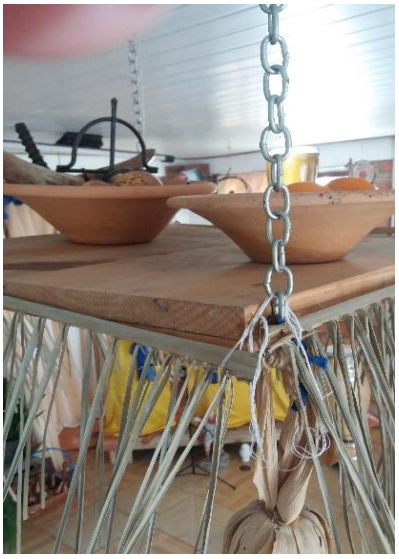
Figura 20. Curimba- atabaques lê, rumpi e run

Fonte: A autora, 2017.

Centralizado no teto do espaço de trabalho, está o Ariaxé de Oxóssi, de onde emana o axé do terreiro, para tanto são enterrados alguns fundamentos (folhas, pedras, objetos e símbolos mágicos), no caso do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum se configura como um assentamento de Oxóssi. Semanalmente, médiuns, preferencialmente, filhos de Oxóssi trocam os elementos do assentamento- cerveja e frutas no alguidar[15] para renovar a energia vital (axé) do terreiro. O Pai pequeno L. é filho de Oxóssi e ensina a ritualística para os outros filhos deste orixá. Visto que, segundo o pai pequeno, "aproxima o médium do orixá, equilibra as energias, bem como faz com que o médium aprenda a cuidar desta energia que o acompanhará sempre! " (Diário de Campo, 12/08/2017).

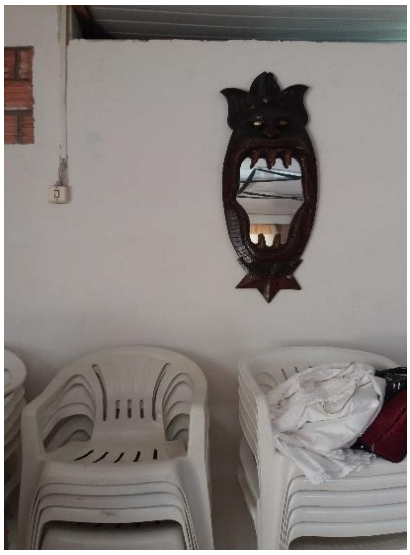
No terreiro as carrancas também funcionam para a proteção energética, sua simbologia na Umbanda está ligada a Exu, que guarda o terreiro das energias negativas mais pesadas, segundo a Mãe Dulce.

Figura 21. Ariaxé



Fonte: A autora, 2017.

Figura 22. Carranca



Fonte: A autora, 2017.

No espaço do trabalho tem uma cortina que dá acesso a cozinha, parte primordial para a produção de axé no terreiro. Nesse espaço é realizado as oferendas, comidas de santo, que conectam as pessoas com a ancestralidade, axé dos orixás. Por isso, a cozinha

[15] Cumbuca normalmente feita de barro, usada para acender velas e para a preparação de ervas, óleos e oferendas. Os guias, quando incorporados, também o utilizam para fazer preparados com os quais benzem pessoas em consulta (BERGO, 2011). Além disso, remete a origem da Mãe Terra.

se transforma no coração do terreiro, sendo assim, um local afastado da assistência em que os médiuns podem trocar experiências. Neste espaço também se evidencia o princípio da senioridade, o tempo de iniciado de uma pessoa é prerrogativa para que ela assuma maior protagonismo no preparo e ritual dos orixás. Enquanto, os mais novos e não iniciados assumem funções mais auxiliares, como as atividades de limpeza, lavar louças e os banheiros, por exemplo.

Os médiuns acessam o barracão nos dias de gira pela porta dos fundos da cozinha, pedem licença com dedos da mão direita no solo, depois tocando a fronte (saudação à Eledá, o orixá de cabeça), o lado direito da cabeça (saudação à Otum, o segundo orixá) e a nuca (saudação aos ancestrais e guias espirituais). Logo, se dirigem ao vestiário ao lado da cozinha para vestirem a roupa de santo, imprescindíveis a qualquer atividade no terreiro. Nos dias de gira as roupas acompanham a especificado do trabalho, a roupa branca é uniforme de todas as giras, exceto, na cigana com roupas coloridas e na esquerda com roupas escuras permitidas aos médiuns mais experientes graduados, obedecendo a senioridade na aprendizagem da umbanda.

Ao lado do vestiário, fica o roncó ou camarinha, quarto de recolhimento com o orixá funciona como uma porta que se abre revelando segredos (BERGO, 2011). Os assentamentos dos orixás são guardados neste local, após a finalização das obrigações do médium, discutidas adiante. Somente é permitido entrar neste recinto com roupas brancas e cabeça coberta, em função da proteção do ori (cabeça) dos médiuns. Da mesma forma que, na cangira exige um grau de desenvolvimento mediúnico para entrar e sentir o axé, no roncó só os filhos de santo com obrigação, que equivale a aprendizado maior frente ao contato com a ancestralidade podem adentrar.

Os processos de aprendizagens na Umbanda acontecem no grupo, nas giras de desenvolvimento e trabalho, nos rituais consagrados, nas festas, nas obrigações e etc., a dedicação e o comprometimento individual reflete no coletivo. O envolvimento dos médiuns é observado cotidianamente pela mãe de santo e suas entidades, pelo pai ogã e pela comunidade, pois se reflete no seu desenvolvimento, conexão com as entidades e orixás, logo com a sua ancestralidade.

Na comunidade de terreiro circula comentários como: “nossa o desenvolvimento do médium tal está indo rápido né?! Ou mesmo, “aquele médium está sofrendo para entrar na energia”, estes discursos chegam até as autoridades do terreiro e são importantes para legitimar ou deslegitimar algumas decisões da mãe de santo.

Dentre as decisões tomadas pela autoridade do terreiro ou suas entidades estão os cargos hierárquicos. As funções atribuídas aos graduados, médiuns com cargos, acresce de acordo com a posição que se ocupa, ou seja, quanto maior o cargo, maior a responsabilidade exigida pela mãe de santo e observada pelo grupo. Em síntese os cargos no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum são:

Tabela 01. Cargos hierárquicos do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum

Cargo	**Exigências**	**Funções**
Capitã ou capitão	Obrigação de Oxalá, obrigação do Orixá de frente, responsabilidade com o terreiro, desenvolvimento mediúnico avançado, ao menos uma entidade firme da linha direita da umbanda.	Auxiliar técnico da mãe de santo, segue suas orientações à risca. De modo que a organização do terreiro corrobore para a fluidez harmônica dos trabalhos e relações do terreiro.
Mãe pequena ou pai pequeno	Obrigações de Oxalá, obrigação do Orixá de frente, obrigação do Orixá Adjuntó, obrigação dos Orixás padrinhos e obrigação de esquerda. Dedicação assídua ao terreiro, com entidades dando consultas ao público.	Responsabilidade espiritual com os filhos de santo. É uma pessoa de confiança da mãe de santo que pode vir a substituí-la e dar continuidade ao seu trabalho em qualquer momento de ausência da mãe de santo. Por isso deve saber todos os fundamentos do terreiro e regras para que assim permaneça, na presença ou não da autoridade maior do terreiro.
Mãe de santo ou pai de santo	Além das obrigações necessárias para mãe ou pai pequeno, faz a obrigação para a mãe ou pai de santo. Missão espiritual para mãe ou pai de santo, vasta experiência com desenvolvimento mediúnico, crescimento	Médiuns através dos quais as entidades se manifestam, ajudando, passando os ensinamentos e equilibrando para terem condições de orientar seus filhos de santo dentro do propósito da espiritualidade, do amor,

	espiritual, cuidado com os demais, dedicação da vida ao terreiro.	bem coletivo, crescimento espiritual, conexão com a ancestralidade por meio dos guias e orixás.

Fonte: Mãe Dulce, 2017.

A apropriação e identificação com o espaço vivo do terreiro está relacionado com a hierarquia, os mais experientes inserem os mais novos na dinâmica de aprendizagem. Ao modo que as aprendizagens dos médiuns mais novos vão sendo autorizadas pelo crivo da senioridade. Segundo Alvarenga (2017), o tempo que confere legitimidade à senioridade espiritual da pessoa iniciada é o tempo pago, ou seja, o tempo das obrigações, rituais efetivamente cumpridos que lhe dão experiência.

Além disso, outra aprendizagem ligada à senioridade é a prática do pedido à bênção na religião, realizada tanto nos rituais, quanto no dia-a-dia dentro e fora do terreiro. É visto como um sinal de irmandade (coletividade) e uma forma de respeito à senioridade hierárquica. Todos os médiuns pedem a benção da mãe de santo, se abaixando sob um joelho e beijando a mão da anciã três vezes. Pois, o beijo na parte de cima da mão representa a benção da mãe de santo, o beijo na palma da mão simboliza a benção da Orixá Oxum (orixá regente da mãe de santo) e por último, novamente, em cima da mão se reverência o próprio orixá regente (do filho de santo). Para o Pai Ogã e os pais pequenos é pedido a benção com um beijo em cima da mão da anciã ou ancião e estes retornam o beijo na parte de cima da mão do filho de santo, ambos em respeito a ancestralidade aos orixás regentes de cada qual. A resposta de todos os anciãos é de que o seu orixá abençoe, por exemplo a Mãe Dulce, responde: “que Oxum abençoe”.

A senioridade da mãe de santo e graduados no terreiro é legitimada pelo grupo. Na perspectiva de Certeau a legitimidade é a expressão daquilo que é aceito como crível, na medida em que se constrói uma constelação de referências, fontes, uma história, uma iconografia, em suma, por uma articulação de “autoridades”. Ou seja, “a toda vontade construtiva são necessários sinais de reconhecimento e acordos feitos acerca das condições de possibilidade, para que seja aberto um espaço onde se desenvolva” (CERTEAU, 1994, p. 34). São as representações aceitas que, segundo ele, inauguram e ao mesmo tempo exprimem essa nova credibilidade.

Esse fato se evidenciou no relato da capitã P. em que dois médiuns novos no terreiro foram cumprimentá-la e pediram sua benção “eu morri de vergonha, porque eu não fiz as obrigações para um cargo que possa dar benção, questionei eles, e eles falaram que receberam a orientação de pedir benção aos graduados” (Entrevista com a capitã P.

maio/2017). A capitã P, na época, não tinha recebido tal cargo, mas, diariamente mandava mensagens no grupo do WhatsApp sobre explicações de elementos, entidade, orixás, mistérios, ritualística e responsabilidade da umbanda. A médium se mostrava disponível para abrir diálogo, principalmente, com os médiuns menos experiente. Essa prática foi legitimada, pelos médiuns graduados e não-graduados em decorrência da funcionalidade pedagógica.

O grupo se cumprimenta entre os demais ao chegar e sair do terreiro, e em diversas ocasiões rituais, mas não é trocado benção com vista a senioridade face a experiência no santo, como é feito para os anciãos. Ainda assim, a ancestralidade é reverenciada e chamada quando no cumprimento troca-se beijos na parte de cima da mão em respeito aos orixás regentes e dizem um ao outro “axé mano! ” Por esta razão, a médium M. não se sentiu pertencente ao notar que alguns manos não realizaram esse ritual com ela.

A experiência na vida de santo é guiada pelo desenvolvimento da mediunidade, para Bergo (2011) na cosmovisão umbandista é possível combinar a crença do caráter inato da mediunidade com a necessidade de dedicação e esforço por parte dos adeptos exercida na função da cambonagem. Este processo se transforma numa peculiar interdependência destes fatores na aprendizagem, como mostrado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO IV

4- PROCESSOS DE APRENDIZAGEM: MEDIUNIDADE EXERCIDA POR INTERMÉDIO DA CAMBONAGEM

Neste capítulo será abordado a primeira função do médium no terreiro, a cambonagem e os processos de aprendizagens que dialogam com o desenvolvimento da mediunidade. A mediunidade será interpretada dentro de uma cosmologia que se remete a ancestralidade, aos orixás e entidades.

4.1- Cambono e suas relações de aprendizagem

Os médiuns em processo de desenvolvimento ocupam a função primeira de cambonos das entidades no terreiro. Eles têm a responsabilidade de auxiliar as entidades nos trabalhos realizados, facilitar a comunicação entre a entidade e o assistido e cuidar para que o trabalho se efetive conforme as regras do terreiro (Diário de campo, 26/09/2016). A distribuição dos cambonos entre as entidades é realizada pela mãe de santo e, na ausência desta, os capitães monitoram e redistribuem de acordo com as regras colocadas pela autoridade.

As entidades que trabalham com a mãe de santo têm mais de um cambono para auxiliá-las, a Mãe Dulce aponta que precisa de " uma cambona preparada para buscar as coisas, outra para anotar as orientações e outra para estar fixa para qualquer eventualidade" (Diário de campo, 28/01/2018). Uma das suas cambonas deve estar fixa com ela, pois a relação de confiança garante sua participação na tomada de algumas decisões resolutivas junto a mãe de santo em relação a médiuns e ao terreiro. A médium M. B. se fez cambona da mãe de santo desde o início dos trabalhos no terreiro, a proximidade entre a filha de santo e a autoridade foi construída no decorrer das aprendizagens com as entidades. A cambona lembra que as dúvidas da mãe de santo eram esclarecidas pelas entidades no final dos trabalhos mediante a orientação passada para a cambona. (Diário de campo, 17/10/2016).

A médium M.B. destaca que a maioria das dúvidas da Mãe Dulce estavam relacionadas ao funcionamento do terreiro. Por exemplo: fazer uma gira específica de caboclos para tal finalidade ou outro tipo de trabalho. Além disso as mudanças feitas no calendário do terreiro, e as decisões da mãe de santo. Devem, passar pela autorização das entidades chefes, pois "há uma organização da equipe espiritual para todo trabalho realizado" (Conversa informal com a médium M.B, 17/10/2016).

Depois que a gira acaba, a mãe de santo procura as cambonas para saber como se deu o trabalho, ou seja, a atenção da cambona deve estar focada em todos os movimentos dos médiuns, das entidades e dos assistidos. É responsabilidade da cambona colocar a mãe de santo a par de qualquer informação e/ou problema ocorrido durante o atendimento da sua entidade ou de qualquer outra dentro do terreiro. Portanto, uma das habilidades aprendidas na cambonagem é a observação atenta, pois a cambona é incumbida de avisar de imediato o pai ogã em situações que lhe cause muito estranhamento durante a gira.

Uma destas situações foi relatada no primeiro capítulo, referente ao uso de bebida alcoólica por uma médium durante o trabalho de esquerda e a refutação do comportamento pelo grupo. Outro episódio, frequentemente, reportado às autoridades do terreiro são as conversas paralelas na corrente que "atrapalha o bom desenvolvimento da gira, há visivelmente uma quebra energética quando tem muito tititi seja aqui na corrente ou na cozinha. Isso dá passagem para entrar o que não presta! O médium deve se concentrar na espiritualidade durante a gira" (Diário de campo, 17/10/2016).

Esta função de fiscalização dos cambonos no terreiro causa certo desconforto no grupo, tendo em vista a hierarquia. Porque, os médiuns em desenvolvimento procuram aqueles que tem graduação para qualquer orientação, logo a figura do cambono não está ligada a senioridade legitimada pelo grupo. Reiterando que, geralmente, esta função é atribuída aos médiuns novos na busca por experiência na umbanda. Diante disso, no mês de março e abril a mãe de santo concedeu o cargo de capitães para a médium M.B e o médium L.H, ambos anteriores cambonos da mãe de santo por cerca de 5 e 2 anos, respectivamente. Neste lugar hierárquico (cargo) eles tem maior legitimidade para fazer orientações para os médiuns em desenvolvimento.

Zangari (2003) na sua pesquisa sobre a perspectiva psicossocial da mediunidade de incorporação evidencia que os médiuns avaliam o período em que foram cambonos como um dos mais ricos em termos de aprendizado da doutrina.

> Os ensinamentos vêm também do contato indireto das médiuns com suas entidades, mediado pelos cambonos. Antes e depois do atendimento à assistência, cambonas e entidades trocam informações. Este é o momento em que os espíritos narram suas histórias de vida, dando detalhes de suas existências passadas, e enviam "recados" para seus "cavalos". Tratam-se de orientações as mais variadas, tanto relacionadas aos problemas práticos da vida cotidiana quanto da sua vida espiritual. Sustenta-se que a mediunidade será tanto melhor quanto mais evoluído for o médium. Assim, todas essas formas de tornar o médium conhecedor dos ensinamentos da doutrina, dos fundamentos da Umbanda terão resultados práticos para a incorporação. (ZAGARI, 2003, p. 77-78).

Ainda que, no imaginário de alguns filhos de santo, o cambono seja dispensável para o trabalho, o pai Ogã lembra uma contribuição da preta-velha Vó Joaquina (entidade chefe). Diante dessa questão, ela afirma que os cambonos não trabalham incorporados com as suas entidades, mas estão irradiados por esta proteção durante todo o trabalho. Todavia, no decorrer do tempo com a experiência, o cambono aprende a sentir/perceber mais a presença daquela entidade ao seu lado e com esta energia ajuda no trabalho realizado pela entidade que está cambonando. A capitã M.B relata que em um trabalho de ciganos, estava concentrada no atendimento da Carmencita (cigana chefe do terreiro), quando a última a deixa sozinha na frente do assistido e orienta que a cambona, na época, continuasse o atendimento seguindo sua intuição. Então, a Capitã M.B. lembra emocionada que a conexão entre elas não permitiu nenhuma dúvida ao que vinha a mente para falar.

O médium L.H aponta que a "confiança no cuidado das entidades da mãe de santo e na espiritualidade faz com que a conexão com aqueles que te acompanham aumente" (Diário de campo, 29/08/2017). Pois. a necessidade pela concentração durante os trabalhos do terreiro, demanda do médium a sua aprendizagem, construída a partir do vínculo com a ancestralidade - entidades e orixás –. As experiências indicam maior ou menor dimensão desta prática. Além disso, a matricentralidade na figura da mãe de santo e suas entidades ancoram as relações de confiança entre o médium e a espiritualidade. Portanto, saber o conteúdo da fala, momento e maneira adequada de se colocar no papel de facilitador da comunicação depende deste vínculo, bem como da prática e observação de outros cambonos mais experientes nesta constelação de aprendizagem.

Ainda sobre as características matricentrais na mãe de santo, o pai pequeno L. destaca que:

> O homem tem também o lado da proteção, ele sabe como proteger, mas ele não tem tanto essa dobradura para saber lidar com uma situação, é mais de frente. A mulher já sabe contornar, é o que eu vejo com a Mãe Dulce e o Pai Luís (pai ogã), a mãe abraça todos, cuida de todos. O pai, já quer doutrinar todos, trazer todos para a realidade, mostrar o que está certo, ele é muito diretivo nisso, ele já quer mostrar "ó filho ande por esse caminho, porque senão você vai passar por isso, isso e isso. Se você for descer a escada sem pôr o pé antes lá embaixo, e for com o pé antes, você vai cair, se esborrachar. A mãe não, ela tem aquele jeitinho, "filho, leva o pé, vou te mostrar, você coloca o pé assim..." (Entrevista com o pai pequeno L.

O entrevistado aponta que, os pais de santo também precisam de algumas características mais voltadas ao feminino no que tange ao acolhimento. Mas, as características por ele apresentadas são de uma ordem biológica em direção ao discurso feminista ocidental (AMADIUME, OYEWUMI, 1997). No livro "A invenção de mulheres" (1997) de Oyewumi, a autora confronta a narrativa totalizante de gênero do discurso feminista ocidental a partir da sociedade Yorubá. Oyewumi (1997) afirma que a lógica cultural do Ocidente sobre as categorias sociais é baseada na ideologia do determinismo biológico (1997), uma tendência a impor papéis sociais e categorias no feminino anatômicamente, o que ela chamou de Anafêmeas como distintas de Anahomens. Esta lógica anatômica, ela afirma ter sido imposta à leitura das sociedades africanas e sobre os dados etnográficos, mesmo quando a interação da biologia e dessas sociedades conta uma outra história.

Com base nos escritos de Diop (1982) e, criticando a perspectiva ocidental imperialista, racista, Amadiume (1997) contribui com a compreensão dos sistemas sociais, culturais e políticos africanos e o papel das mulheres nestes sistemas, como também, outras dimensões de relações de género tradicionais. Em suma, os fatos mais importantes que ressaltam da análise dos sistemas mais antigos e que explicam o poder tradicional das mulheres africanas, estão centralizados em três fatores de organização de mulheres africanas para controlar e manter: a economia de subsistência e do mercado; o autogoverno; e a sua própria religião e cultura.

Amadiume (1997) apresenta que o matriarcado está localizado nas estruturas profundas do sistema Mkpuke da comunidade nigeriana. Isto é. Mpuke é gerado pelas mulheres do grupo e tem seu poder expresso na unidade familiar: a mulher é a provedora da família, tanto biologicamente quanto no seu sustento, ou seja, é a mulher quem decide e operacionaliza a produção de alimentos e sua distribuição. Estas funções e posições sociais são de fundamental importância dentro destas comunidades africanas e a mulher assume papel central, tendo toda comunidade como filhos,

Amadiume (1997) acrescenta que não foram os colonialistas que deram o golpe final à autonomia e poder tradicional das mulheres africanas, mas as elites que herdaram a máquina colonial de opressão e exploração, que serviu para voltar-se contra o seu próprio povo. Houve uma alteração na natureza das lutas populares tradicionais, assim que as novas elites assumiram o controle das forças militares introduzidas pelos imperialistas coloniais, especialmente a polícia e o exército.

Diante disso, a demanda pelo cuidado matricentral rompe com a lógica ocidental de papéis de gênero fechadas e, a partir da religiosidade e vínculo com a ancestralidade se constroem outras formas de cuidado coletivo. O acompanhamento das aprendizagens dos filhos de santo demanda acolhimentos que atendam o desenvolvimento mediúnico umbandista na sua pluralidade. Nessa medida, a mãe de santo e o pai ogã têm repensado algumas considerações do percurso de cada médium, discussão apresentada no subcapitulo sobre obrigação.

Nesse percurso, na maioria das vezes antecedente a obrigação, os cambonos constroem diferentes formas de operacionalizar seu trabalho, eles tornam-se referência das entidades, responsáveis pela organização dos seus elementos de trabalho. No decorrer dos encontros, a entidade explica para o cambono como utilizará tais elementos, caso seja pedido e, com tempo experenciado o cambono adquire o conhecimento sobre a ritualística e especificidades destas entidades, por isso precisa prestar muita atenção à atuação delas durante as giras (Diário de campo, 24/10/2017).

Na prescrição de um preto-velho a um assistido se evidenciou a importância do silêncio atento do cambono em respeito à ancestralidade da entidade. Na gira de pretos-velhos do dia 06/09/2016 a pesquisadora no lugar de cambona se aproximou o máximo possível do banco da entidade e do assistido para não perder qualquer detalhe. Durante as conversas o preto-velho se calava e a cambona inexperiente não sabia o que fazer, algumas vezes tinha vontade de pedir se estava tudo bem, mas sabia que poderia atrapalhar com a pergunta.

Na finalização dos atendimentos com a assistência, as entidades do terreiro compartilham a prática de cuidado referente ao descarrego (dar passe energético) aos cambonos que as auxiliaram. No início do desenvolvimento mediúnico destes cambonos os descarregos se dão por intermédio de elementos de trabalho das entidades (ervas, cachimbos, charutos, corda do boiadeiro, lenços da cigana, flores, incensos entre outros). Mas, com o tempo de experiência o cambono já tem condições de sentir a vibração da entidade que o acompanha e, aos poucos se entrega à incorporação. Nesta última as entidades auxiliam os cambonos a incorporarem e o descarrego fica por conta das entidades do próprio cambono (Diário de campo, 06/09/2016). Sendo assim, após o preto-velho realizar o descarrego com arruda e paieiro, falou a sua cambona: “suncê num precisa se preocupa fiá, ajuda o nego com o coco (cabeça) firme e nas veiz que o nego num sabe arguma coisa o nego pede pra suncê” (Diário de campo, 06/09/2016).

É importante ressaltar que em nenhum momento a cambona verbalizou sobre a sua ansiedade e preocupação para a entidade, mas, esta percebeu e com cuidado orientou que a cambona confiasse na sabedoria do antepassado e na espiritualidade. Ainda, mostrou que a aprendiz deveria focar atenção aos ensinamentos das palavras e também no silêncio colocado pela entidade, uma vez que, é de sua responsabilidade interpretar ao assistido as mensagens da entidade sem perder o sentido e intencionalidade da sabedoria ancestral do primeiro.

Algumas entidades usam exemplos de experiências dos seus médiuns, chamados de "meu menino" ou "minha menina" pelas entidades incorporadas nestes para fins de aprendizagens. No trabalho de caboclo do dia 21/11/2017 a entidade caboclo 7 flechas (incorporado no pai pequeno L.) afirmou para a cambona T., que as incertezas que aparecem no caminho dos médiuns em desenvolvimento servem para que o médium busque respostas na espiritualidade. Acrescenta que "meu menino começou de uma forma invertida sua caminhada, mas a espiritualidade encaminhou ele para a direção certa" (Diário de campo, 21/11/2017). Meses depois, quando a pesquisadora fez a entrevista com o pai pequeno pôde compreender a mensagem da entidade a partir do relato do seu menino:

> Comecei a trabalhar na Umbanda com uma senhora que fazia trabalho em casa, sem nada, sem firmeza e tal. A gente simplesmente abria uma gira, rezava, cantava e chamava os mentores pra trabalhar, só que através disso, como eu não tinha firmeza, não tinha um líder, não tinha uma pessoa com mais conhecimento, eu comecei a sofrer com obsessão também, Porque querendo ou não, a gente abriu a guarda, a gente abriu espaço tanto para coisa boa, quanto para coisa ruim, foi quando eu comecei a passar mal, comecei a fantasiar coisas na minha cabeça, coisas que eu achava que acontecia, mas não estava acontecendo. (Entrevista com o pai pequeno L. jan/2018).

A experiência no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum serviu de fronteira para que o pai-pequeno L. a partir das suas aprendizagens na construção do que é ser umbandista contrastasse com as outras práticas, anteriormente realizadas por ele. Em destaque, a falta de firmezas no terreiro, cujo símbolo são os assentamentos, que representam a defesa ancestral indispensável para o culto umbandista no terreiro pesquisado. Além disso, o pai-pequeno cita a importância da matricentralidade da mãe de santo na educação umbandista, ele reclamou a ausência de uma liderança anciã com sabedoria para ensinar-lhes na vivência do sagrado. Nesse aspecto, a senioridade ganha ênfase, pois a prática no santo além de contar com a experiência do médium que se disponibiliza ao exercício de mediação com a espiritualidade. Isso depende,

consideravelmente da orientação e cuidado da mãe de santo, responsável pela educação espiritual dos seus filhos.

A mãe de santo é a referência para o conhecimento da umbanda, também os demais anciãos da comunidade, graduados com experiência, assumem o papel de orientadores e cuidadores dos demais integrantes da família de santo. Porém, a senioridade, quando não respeitada por qualquer médium, experiente ou não, se torna um problema, assim como referido anteriormente sobre a formação dos ogãs pelo Pai Ogã. Quando cambono, o lugar destas aprendizagens é mais evidente, os médiuns cotidianamente são orientados para o exercício da generosidade tanto na partilha como no recebimento de ensinamentos que podem agregar na sua espiritualidade.

Na gira de ciganos do dia 09/05/2017 o cigano Pablo (incorporado no pai pequeno F.) tornou a falar a sua cambona que a sabedoria anda junto com a espiritualidade. A entidade enfatiza que no terreiro cada elo puxa o outro, o conselho do irmão de fé pode fazer com que o outro médium não se perca do caminho da missão espiritual. Ele acrescenta que, tem alguns filhos de santo, que com o passar do tempo acreditam saber de tudo, por isso não conseguem receber uma orientação nem da chefe (mãe de santo), imagina dos irmãos.

Estes comportamentos, segundo o cigano atrapalham sua missão e pode fazer com que não se vinculem a nenhum terreiro, ficam circulando entre tantos, mas não se tornam pertencente a nenhum. Em termos de não pertencimento, a característica descrita pelo cigano está na fronteira, os elementos identitários do médium contrastam com os sinais diacríticos dos grupos de terreiro (CUNHA, 2009)

O cigano Pablo afirma que é importante que o médium tenha uma casa para seguir as regras e vincular-se a energia das entidades que a compõem. Tendo em vista que o médium tem o compromisso com a sua evolução e de suas entidades, para tanto ter disciplina, respeito e generosidade auxiliam na sua experiência, segundo a entidade. (Diário de campo, 13/06/2017).

Na perspectiva do sagrado no terreiro, as aprendizagens em torno deste se tornam legitimadas pela coletividade, representada não só pelos médiuns, como pelas suas entidades. Do mesmo modo que a participação na coletividade contribui para o crescimento do médium, uma vez que suas condutas podem, em algum momento, se destoar das práticas que caracterizam o umbandista. Sendo assim, ocorre uma demarcação da fronteira não só pela autoridade, mas pelos irmãos de santo, nem sempre aceitas como destacado pela entidade.

Além disso, nas constelações de aprendizagens dentro do terreiro a partilha de saberes coletivos requer a experiência desde o médium recém-chegado ao cargo mais alto, dessa forma para ensinar é preciso ter tido experiências de aprendizado. A Vó Joaquina em sua humildade afirma que, antes de tudo no terreiro, é preciso saber servir as entidades, a mãe de santo, aos irmãos de dentro da corrente e aqueles encarnados e desencarnados que procuram o terreiro. Ela acrescenta que o servir é sinônimo de cuidar, o cuidado com outro (Diário de campo, 06/06/2017). Esta relação está referenciada a matricentralidade, que preza pelo acolhimento e cuidado prestado ao outro, e pelos princípios de uma vida em comunidade, estabelecendo uma filiação espiritual dentro dos lócus de aprendizagem coletiva.

A aprendizagem de cuidado subjaz de outra aprendizagem referente ao acolhimento sem julgamento na constelação dentro do terreiro. O preto-velho Pai João (incorporado no pai pequeno F.) chama a pesquisadora depois que acabam seus atendimentos para dar a bênção e dizer que "aqui fia tudo mundo é iguá, suncês tem que se tratá como suncês querem ser tratado, purque num é suncês que vão dizê se tá certo ou não as coisa que os fio faiz, quem sabe se o fio é merecedor das graça é a espiritualidade divina fia" (Diário de campo, 30/05/2017). Dessa forma, o cambono entende que não está ali para julgar ou criticar os casos que tem a oportunidade de observar, mas para colaborar para que sejam solucionados da melhor forma, de acordo com a sabedoria aprendida no terreiro.

Além disso, os relatos das consultas são aprendizados aos cambonos e, não assuntos que podem ser levados para fora do terreiro em tom de fofoca e exposição dos atendidos, lembra a mãe de santo (Diário de campo, 29/10/2017). Os comentários só devem acontecer esporadicamente, de forma impessoal, como meio de se esclarecer dúvidas e transmitir novos conhecimentos dentro da comunidade de terreiro. O Pai Ogã acrescenta que um terreiro deve prestar socorro a todos, independentemente do que for, se não perde sua finalidade de servir a espiritualidade (Diário de campo, 29/10/2017).

O pertencimento a comunidade de terreiro, pressupõe que os filhos de santo cuidem também da sua espiritualidade neste espaço. A mãe de santo orienta, principalmente, aos cambonos que ao visitarem outros terreiros peçam sua permissão, visto que a autoridade se encarrega por ritualísticas de defesa. Por exemplo: firmar o anjo da guarda do seu filho de santo, a fim de protegê-lo contra energias de baixa vibração. Essa prática de cuidado, não acontece em alguns dos outros terreiros da região, como apareceu no trabalho de esquerda do dia 25/10/2016. O Exu Tranca-ruas

(incorporado no pai pequeno F.) atendeu uma médium de terreiro, que relatava sentir-se pouco acolhida na sua comunidade, por isso buscava outras, feito o terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum para "me descarregar e me sentir mais cuidada, que o chefe não me ouça" (Diário de campo, 25/10/2016).

Além disto, a relação de confiança e cuidado matricentral entre a comunidade de terreiro e entidades e orixás produz vínculos com a ancestralidade do terreiro ao qual o médium pertence, inicialmente pelo exercício da cambonagem. Visto que, as entidades acompanham assiduamente seus cambonos no seu desenvolvimento espiritual, que conta com as aprendizagens dentro e fora do terreiro. Ou seja, a cada encontro as experiências ganham significados através dos saberes ancestrais, algumas vezes o cambono pede conselhos diretamente a entidade, outras tantas no próprio atendimento. Também há identificações do médium com a vivência do assistido e a entidade se ocupa da orientação coletiva.

Tendo em vista a importância desta troca de saberes, a mãe de santo considera a rotatividade entre os cambonos no intervalo de 3 meses essencial para ampliar as condições de aprendizado. Pois, cada entidade tem muitos ensinamentos para passar, segundo ela (Diário de campo, 26/11/2017). A experiência com entidades diferentes dá acesso aos cambonos a vivências e práticas diversas. Através do respaldo da senioridade o cambono constrói uma relação de respeito com os antepassados e suas singularidades, ao invés de criar certa dependência com alguma específica.

A mãe de santo alerta os cambonos que as entidades espirituais querem ensinar os cambonos a andarem com as próprias pernas e se conectarem com seus próprios protetores. Neste contexto, a dependência é prejudicial para a evolução espiritual tanto do médium, quanto da entidade cambonada (Diário de campo, 26/11/2017). Esta situação pode estar atravessada pela afinidade entre o cambono e o médium que incorpora a entidade, o Pai pequeno L. lembra que não deve ter a confusão entre a entidade com a pessoa, isto é, o médium é cambono da entidade espiritual e não do seu irmão de santo (Diário de campo, 26/11/2016).

Como ressaltado acima, a vivência como cambono ensina o médium a buscar o entendimento das mensagens transmitidas pelas entidades. Nesta prática, a dificuldade não se restringe as palavras utilizadas pelos antepassados, mas a toda complexidade da orientação endereçada ao caso específico. A mãe de santo afirma que as entidades se valem do conhecimento dos médiuns para poderem se comunicar. No entanto, quando

o médium pouco sabe, pouco estuda, as entidades pouco podem fazer pelo seu desenvolvimento e pelos que a procuram (Diário de campo, 05/02/2018).

Em suma, a autoridade do terreiro orienta seus filhos da necessidade do estudo e a aquisição de conhecimento espiritual para atingir a própria evolução e, consequentemente, auxiliar as entidades em sua evolução espiritual. Nesta relação, o cambono aprende com a entidade, bem como busca no contato com o médium que a incorpora maiores esclarecimentos sobre o conteúdo passado, a fim da apropriação para melhor auxilio a entidade, mas, sobretudo, na melhora do seu próprio desenvolvimento mediúnico.

Logo no início da função como cambona, a pesquisadora observou essa rede de atores e conhecimentos necessários para dar conta das demandas que chegam ao espaço sagrado. Cotidianamente chegavam assistidos não umbandistas, assim como aqueles que se declaravam umbandistas e procuravam ajuda nesta condição. Mas como se pretendeu mostrar neste trabalho, as práticas umbandistas se inscrevem na dinamicidade da sua comunidade.

Sendo assim, a entidade se vale desta Umbanda para seu trabalho, como apareceu na gira de caboclos no dia 26/09/2017 a cabocla jurema (incorporada na mãe pequena N.) pediu para uma assistida fazer alguns banhos, mas ascender em casa só velas (brancas) para o anjo-da-guarda e também, as velas coloridas especificas dos orixás poderiam ascendê-las no terreiro. Ao final do trabalho procurei a mãe pequena para entender o significado da restrição às velas coloridas em casa, ela explicou que no terreiro existe os assentamentos preparados para concentrar o axé (ancestralidade) dos orixás. Desse modo que, ascender velas neste espaço sagrado se garante a conexão do axé e a intenção do pedido. Acrescenta ainda que, em alguns terreiros não utilizam a proteção de assentamentos, “bem dizer tem só tronqueira, essa prática caracteriza nossa aproximação com o candomblé” (Diário de campo, 26/09/2017).

A aprendizado do cambono está ancorado pela experiência compartilhada pelos médiuns mais experientes e as suas próprias experiências. Apesar disso, o acesso aos conhecimentos como descrito acima não autoriza os cambonos, valendo-se dos seus próprios conceitos e opiniões pessoais, a interferirem no diálogo entre a entidade e o assistido, sem o pedido da entidade. O respeito a senioridade e ancestralidade resguardam a entidade, sendo permitido intervenções mediante sua autorização, nos casos em que o cambono percebe alguma incoerência por parte da entidade se dirige a entidade chefe do terreiro ou pai ogã, como já mencionado.

No processo de aprendizagem, o cambono entende que a condição da sua participação no terreiro está imbricada com a construção do vínculo com a ancestralidade. Nesta perspectiva, quando falta ao compromisso de uma gira sem justificativas coerentes não é a mãe de santo e ao grupo, somente que estará ludibriando, mas, sobretudo a espiritualidade que aguarda a sua contribuição. As entidades contam com seus cambonos, considerados médiuns de sustentação para o apoio durante os trabalhos, na ausência destes precisam se encarregar da função de outro modo.

Nesta constelação de tornar-se umbandista, a ausência do cambono compromete a coletividade, visto que, contribui para uma série de atividades que fazem parte da estrutura sagrada, como: arrumar as fileiras de cadeiras da assistência e bancos para as entidades e assistidos a serem usados no barracão; verificar se os elementos de trabalho da entidade serão suficientes para a realização de trabalhos; organizar as fichas de consulta e distribuí-las em ordem de chegada para a assistência. Com o passar do tempo, o cambono vai se mostrando participativo, assim como relatado pelo médium M, "ficamos responsáveis por coisas mais sérias como preparar e fazer a defumação nos pontos de força do terreiro, na mãe de santo, pai ogã e manos e em toda a assistência". (Diário de campo, 19/03/2018).

A participação interessada, chamada pela mãe de santo de comprometimento faz a diferença no aprendizado dentro do terreiro. A começar pela organização e limpeza do terreiro, que corrobora na interação maior com o grupo e aproximação com o axé da casa. Os médiuns mais experientes relatam que muitos integrantes da corrente aparecem só quando precisam de ajuda, chegam no início da gira e ao finalizar se dirigem as suas residências. O pai pequeno L. lembra que nos dias de festa, por exemplo há trabalho para todos os médiuns, cambonos e mais antigos. Pois, é necessário limpar todos os cantos da casa, fazer as firmezas, por isso a cozinha funciona a todo tempo para o preparo das comidas de santo e ainda o barracão é decorado em homenagem ao orixá ou entidade específica. (Diário de campo, 20/01/2018).

A mãe de santo convida todos os filhos de santo a participar da organização das festas, orienta sobre a necessidade da vestimenta branca e cabeça coberta, como já mencionado no trabalho. Mas, a convocação se dirige aos graduados, "pois estes sabem a carga grande de trabalho para esses dias, quanto mais pessoas interessadas a colaborar, mais a energia flui no processo para o preparo de todos os detalhes". (Diário de campo, 20/01/2018).

No cotidiano do terreiro, a pesquisadora percebeu que se repetia o mesmo grupo na participação das atividades de organização antes e depois das giras, bem como no apoio dos afazeres sagrados nos dias de festa. Entre os médiuns mais novos e os experientes, a mãe de santo e o pai pequeno L. tomavam a frente para dar o exemplo e ensinar como realizava cada fase do processo de organização. Ou seja, a aprendizagem na Umbanda como síntese da interação entre entendimento e experiência coletiva. As oportunidades da vivência participativa, implicam que prática e aprendizagem se retroalimentam nas constelações de aprendizagem, tendo como âncoras a senioridade, espiritualidade, coletividade e matricentralidade para que tudo saia do agrado de guias e orixás e fortaleça o vínculo com a ancestralidade.

Bergo (2011) lembra que a matéria da qual são feitas, não só as giras, mas todas as cerimônias e rituais da Umbanda são os cantos, as danças, os toques, as rezas. Enfim saberes e fazeres (que são mesmo tempo de natureza corporal, mental e espiritual) que não podem ser conhecidos e compreendidos separadamente da experiência a ser vivida pelas próprias pessoas envolvidas. O pai pequeno L. coloca que:

> No início era todo mundo inexperiente, até era mais mágico, qualquer arrepio ficávamos faceiros, porque era sinal da presença dos mentores. Agora com um pouco mais de conhecimento, digo um pouco porque são só seis anos. A diferença é que no começo, tudo é novidade, a gente fica muito entusiasmado. Só que junto com isso vem a cobrança, porque tudo tem uma regra, um limite, você tem que fazer assim, porque se você fizer de outra forma, vai dá errado e você será cobrado por isso. Hoje a gente já é mais preparado para sentir, para entender, hoje a gente já sabe quando a gente não está se sentindo bem, coisa que a gente não sabia. (Entrevista com pai pequeno L.fev/2018)

Essas regras e limites que organizam as oportunidades de aprendizagem no terreiro são repassados com o tempo de experiência, além de dinâmicas ao contexto, são raramente explicitados. Desse modo, a participação efetiva na prática acaba sendo a maior oportunidade de se apropriar das aprendizagens legitimadas pelo grupo ou repelidas, são elas que orientam seus comportamentos em função dos princípios partilhadas pela coletividade. Dessa forma, se entende que não há protocolo sistemático de aprendizagem, previamente elaborado que vise promover ensino, e sim, dinâmicas de participação coletiva, provenientes do encontro de ensinamentos presentes na construção do umbandista.

A aprendizagem também conta com algumas peculiaridades que são apresentadas a partir da trajetória e missão de cada médium. Por essa razão, a mãe de santo lembra que não existe comparação de um médium para com outro. Os médiuns

dentro do terreiro são peças únicas, com vivências e trajetórias próprias que formam a riqueza do grupo (Diário de campo, 07/11/2016). Essas aprendizagens como evidenciado na função dos cambonos são vislumbradas a partir da mediunidade de cada filho de santo, como discutida no próximo item.

4.2 Mediunidade como interlocutora do sagrado

Segundo Zangari (2003) existem diferentes modalidades de mediunidade, como: a mediunidade de clarividência, quando a pessoa pode enxergar outros espíritos, elementos espirituais e/ou prever fenômenos. A mediunidade de clariaudiência, capacidade de o médium escutar mensagens espirituais. A mediunidade de sensitividade, quando a sensibilidade para sentir espíritos é aguçada. A mediunidade de psicografia, habilidade da escrita de mensagens espirituais, dentre outras, além da mediunidade de incorporação. A mediunidade de incorporação, segundo o autor, é definida como a capacidade de deixar que as entidades controlem o corpo do médium para, assim, poderem realizar seus trabalhos, esta é o foco da discussão.

Por esse motivo, o percurso de aprendizagem no santo ganha o nome de desenvolvimento mediúnico. A condição de médiuns mais experientes, senioridade, baliza as dinâmicas de aprendizagens dos médiuns iniciantes ao desenvolvimento no terreiro, essas relações são mediadas pela autoridade cuidadosa, matricentralidade, da anciã mãe de santo. Os ingressantes são denominados médiuns em desenvolvimento e serão acompanhados na aprendizagem pelos médiuns mais experientes, sobretudo, no aprendizado dos fundamentos do terreiro, regras de convivência, conquista da confiança e respeito da mãe de santo, pai ogã e filhos de santo.

A questão da mediunidade, se torna o elo para o aprendizado no terreiro, uma vez que as habilidades mediúnicas estão condicionadas a melhor conexão com espiritualidade, com o sagrado, com a ancestralidade. Na visão africana, especialmente, antes da invasão europeia no continente, o sagrado não se distinguia da vida profana, como nas práticas religiosas da cultura ocidental. Afinal, tudo é sagrado, a vida é sagrada, a palavra é sagrada. Os deuses e os homens dialogam e os ancestrais mortos divinizados orientam a caminhada dos vivos. (SILVA *et al*, 2008). Esta ideia está associada ao vínculo ancestral das entidades e orixás com os médiuns da umbanda.

A mediunidade, nessa perspectiva, seria um veículo para a construção do vínculo com a ancestralidade a partir das aprendizagens na vida de santo. Mas, este fator não

parece ser à primeira vista, o motivo pelo qual as pessoas procuram um terreiro, embora os problemas dos médiuns possam estar ligados ao desequilíbrio da mediunidade. Segundo Tramonte (2011) as manifestações da mediunidade combinam-se ao isolamento e a um grau relativo de sofrimento interior, desconhecido para o médium no início da manifestação da mediunidade. A autora acrescenta, que tais médiuns são habituados, geralmente, desde a infância, a essa diferenciação social combinada a uma exclusão por vezes bastante acentuada, assumir a tarefa religiosa significará, para muitos, a libertação de uma vida interior de angústias e o reencontro de uma coletividade de referência, como relatado pelo Pai pequeno L.

> Quando a minha mãe estava passando por problema pessoal, porque a minha mãe tem uma mediunidade aguçada, é uma mediunidade que incomoda ela, porque ela vê, ela sente, ela escuta tudo de uma vez só. Tudo se acumula e de alguma forma atrapalha ela. Então ela não é de frequentar, mas sempre foi adepta por causa da ajuda que ela recebeu do centro. Ela sofre muito com obsessão, ela sofre muito com os próprios kiumbas[16] em volta dela. Por conta disso, sempre tivemos problemas financeiros, brigas familiares, problemas nos casamentos dela, tanto que quem nos levou a primeira vez em um centro foi a babá do meu irmão na época, para tomar o famoso passe, que a gente sempre conhece o centro, ah vai lá pra você tomar um passe e foi lá que eu me encantei, ainda morria de medo de espirito, eu tinha uns 12 anos. Mas, cheguei lá e me apaixonei, porque era música, era atabaque, a incorporação em si, lá eles só trabalhavam com a linha de caboclo e preto-velho. Fomos por várias sessões, a mãe foi ajudada, conseguiu se reequilibrar. E quando começaram a cobrar dela sobre a sua participação, que ela deveria desenvolver para ajudar outras pessoas, foi ali que ela carpiu o pé, não quis mais saber. Mas, não me proibiu de ir, na época tinha o Seu Agostinho, que tinha uma combi e saia pegando as pessoas que tinham interesse de ir no centro, eu ia ali por sete e pouco e meia-noite voltava. Ele me deixava em casa, eu continuei indo por 1 ano depois disso. (Entrevista com o Pai pequeno L mar/2018)

A identificação da mediunidade, geralmente, acontece por uma entidade espiritual ou um médium mais experiente, como uma mãe de santo ou pai de santo. Por conta disso que no terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum o convite para desenvolver a mediunidade é feito pela Mãe Dulce ou pelas suas entidades, as chamadas entidades chefes do terreiro. Ainda que, outra entidade perceba durante seu atendimento que alguém precise desenvolver a mediunidade, ela pede autorização a entidade chefe para realizar o convite ou encaminha a pessoa para conversar com esta autoridade. Logo, a senioridade, referente a esse respeito atribuído a Mãe Dulce e as suas entidades está ligada à sua experiência e sua responsabilidade dentro do terreiro.

---

[16] Espíritos obsessores, apossam-se dos humanos ou encostam-se neles dando-lhes ideias obsedantes de doenças, males, suicídio, etc. São ainda mistificadores, fazendo-se passar por espíritos mais elevados. Cacciatore, 1988

Assim como relatado pelo Pai pequeno L. o médium geralmente conhece o terreiro pela assistência, a falta de manejo da pessoa com a sua mediunidade faz com que desemboquem problemas que o levam direta ou indiretamente ao terreiro. A cada trabalho semanal, a pessoa é atendida por entidades de linhas diferentes, que investem na limpeza com passes e solicitam banhos e ascendimento de velas para auxiliar neste processo. (Diário de campo, 26/02/2018). Isto quer dizer que o assistido também tem o compromisso com o seu processo de cura, segundo a entidade preto-velho Pai José (incorporada no Pai pequeno L.) "nun dianta fiô suncê senta aqui e num acredita na força de nóis e na de suncê, o trabaiô tá sendo feito, mais suncê tem que fazer as coisa com fé e cuidado, só assim tem as mudança fiô! (Diário de campo 03/10/2017).

Nesse aspecto de vínculo com a religiosidade, o Pai Ogã lembra que em um trabalho de cura no terreiro, chegou um preto-velho ao solo. Então uma médium perguntou quem ele era, este falou que era o Pai João. A médium agradeceu, mas pediu que subisse, pois era um trabalho de cura, afirmando que não precisava vir, não era bem-vindo e, que precisava ser doutor. Ele questionou se não precisava mesmo e, ela afirmou que não, pois já tinham doutores que iriam trabalhar, o preto-velho subiu.

Na sequência, outra entidade incorporou no mesmo médium que tinha recebido o Pai João, se identificando por doutor. A médium o acolheu com boas-vindas, a entidade trabalhou em várias macas de cura e, no final do trabalho, chamou aquela médium que o recepcionou para dizer: "filha eu não sou o doutor, sou o Pai João que veio no início do trabalho, vocês têm que aprender muito ainda, para não fazerem o que foi feito aqui". O Pai Ogã acrescentou que a espiritualidade apresenta situações como esta para que o médium evolua e se desprenda de julgamentos e preconceitos, visto que todos os médiuns presentes ficaram constrangidos com o ocorrido.

Dias (2011) na sua pesquisa sobre os pretos-velhos do Rosário em quatro terreiros de Umbanda de Ribeirão Preto-SP afirma que os pretos-velhos como médicos populares cuidam das mazelas do corpo físico e espiritual, isto é, oferecendo aos seus devotos toda a sua sabedoria acerca dos remédios que a própria natureza oferece e da sabedoria ancestral. Uma vez que, estão a serviço da saúde daqueles que têm fé e acreditam nesses afamados doutores ancestrais. A esse respeito os pretos-velhos relatam que a sua sabedoria sobre as plantas e ervas advém dos membros mais antigos (senioridade) de suas comunidades, sendo produto, portanto, de uma corrente ancestral de transmissão de conhecimento, tradição, cujas origens remontam um passado remoto.

Os pretos-velhos são reconhecidos, pelos umbandistas pela sua sabedoria e experiência de longa data. Nessa relação, a aprendizagem se dá no ato, pois estas entidades fazem o acolhimento através de conselhos, de amor, solidariedade, humildade e tranquilidades ligadas à sua experiência. Com cuidado a entidade explica ao assistido os elementos e suas funções no trabalho, geralmente com arruda e um copo de água a entidade faz o benzimento, que se configura com o passe energético. Além disso, a entidade explica a importância da natureza para o equilíbrio humano, lembrando que a arruda tem o poder de limpar as impurezas de energias pesadas no corpo e alma, traz vida e afasta espíritos que podem querer prejudicar a pessoa, por isso é importante que se tenha na residência. Além disso, enquanto fazem suas orientações, estão baforando a fumaça dos cachimbos ou cigarros de palha que servem para desintegrar no astral as diversas energias negativas que podem estar acopladas nas auras dos atendidos (Diário de campo, 03/10/2017).

Para a realização do tratamento no terreiro, a assistência, em sua maioria leva receitas de banhos, chás e firmeza de velas para fazer em casa ou no terreiro. No entanto, essa prática exige o entendimento tanto pelo cambono, função de auxiliar da entidade trazida no próximo capítulo, como do assistido que realizará os procedimentos orientados pela entidade. Cada erva recebe uma imantação, uma energia divina que as distinguem entre si, pois pode receber a imantação de um único Orixá ou de vários, devido à complexidade do mundo vegetal. Dessa forma, se estabelece uma analogia vibratória da qualidade da erva com determinados Orixás.

Os Pretos-Velhos trabalham muito sobre a irradiação do Orixá Obaluaiê como citado no capítulo anterior, por isso se utilizam muito de suas ervas. Mas, também, se utilizam das ervas dos Orixás correspondentes a sua irradiação, ou seja, se vem na linha de Ogum se utilizam das ervas deste orixá e assim por diante, como mostrado no quadro a seguir. O conhecimento do assistido a respeito das ervas pode ser limitado, sendo necessário, algumas vezes apresentar uma amostra da planta. Caso não tenha no terreiro, há situações de urgência em que o médium que trabalha com a entidade fica responsável por trazer a erva para o assistido no trabalho seguinte, esta prática cuidadosa se relaciona com a matricentralidade (Diário de campo, 02/05/2017).

O banho mais adequado e sugerido entre as entidades é o banho com erva fresca mascerada (esfregada com cuidado entre as mãos), junto com a água para extrair seu sumo que conterá as energias da erva. Não é orientado fervê-la para que não perca suas propriedades com a evaporação. Ao contrário do que se sugere com as ervas secas, pois

já não há sumo fresco, dessa forma através da fervura da água se extrai o sumo da erva. Logo que, as entidades ao passarem as receitas, perguntam se a pessoa terá acesso a erva, pois cada uma tem sua especificidade relacionadas ao orixá e maneira de preparo. (Diário de campo, 06/06/2017).

No dia 25/07/2017 durante uma gira de caboclo, Seu Sete Flechas (incorporado no Pai Pequeno L.) questionou a assistida sobre sua condição. De antemão ela respondeu que estava fazendo orações e limpeza na casa com espada de São Jorge e anil, assim como a entidade já tinha a ensinado e também colocado um copo de água com sal grosso em baixo da sua cama e atrás da porta de entrada, acrescentou ter feito o banho macerado de manjericão. Após o relato a assistida completou "o senhor me ensinou a me defender dessas energias que puxam a gente pra baixo, fazendo as limpezas e chamando vocês sempre, queria só agradecer" (Diário de campo, 25/07/2017). O caboclo deu seu passe energético com as ervas e não comentou mais nada. Este conhecimento decorreu do processo de aprendizagem. No qual, foram compartilhadas vivências com a entidade e interpretadas a partir de saberes, ligados à ancestralidade agregadas aos conhecimentos da experiência da assistida.

Para Fávaro (2018) ainda que os vegetais utilizados para finalidades medicinais tenham propriedades farmacobotânicas, agem também com efeito no organismo do humano esteja atrelado ao conhecimento técnico para que os remédios sejam consumidos com segurança pelos indivíduos. Estes conhecimentos emergem associados às esferas da espiritualidade e da "dimensão energética", pois, além dos Orixás disporem destes saberes técnicos, suas manipulações envolvem determinadas ritualísticas para ativar as propriedades mágicas que residem em cada vegetal presente no remédio. Tais como: o cruzamento dos mesmos mediante esfumaçadas de tabaco e rezas, ou quando o remédio é pousado por três dias diante da firmeza ou assentamento de determinado Orixá. Ou ainda, pela ritualística de orações junto aos elementos atrás da porta, embaixo da cama e seus efeitos somados a limpeza com ervas na casa.

O médium se envolve com o saber umbandista face a busca pela sua melhora. Com a prática dos banhos aprende a importância da religiosidade, cuidado e respeito com esse ritual sagrado, que contribui para a efetividade do bem-estar do assistido. Junto aos banhos, as entidades ensinam o médium a fazer um ritual de proteção chamado, firmeza do anjo da guarda, em que se ascende uma vela branca, com um copo de água e faz orações de pedido de proteção para o anjo-da-guarda.

Segundo a Mãe Dulce, o médium tem condições de saber sobre sua mediunidade depois que está mais equilibrado. Além de banhos, chás e velas, posteriormente a entidade explica sobre a relação direta dos pensamentos e vibrações, positivos ou negativos, que da mesma medida refletem no cotidiano do médium. Este preparo faz parte da segurança para que o médium possa pensar sobre o convite ao compromisso com seu desenvolvimento da mediunidade dentro do terreiro, como relatado na experiência da mãe do Pai pequeno L.

O processo de aprendizagem na assistência é fundamental para a instrumentalização da vida cotidiana do médium, pois é orientada por valores da espiritualidade, cuja vivência auxiliará na decisão para integrar ou não o terreiro. Alguns fatores são importantes para esta decisão, em destaque, a forma de acolhimento do local, tanto das pessoas nos diferentes cargos, como das entidades. O médium L.H afirma que "uma das primeiras coisas que me fez sentir pertencente, mesmo antes de entrar oficialmente para o terreiro, foi o carinho indescritível da mãe de santo e o cuidado de todas as pessoas comigo, ainda que eu não soubesse nada, todos me mostravam o que fazer com muito amor". (Entrevista com L.H, dezembro de 2017). Estas experiências de aprendizagem ligadas ao cuidado e acolhimento estão relacionadas a matricentralidade, principalmente da mãe de santo e suas entidades, assim como dos demais integrantes da família de santo.

Além disso, outro quesito relevante na decisão do desenvolvimento da mediunidade em um terreiro específico, diz respeito a firmeza e confiança na casa, segundo os umbandistas. Este fator está implicado na integridade e seriedade do trabalho da mãe de santo, neste caso da Mãe Dulce, por isso sustentamos a ideia de que a matricentralidade organiza algumas relações de aprendizagens no terreiro. Embora, a espiritualidade, senioridade e coletividade sejam também elementos interlocutores das experiências umbandistas com vínculo à ancestralidade. Porém, a autoridade cuidadosa da Mãe Dulce delimita as práticas e condutas compatíveis a ancestralidade no terreiro. A fronteira do que pode ser feito pela coletividade é estabelecida pela senioridade e autoridade da chefe.

Na vivência do sagrado as paredes físicas do barracão delimitam algumas práticas ritualísticas e a proteção dos filhos de santo a partir das defesas dentro do barracão, mas a experiência do sagrado é contínua. A capitã P. afirma "eu sou Umbanda 24 horas, foi onde eu me encontrei, e eu não quero outra coisa. Eu fico o tempo inteiro, conectada conversando com minhas entidades, à noite, principalmente, que a anteninha

começa”, P. acrescenta que no terreiro se volta para servir aos que precisam e fora para cuidar de si, dos seus pensamentos. Segundo De Lima (1997) na mediunidade, deve-se considerar o médium, a entidade, o médium atuado pela entidade e a entidade atuado pelo médium, esses quatros aspectos de realidade se combinam e resultam na definição de uma realidade transcendente, reveladora da eternidade, do mítico que vincula a ancestralidade.

Para tanto, é necessário a implicação do médium no processo de aprendizagem no terreiro, visto que a mediunidade é desenvolvida a partir do vínculo com a experiência de matricentralidade no barracão. O Pai Ogã remete a importância do respeito a senioridade na relação de aprendizagem.

> A maior dificuldade é achar alguém responsável, eu tento passar dentro dessa responsabilidade o que eu passei e, o que eu vivi, mas eu sei que é diferente, porque eu sei que qualquer cobrança para o ogã, ele já se sente acuado. Ele não entende que você já passou por aquilo e, que de repente aquilo que você está passando para ele, pode ser uma sabedoria. Parar e dar uma pensada que ele pode fazer dessa maneira, ser responsável quando está ali, essa é a maior dificuldade.(Entrevista com Pai Ogã, 11/12/2017).

No início do desenvolvimento da mediunidade, segundo a Mãe Dulce, existe uma mistura de ansiedade, medo, curiosidade e nervosismo. No desenvolvimento do dia 12/08/2017 foi perguntado sobre as dúvidas mais frequentes dos médiuns novos, entre elas se destacaram: por que bater a cabeça em certos lugares? É pelo mesmo motivo pelo qual baixamos e batemos a cabeça quando a mãe de santo incorpora e desincorpora? Por que a defumação? Por que temos que usar essas roupas brancas? Por que as faixas coloridas na cintura dos médiuns? O que essas imagens do altar representam? O que tem nesse quarto de santo?

Essas questões são respondidas mediante a experiência dos médiuns, ao contrário do que as pessoas pensam, como aponta a Capitã P. “ninguém vai te colocar pra incorporar uma entidade no primeiro dia no terreiro. É necessário que o médium observe e vivencie sensações/vibrações a cada canto deste espaço para conhecer” (Entrevista com a capitã P, 05/05/2017). Ainda que, um médium recém-chegado no terreiro, já tenha uma experiência anterior de outro terreiro, vai perceber que os fundamentos se contrastam com aqueles que vivenciava em outro terreiro, esta fronteira caracteriza a identidade deste e não daquele terreiro.

Como se mostrou na experiência com um médium novo no terreiro, mas antigo na umbanda. Depois de pronto as farofas, comidas especificas de Exus e Pombogiras, o Pai Ogã levou o alimento para oferecer na cangira. Além das farofas, as bebidas

alcoólicas também devem ser colocadas na canjira, visto que, é regra do terreiro que as entidades não consumam bebidas com teor alcoólico durante os trabalhos, a Mãe Dulce afirma que: dentro da canjira, as próprias entidades manipulam aquela energia do chamado, marafo (cachaça), para fazer a segurança do terreiro e realizar os trabalhos mágico-religiosas a pedidos de filhos de santo ou assistidos.

Sendo assim, os médiuns que trabalham e tem a permissão de consumir bebidas devem seguir essas regras, ou seja, compete a cada um e uma, levar bebidas que substituam a cerveja, whisky, cachaça, champanhe por outras como sucos, energético, chás ou cerveja sem álcool, assim como já acontece. Embora, essa regra seja enfatizada em muitos momentos nas relações do terreiro. No entanto, para os médiuns que trabalham a muito tempo essa regra gerou um estranhamento, pois seus Exus e Pombogiras em outros terreiros faziam a ingestão de bebidas através dos médiuns incorporados. Ainda que, houvesse esse estranhamento, aos médiuns pertencentes a comunidade de terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum cabe seguir as normas estabelecidas pela Mãe Dulce e legitimadas pelo grupo, justamente por isso, que a situação citada a seguir tomou uma proporção coletiva.

Na gira do dia 21/03/2017, uma médium levou um *whisky* e quando incorporada o ingeriu em grande dose, esse fator corroborou para desequilibrar não só a médium, como o trabalho em si. Pois, gerou uma preocupação nos filhos de santo desincorporados que presenciaram o ocorrido, e desta forma o desequilíbrio associado a informação se propagou. Depois da gira finalizar, foi relatado o episódio para a Mãe Dulce, pois ela estava incorporada com a sua entidade fazendo atendimentos, logo não pôde acompanhar os fatos. No dia seguinte a autoridade do terreiro buscou a médium envolvida para que relatasse a situação e pudesse fazer sua orientação.

Esta situação gerou muito murmurinho entre a comunidade, uns diziam ter visto que a médium ingeriu a bebida, outros diziam não ter visto nada e a médium dizia não lembrar de nada que ocorreu na noite. Esses murmurinhos funcionam como táticas, segundo Certeau (1994) trata-se de uma ação de contingência meio a oportunidades e falhas do poder instituído, por isso é considerada a arte do mais fraco. De modo que o coletivo subalterno possa controlar situações que desaprovam. Nesse caso, o uso de bebida alcoólica por uma das integrantes do terreiro, cuja relação evidenciou a necessidade de reprovação legitimada pelo grupo juntamente com a mãe de santo.

Diante disso, a médium negou os fatos por não se lembrar e se incomodou com os boatos a respeito. A Mãe Dulce afirmou que “queria saber o que aconteceu para

conseguir orientar a filha" (Diário de campo, 21/03/2017) e explicar que a regra que proíbe que os médiuns bebam durante a gira. Ela existe para evitar que situações, como essas não aconteça mais. Ainda assim, a médium não se reconheceu na situação, de modo que seus sentimentos de injustiça e raiva relacionados a comunidade de terreiro foram incompatíveis com a vivência no grupo. Por causa disso, resultou no afastamento do terreiro.

A Mãe Dulce ficou bastante mobilizada com o ocorrido, afirmando que "o sentimento de mãe é querer ajudar e manter os filhos juntos com a gente, mas eu entendo que fiz a minha parte e cada um tem sua caminhada espiritual" (Diário de campo, 21/03/2017). Esse é o resultado da ruptura com a senioridade e coletividade, impossibilitando a médium se vincular apropriadamente com a ancestralidade. Com efeito foi desintegrado a matricentralidade nessa relação.

A família de santo ganha força na coletividade, pois cada integrante está em uma condição única na caminhada da evolução espiritual. Isso acontece através da troca de experiências/saberes entre os integrantes, que contribui para o crescimento de cada pessoa, tornando-se evidente nas relações do grupo, como aponta a Mãe Dulce. Na pesquisa de Tramonte (2012) a respeito dos processos de aprendizagens interculturais no contexto das famílias de santo, a Yalorixá Teresa afirma que a tarefa das mães de santo ao colocarem um médium para desenvolver exige cuidado como se fosse um bebê. Pois, é necessário dar-lhe toda a atenção até que ele vai se cuidando, se formando e não precise mais de tanto zelo. Ela afirma que na parte espiritual, da mesma forma que precisa de palavras amorosas, algumas vezes, é preciso uma palmadinha.

A mãe de santo é responsável pela proteção espiritual de cada filho, essa dimensão diz respeito não só ao que ocorre dentro do terreiro. Mas, também na vida pessoal como: nos aspectos familiares, de saúde, afetivos, de trabalho e estudo entre outros. A Mãe Dulce, se intitula como mãe coruja, na maioria dos desenvolvimentos ela fala "gosto de saber como estão meus filhos e, fico muito braba quando eles estão precisando de alguma coisa e não me avisam, ao contrário pedem ajuda de terceiros". Ela acrescenta que o crescimento espiritual depende do curso da vida em geral, "às vezes acontece uma coisa lá fora, por exemplo: brigas no relacionamento e a mãe não sabe, não espere acontecer algo mais grave pra contar pra mãe, venha a mãe aconselha, passa uns banhos e limpeza para ir acalmando". (Diário de Campo, 24/09/2017).

Quando a mãe de santo sabe que os filhos não estão bem, ela pode direcionar trabalho específico para a melhora da coletividade. Nas férias de fim de dezembro de

2017, a Mãe Dulce ficou sabendo que seus filhos estavam com problemas de saúde e os convocou para um trabalho de cura e também aos que tinham disponibilidade para ir e receber o axé, força vital que vincula a ancestralidade.

Neste dia foi realizado um trabalho de caboclos no terreiro, a cabocla Jupira (chefe do terreiro) iniciou o trabalho em forma de roda com um instrumento indígena em mãos. Todos se colocaram atrás dela e foi se formando um círculo, no meio deste foi colocado um disco de ferro para fazer um fogo. A cabocla Jupira fez a seguinte orientação "mentalizem seus antepassados e agora perdoem todos, coloquem na fogueira sentimentos ruins, que estão acompanhando cada um por gerações e todos juntos" (Diário de campo, 11/12/2017). Depois da ritualística ameríndia, os demais médiuns receberam seus caboclos e foi feito uma limpeza através das ervas nos filhos de santo e no terreiro.

Essa relação de cuidado coletivo perpetrada pela mãe de santo é aprendida pelos integrantes do terreiro durante os trabalhos, visto que a presença de qualquer mal-estar em um dos médiuns nos dias de trabalho afeta os demais conectados pela energia que circula na gira. Cada médium se torna um elo da corrente mediúnica, quando um médium está em desequilíbrio energético afeta os demais das mais diferentes formas, seja uma dor de barriga, na perna, cabeça e assim por diante, segundo a Mãe pequena N. (Entrevista com Mãe pequena N. setembro de 2017).

Além disso, a unicidade da corrente do terreiro constrói entre médiuns, entidades e orixás vínculos coletivos invisíveis, que atuam como condutos pelos quais circulam informações e sensações. Estes acontecimentos podem remeter a qualquer integrante da corrente. Em decorrência, surge um mecanismo de interesse para com as forças espirituais do terreiro evidentes entre os médiuns, que manifesta necessidade constante por defesa a partir de aparatos espirituais. Pois, tanto as relações sociais quanto espirituais se apresentam com alto grau de nocividade. Nessa relação, os iniciados por desenvolverem maior sensibilidade para com pensamentos embutidos de negatividade de outros humanos e de espíritos, requerem um nível de vigilância mais elevado para que as mazelas não adentrem em suas vidas, ou, na vida de outro integrante da corrente através dos vínculos invisíveis tecidas pela ancestralidade que segura a corrente (FÁVARO, 2018).

Nesta medida, o terreiro se torna um só, a individualidade se torna fluida no grupo religioso. Mas, cotidianamente se busca essa unicidade nas relações interpessoais, visto que alguns médiuns se aproximam por afinidade e se cuidam internamente,

relegando tanto zelo aos demais. A médium M. evidencia este aspecto no seu comentário "fico chateada porque tem gente que nem cumprimenta nós aqui no terreiro, parece que nem somos todos irmãos". (Diário de campo, 14/11/2017). Esta observação incomodou o grupo e a partir daí a mãe de santo cobrou mais coletividade dos filhos de santo, ela afirma que "o desenvolvimento da mediunidade tem a ver com o trato que tenho com o irmão ao meu lado, não é só ajudar quem vem procurar o terreiro, às vezes aquele que tá do lado precisa ainda mais". (Diário de campo, 14/11/2017).

A relação que sustenta o desenvolvimento de um filho de santo, bem como sua permanência na família de santo está imbricada a vários fatores. Inclusive ao sentimento de pertencimento a irmandade como apontado no comentário da médium M., ou seja, não depende só do manejo da mãe ou pai de santo, o médium precisa se sentir legitimado pelo grupo na sua presença. Caso contrário, a situação somada a outras pode levar ao afastamento do médium. A entidade Exu Seu Meia-noite, incorporado no Pai de Santo Fabrício na festa dos Exus, em agosto de 2017 afirma que:

> os pais e mães de santo não devem se preocupar quando um filho pede para ser desligado da casa, pois cada um tem uma missão e um tempo de aprendizado em cada casa, se a energia daquele espaço não está compatível a sua energia ou à necessidade das suas entidades para trabalharem, deve sim, procurar outra família que atenda suas expectativas na condição presente de evolução, (Diário de campo, ago/2017),

A entidade destaca ainda que, as pessoas que fazem parte tanto da família carnal, quanto da religiosa, não estão próximas ao acaso, é necessária essa vivência juntos na busca por evolução. Essa ideia apresentada pelo Exu está ligada a concepção de carma, princípio filosófico de várias religiões orientais, é a lei que regula o processo evolutivo de cada pessoa. Representa a soma dos atos bons e maus praticados na vida terrena, em encarnações sucessivas e vai determinar as condições da próxima encarnação (Cacciatore, 1988), ou seja, se alguém teve experiências prejudiciais com outra pessoa, elas continuam ligadas nas próximas encarnações até resolvê-las.

Além dessa relação, Prandi (2012) acrescenta outras influências na perspectiva colocada pelo Exu Seu Meia-noite, como do kardecismo ligada a crença nos espíritos e na sua imortalidade. Para tal, o espírito é eterno e evolui através de uma série de vidas, as chamadas encarnações. Segundo a doutrina reencarnacionista espírita, as ações realizadas na presente existência, sejam boas ou ruins, sofrem as consequências em vidas posteriores. Conforme, o princípio da chamada lei de ação e reação, muito parecida com a concepção hindu de *karma* – diferente, no entanto, no tocante à questão da evolução.

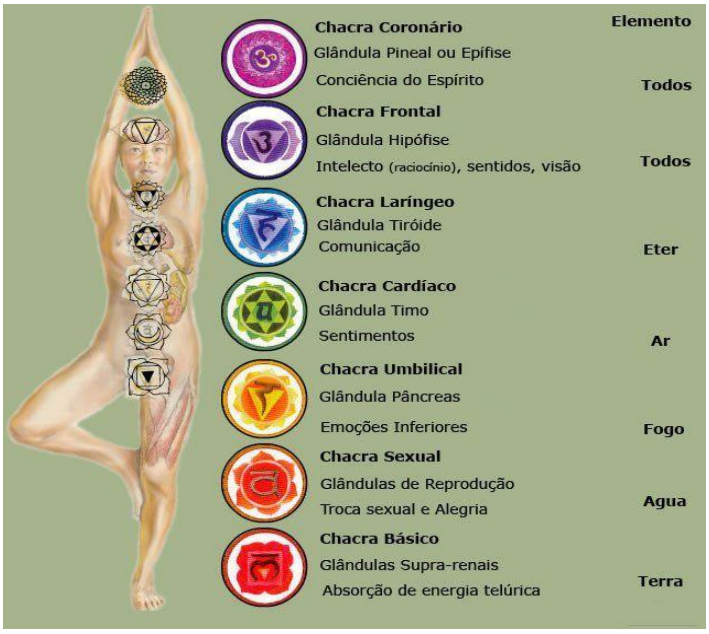
O cigano Pablo (incorporado no Pai pequeno F.) explica que muita gente acha que é um privilégio trabalhar dentro do terreiro, ao contrário, aqueles que nascem como médiuns para trabalhar na Umbanda têm um grande compromisso com a sua evolução e de quem o procura, seja dentro ou fora do terreiro. Os médiuns precisam corrigir muita coisa errada que fizeram em outras vidas. A entidade acrescenta que o aprendizado é constante, "a limpeza profunda começa de dentro para fora, se vê pelo movimento dos chakras". (Diário de campo, 22/08/2017).

A mãe de santo explica que na nossa aura existem vórtices, orifícios de luz chamados de *chakras*, termo hindu, que se movimentam pela troca energética com a natureza, além da energia celeste e da Terra, energia das pessoas em torno, dos animais, vegetais, minerais, numa troca constante, já que tudo na natureza é energia. Esta percepção indica a noção de espiritualidade que compreende a parte invisível do universo, com as forças vitais de todos os seres (vivos e não-vivos, humano e não-humanos, seres animais, vegetais e minerais). Nesta concepção, o universo envolve o mundo visível e invisível, interligados, tudo o que está no mundo visível possui uma representação no mundo invisível (SILVA, 2013). No desenvolvimento mediúnico, se busca a harmonia dos *chakras* a partir do exercício da espiritualidade cotidiana aprendida nas práticas do terreiro.

Esta perspectiva hindu dentro do terreiro, é defendida pela mãe de santo em referência ao cuidado necessário com a limpeza e equilíbrio do médium para o contato com suas entidades de luz. Diante disso, se evidencia a relação com a ancestralidade, visto que a anciã considera que essa via possibilita maior vínculo espiritual do médium entre sua evolução e as entidades.

Nesta perspectiva são considerados sete chakras (Figura 23) principais responsáveis pelo equilíbrio do metabolismo do corpo, como ilustrada na imagem abaixo repassada pela mãe de santo:

Figura 23. Esquema dos Chakras



Fonte: Marina Cibelli, 2012.

Dentro do terreiro, este entendimento está relacionado ao amadurecimento mediúnico, que legitima o médium através da permissão da mãe de santo ao envolvimento direto com as ritualísticas, seja ascender uma vela, fazer uma defumação ou qualquer outra, assim como mencionadas no primeiro capítulo. O desequilíbrio de qualquer *chakra* acarreta no desequilíbrio do sistema, pois estão inter-relacionados, os médiuns mais experientes, chamados desenvolvidos, passam a doar mais energia do que captar.

Este desenvolvimento mediúnico acontece na dinamicidade das aprendizagens, visto que as experiências coletivas são permeadas pelas individualidades no contato com a mãe de santo: em conjunto com os integrantes do terreiro em si e/ou com a entidade/orixá que vincula a ancestralidade e atribui sentido ao sagrado dentro e fora do terreiro. Nesse processo contínuo de vincular-se, a espiritualidade autoriza cada médium a participar de ritualísticas, chamadas de obrigações, nas quais vinculam ainda mais ao terreiro, uma vez que o vínculo ancestral se estreita e consequentemente aumenta responsabilidade por intermédios dos cargos angariados, assim como discutido no próximo item

4.3 Obrigação: aprendizagem pelo vínculo ao sagrado

O batismo é considerado a primeira obrigação do médium, a chamada iniciação na umbanda, este ritual consagra a sua cabeça para o orixá Oxalá. A Mãe Dulce afirma

que a obrigação é um despertar, aprimoramento no intuito de limpeza no ducto que liga o médium com a espiritualidade, ou seja aumenta o vínculo deste com os orixás e entidades. Bem como, desenvolve a sensibilidade para o mundo ao seu redor, cercado pelas energias, que retorna aos orixás, que são os responsáveis pela manutenção da vida.

A mãe de santo aponta que a sua autorização para os médiuns passarem pela obrigação decorre da observação frente ao comprometimento do médium:

> Porque tem que querer, aquela vontade. Até porque nem sempre quem quer, tem aptidão. Outras ficam colocando dificuldade, não querem. Então na verdade é a partir de um despertar da pessoa para o comprometimento pela religiosidade e também um compromisso para assumir tudo que envolve esse universo. Eu considero que é um amadurecimento da ideia e assumir isso como uma forma de expressar o Deus que habita em seu coração. Tem que ter o querer, o despertar o comprometimento da pessoa. (Diário de campo, 12/03/2018).

A autoridade acrescenta que junto ao pai ogã aprenderam a analisar não só a questão de que a pessoa precisa cumprir a missão. Mas avaliam que a função principal do terreiro na figura deles, que é despertar na pessoa, o compromisso e comprometimento. Pois, ás vezes, a pessoa quer, mas falta informação. Esse conhecimento é para saber trabalhar, principalmente a questão da reforma intima, se melhorar, enquanto ser para que ele possa desenvolver esse processo de aprendizagem conciliando o estudo com a prática. Para o desenvolvimento fluir.

Nessa perspectiva, o processo iniciatório na Umbanda decorre da interdependência na crença do caráter inato (missão) da mediunidade. Assim como, a necessidade do comprometimento e esforço por parte dos médiuns para o seu aprimoramento, a partir da experiência do sagrado no terreiro. Para a mãe de santo o médium é como uma pedra bruta, que precisa ser lapidada, cuidada, reformada internamente para se transformar em um cristal (Diário de campo, 07/11/2016).

A analogia feita pela autoridade do terreiro dá sentido ao processo de aprendizagem umbandista, na qual não contrapõe o que chega como inato da mediunidade e aquilo que se constrói com o seu desenvolvimento nas relações do médium na comunidade de terreiro. Porém, podem até ser complementares, mas não se fundem em seus fins, portanto, a construção do umbandista na constelação de aprendizagem relaciona-se a revelação de algo que já existe (saberes ancestrais), ou seja, num longo e continuo processo de despertar (aprendizagem), e não se cria algo do nada (sem experiências).

Essa relação se evidencia no relato da mãe de santo, em que coloca que alguns médiuns já entram no terreiro fazendo a obrigação, percebem, nestes casos, através do seu comportamento "que ele já vem com um conteúdo, o despertar já aconteceu" (Diário de campo, 05/03/2018). Este fato está relacionado a interlocução das experiências do médium com os saberes comunitários do terreiro. A inserção do médium no grupo implicará no contraste das suas experiências anteriores com aquelas vivências que a comunidade de terreiro apresenta, ora agregando práticas legitimadas pelo grupo, ora sendo repelidas no movimento da constelação de aprendizagem da comunidade de terreiro.

Esta situação ocorreu em agosto de 2017 no retorno à Irati do médium J.C. que trabalhou em outro terreiro com a Mãe Dulce. O médium morava em Curitiba e procurou o terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum para voltar a trabalhar, depois de alguns anos longe da prática umbandista. No entanto, a maioria dos médiuns não o conheciam, por isso não entenderam o motivo pelo qual J.C foi autorizado a fazer a obrigação de Oxalá e de Ogum (pai de cabeça), "sem sequer participar de um desenvolvimento" como surgiu entre os boatos.

A Mãe Dulce e o Pai Ogã tinham a experiência e orientação da espiritualidade sobre a importância da iniciação naquele momento para a missão e o crescimento do médium. Além disso, o médium J.C já trabalhava com suas entidades dando consulta para a assistência, ou seja, o seu desenvolvimento mediúnico era de longa data. Inclusive já fora cambonado as entidades da Mãe Dulce no outro terreiro. Esta última comentou que que já havia um planejamento da espiritualidade para que isso acontecesse, como apareceu nos búzios, no sentido de destino, assim como assevera Birman (1983):

> Uma ideia importante que as camadas populares usam para pensar a religião é a ideia de destino. As pessoas viram no santo porque esse é o destino delas: é algo predeterminado. Da mesma maneira, uma pessoa ter ou não ter guias na sua cabeça não depende de nenhum esforço pessoal. Ou se tem ou não se tem. A mediunidade pode ser cultivada mas não "inventada" – para isso os pais-de-santo ouvem o veredito dos espíritos que, por um conhecimento inacessível aos homens, podem dizer quais são os santos da sua cabeça e o destino de cada um (Birman, 1989, p.86).

Para os espiritualistas, na Umbanda o médium serve como mediador para a ação de Deus, dos orixás e das entidades junto aos humanos. Para tanto, é preciso coerência na sua vida de modo a se tornar autorizado ao cumprimento dessa tarefa. No entanto, as

relações, principalmente, exteriores ao terreiro ainda são, em maioria, sustentadas por princípios antagônicos ao cuidado comunitário. Na medida que se busca pelas obrigações a canalização para a limpeza e alinhamento dos *chakras*, corroborando para a melhora do vínculo entre o médium e a espiritualidade, logo tornará suas incorporações mais sutis.

Por esta razão, no terreiro, se inicia com a obrigação de Oxalá, depois desta se espera um tempo para se concretizar o processo de canalização do médium. Isso acontece em torno de um ano. Há casos em que aconteceu no intervalo de 6 meses, como do médium L.H. Nestes casos, como referido pela autoridade se percebe que a pessoa já traz experiências que agregam a sua mediunidade, de modo que é preciso acelerar o processo de desenvolvimento de aprendizagem (mediunidade) do médium, conforme orientações da espiritualidade.

O capitão L.H. relembra sua iniciação em setembro de 2017, cujo cuidado iniciou na entrada do barracão perpetrado pela Mãe Dulce e pelo Pai Ogã. Inicialmente com uma ritualística de descarrego para prepará-lo a passagem para a vida no santo, na sequência passou por banhos facilitados pela mãe/pai crideira/o com a mesma finalidade. Estes últimos são médiuns iniciados que acompanham os médiuns recolhidos durante todo o processo (2 noites e 2 dias) na mediação de qualquer atividade necessária. “Tudo tinha uma dimensão do sagrado que nos conectava com os orixás e protetores, a gente ficava o tempo todo deitado em meditação, sendo alimentado, sendo servido e alimentando nosso orixá com orações, com rituais, com tudo”. (Entrevista com médium L. recém iniciado 10/12/2017).

Neste processo de aprendizagem, definido como obrigação na religião, os aprendizes (médiuns) são ensinados a se comunicar com a espiritualidade a partir da experiência em si, pode acontecer durante a meditação, em sonhos, em intuições, *insight*s, conversas e pensamentos cruzados. Dessa maneira acontecem todas as formas potencializadas através do cuidado ritualístico durante a obrigação e transformações mediadas pela limpeza energética do médium. Depois desta vivência, o contato mais próximo com a espiritualidade é desdobrado para a vida do médium.

Tendo em vista as experiências dos médiuns nesse ritual coletivo, o médium L.H. destaca que foi “ muito interessante ver que cada mano tinha um desenvolvimento. Mesmo que fosse um momento único para cada um, ali várias caminhadas próprias se encontravam no objetivo por elevação espiritual”. (Entrevista com L.H. dez/2017). Chamamos esta elevação espiritual neste trabalho de vínculo com a ancestralidade, que

permite ao grupo religioso definir sua identidade a partir das experiências com o sagrado.

Para manter o axé, pressuposto do vínculo com a ancestralidade, no intervalo entre as obrigações, os médiuns precisam fazer uma firmeza de agradecimento aos seus orixás regentes. Essa energia manipulada dos elementos, seja erva, alimentos, velas são revertidas pelo Orixá em forma de energia para o próprio filho. A Mãe Dulce relata que em março de 2018 um filho de santo fez um agrado para Oxóssi.

> Para mim foi bem emocionante porque ele fez um agrado, fez uma cesta de frutas com o melhor que ele pôde, então isso foi um agrado. Ele fez aquilo não para pedir, ele fez aquilo para agradecer, então quando isso vem do coração do filho, você imagine o tamanho da alegria do Orixá, (Diário de Campo, 05/03/2018).

Essa dimensão da pessoalidade do santo é similar ao caráter devocional católico, em que a corporificação dos personagens bíblicos através de pessoas tornadas artefatos e imagens pessoalizadas demonstram uma forma de "fazer lembrar" da história da salvação. Bem como nos direciona a uma maneira de transformação daquilo que é tomado como místico, transcendente, em algo que se contempla no agora (PEREIRA, 2001).

A mãe de santo aproveita para falar aos demais filhos sobre a importância do cuidado com o que é oferecido aos orixás e entidades. Enfatiza que não é o tamanho da cesta, mas a escolha cuidadosa, o melhor dentro da sua possibilidade. Conclui-se que eles também compreendem o envolvimento do médium, uma vez que algumas pessoas trazem de suas casas, fruta muito maduras para serem oferecidas A Mãe Dulce complementa que o orixá reina em cada um, e a responsabilidade de alimentá-los é do médium, ou seja, não é "para a mãe de santo que você está fazendo é para o orixá, assim como tudo que diz respeito ao terreiro". (Diário de campo, 05/03/2018).

Esta aprendizagem está circunscrita a experiência do contato com o sagrado, é por meio da participação nesses espaços, por exemplo de obrigação, que os adeptos vão se constituindo como membros daquela comunidade religiosa. Envolvendo-se inevitavelmente nas relações de poder, acordos, negociações e conflitos inerentes a vida social, o povo de santo aprende os gestos, os significados, as emoções, as disposições corporais e identidades que produzem um umbandista (BERGO, 2011).

A mãe de santo relatou que as primeiras obrigações dos seus filhos de santo. Assim que, abriram o terreiro foram realizadas pela Mãe Dilma, avó de santo dos iniciados, a exemplo das primeiras obrigações dos Pais pequenos L. e F. e das Mães pequenas M.J. e N., visto que, a Mãe Dulce não tinha a experiência para a atividade ritualística. Em uma viagem para o Rio de Janeiro, a Mãe Dulce conheceu um Babalorixá (pai de santo do candomblé) com o qual jogou búzios, no jogo esse sacerdote fez o seguinte questionamento a ela: "por que não está criando seus filhos? E deixando que a vó os crie? " A Mãe Dulce conta que ficou muito envergonhada diante do que apareceu nos búzios e tomou uma decisão. Na sua volta, marcou um jogo de búzios com o seu pai de santo, o falecido Pai Luís, para tirar suas dúvidas, e ver se o seu conhecimento lhe dava condição para fazer a iniciação dos seus filhos, ou seja, criá-los.

A partir daí a Mãe Dulce passou a preparar a iniciação dos seus filhos, a cada grupo que assume o compromisso de fazer a obrigação, a mãe de santo destaca a sua singularidade. Ainda que seja seguido o procedimento ensinado pelo Pai Luís, a ritualística envolve diversos fatores, inclusive a realidade de cada filho de santo. Sendo, esse fato que corrobora para que algumas práticas sejam agregadas e outras refratadas na constelação de aprendizagem. Por exemplo a quantidade de pratos dos orixás preparados na obrigação, este planejamento depende da dinâmica entre a quantia de médiuns para a obrigação e seus orixás, bem como a recomendações da espiritualidade para o ritual.

Esses fatores dispararam o questionamento do pai pequeno L, em relação as mudanças feitas pela Mãe Dulce na obrigação de setembro de 2017. Isso deve-se ao contraste com a vivência do médium na sua primeira obrigação organizada pela Mãe Dilma. Hierarquicamente, a Mãe Dulce tem o maior cargo no terreiro, em respeito a senioridade pede orientações para a sua mãe de santo, mas é ela quem decide pela organização do seu terreiro. Diante disso, a Mãe Dulce respondeu com a afirmação de que suas decisões por mudanças surgem a partir da necessidade de aprendizado do grupo.

A obrigação mobiliza toda a comunidade de terreiro. Embora, inicialmente, seja o ritual seja cumprido pelo médium, a fala da entidade chefe do terreiro Maria Padilha demonstra que está para além do individual esse processo "Filho a casa precisa que você esteja firme, os que estão lá fora precisam, você precisa, a minha moça precisa (Mãe Dulce), é preciso que você faça isso para o seu crescimento espiritual, que envolve não

só você, mas aqueles que te acompanham no plano terreno e espiritual". (Diário de campo, 18/07/2017).

Além disso, para o preparo das comidas de cada orixá na ritualística da iniciação, a comunidade do terreiro se divide para comprar os ingredientes de acordo com a lista entregue pelo pai pequeno L. Então, ele busca uma organização igualitária entre as listas, visto que a obrigação tem uma dimensão coletiva, todo o terreiro se beneficia do aspecto sagrado e do axé dos orixás da obrigação. Da mesma forma, que poderão compartilhar da refeição das mesas dos orixás com os irmãos recolhidos para a obrigação, visto que todo o terreiro é convidado para a refeição, bem como para auxiliar na organização e preparo da obrigação. Como discutido no capítulo anterior essa é uma oportunidade de participação que pressupõem a aprendizagem pela experiência.

A partir dos rituais de obrigação são realizados os assentamentos dos orixás, cujos elementos simbólicos representam a morada do orixá identificados pelo otá (pedra especifica de cada orixá assentado). Na obrigação os médiuns mais experientes repassam os saberes tradicionais para a limpeza ritualística destes assentamentos, cuja prática é chamada de osé. Os médiuns recolhidos se reúnem para aprender como dar o osé, ritual sagrado, que pede concentração e recolhimento dos médiuns para estreitar o vínculo com a sua ancestralidade. Este ritual é realizado, esporadicamente, com cuidado de manter o assentamento sempre limpo, que indica a segurança para o filho de santo, segundo a mãe de santo (Diário de campo, 22/04/2018).

Estes assentamentos são armazenados no quarto de santo, o roncó, sendo permitido somente a entrada dos médiuns neste ambiente com obrigação no terreiro. Esta restrição ao acesso no roncó gera muita curiosidade nos demais médiuns. Porém, a Vó Joaquina alerta durante a obrigação aos médiuns iniciados que essa passagem marca o início da caminhada espiritual: que se caracteriza, assim, como rito de firmeza e confirmação de compromisso com o terreiro. Não se tornam melhores, os médiuns ali presentes, que seus irmãos. Todavia, a entidade lembra que a humildade seria cada vez mais condição para o contato maior com a proteção de cada um! (Diário de campo, 21/04/2018).

Além destas aprendizagens mais evidentes no processo iniciatório, chamamos atenção, por último, para a importância da participação coletiva na organização deste marco na vida da comunidade. Visto que, nenhum dos envolvidos, desde os que colaboraram para lavar uma louça, compartilharam da refeição até as mães/pais criadeiras presentes em toda a obrigação junto com a mãe de santo e o pai ogã, sairão

os mesmos dessa experiência. Além disso, as aprendizagens serão repensadas tendo em vista a dinamicidade dos relatos de sonhos, encontros, identificações e demais vivências potencializadas pelo axé do ritual.

Pensando nisso, trago um registro da experiência coletiva de um sonho da pesquisadora na sua iniciação em abril de 2018.Tendo em vista a complexidade da experiência, colocarei a escrita em primeira pessoa. Na última noite tive um sonho ao adormecer, cujo enredo foi o ponto cantado:

Navio Negreiro no fundo do mar
Navio Negreiro no fundo do mar
Correntes pesadas arrastando na areia
A negra escrava se pos a cantar
A negra escrava se pos a cantar
Saravá minha Mãe Iemanjá
Saravá minha Mãe Iemanjá
Virou a caçamba pro fundo do mar
Virou a caçamba pro fundo do mar
Quem me salvou foi mãe Iemanjá
Quem me salvou foi mãe Iemanjá

No sonho, eu estava em um navio negreiro, ainda que, muitas pessoas negras tivessem acorrentadas, eu era a única sem correntes. Então, a preta-velha que acompanha minha existência terrena e espiritual, cuja identidade foi revelada no jogo de búzios pela Mãe Dilma meses antes da obrigação, veio reafirmar em sonho. Se apresentou como Tia Maria do Congo e me disse que "o cativeiro tem que acabar na sua mente, estamos juntas! Para nós o cativeiro nunca existiu! Fale, não se esconda! Se o povo tivesse se calado, sem luta, o povo negro seria ainda mais sofrido e desprezado! " Em seguida acordei com lágrimas nos olhos, mas com uma sensação de responsabilidade e acolhimento. Instantes depois, ainda escuro na madruga adormeci novamente. O sonho não tinha terminado, a Tia Maria do Congo com delicadeza, falou " o negro fala, porque carrega nas veias a sabedoria de toda história de luta". (Diário de campo, abril/2018).

A experiência acima confirma a intencionalidade pedagógica da primeira obrigação em que a médium entrega a sua cabeça, que representa a vida, ao orixá. Nesta relação, a mãe de santo lembra que mais do que vestir a camisa do terreiro, se aprende que tudo que acontece dali por diante está diretamente interligado ao médium iniciado. Portanto, é preciso cuidar do terreiro, da comunidade, do orixá para que o médium seja por ele lembrado. Essas aprendizagens fazem parte do que Freire chama de "saber de experiência feito", cuja condição epistemológica se faz fundante, tendo em vista que "tal expressão demonstra sua valorização e compreensão da riqueza que o mesmo

encerra, ao expressar as interações sociais imediatas, e, portanto, estar impregnado do conhecimento gerado pela experiência vivida". (FREITAS, 2004, p. 61).

Além disso, se evidenciou a relação da entidade preta-velha com a ancestralidade. Dias (2011) reitera que o mar chamado de calunga grande não separa só o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Mas também, a África do Brasil, ou melhor, o passado africano do presente afro-brasileiro, e os próprios bantos tinham no culto aos ancestrais um elemento central da sua religiosidade. No entanto, o que se vê hoje é outra dimensão de ancestralidade, que deixa de ser uma referência particularista a uma ancestralidade familiar para se tornar uma ancestralidade étnica. Ancestralidade de uma cultura e de um povo que parece sobreviver umbanda. Isto vem instrumentalizando seus herdeiros contemporâneos com um repertório capaz de enunciar e ancorar sentidos de ser afro-brasileiro, não apenas uma mediação entre o material e o espiritual. Mas, sobretudo um senso de continuidade entre filiação ao passado e realidade presente, entre aquilo que constitui e enraíza no mundo humano (herança e tradição) e aquilo que se reconhece ser (identidade) (DIAS, 2011).

Esta situação dialoga com uma outra percebida durante o levantamento dos terreiros do município de Irati. A pesquisadora, algumas vezes, foi questionada pelos adeptos a respeito da sua curiosidade. Então falava um pouco da pesquisa e com surpresa, a última ouvia comentários do tipo: "Ah sim, Umbanda tem matriz africana por causa dos pretos-velho né?!" Essa situação se repetiu, mais de uma vez e foi também expressa por um pai de santo de um dos terreiros.

No decorrer da pesquisa foi percebido alguns atravessamentos dessa linearidade presente na expressão ligada a matriz africana e a umbanda. Na medida, que os umbandistas do terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum delimitavam as fronteiras, principalmente entre a Umbanda omolocô por eles praticada e a Umbanda branca. Assim, se percebeu que a expressão se atrela a prática da última. No decorrer da pesquisa no terreiro, essa síntese da matriz africana restrita a entidade preto-velho não apareceu. Embora, tenha se repetido a afirmação de que a Umbanda era brasileira. Com o passar do tempo a Umbanda raiz, assim chamada pela Mãe Dulce para referir-se a Umbanda omolocô foi sendo traduzida não só para a pesquisadora, mas para toda a comunidade de terreiro.

Uma das respostas foi legitimada por uma das entidades chefes do terreiro Seu Tranquinha, (Exu incorporado na Mãe Dulce), no dia 17/10/2017, antes de começar o trabalho, busquei a Mãe Dulce com o convite ao terreiro para a realização de uma

apresentação no Sarau Cultural afro-brasileiro da Unicentro no dia 17/11/2017. Em referência ao mês da consciência negra. A mãe Dulce acolheu a proposta com animação e pediu que no final do trabalho o convite fosse feito para o grupo, pois queria ver a receptividade dos médiuns.

Assim que a Pomba gira Maria Padilha (incorporada na Mãe Dulce) terminou seus atendimentos com a assistência e os médiuns, ela se despediu de todos e Seu Tranquinha chegou ao terreiro. Este apontou para a pesquisadora e pediu que fosse explicado sobre o compromisso que o terreiro teria nos próximos dias. Então com a ajuda do Pai Ogã e de alguns médiuns foi colocado a importância daquela apresentação, a fim de desmistificar a Umbanda e os preconceitos em torno dela. Além disso, dar visibilidade a riqueza cultural da religiosidade afro-brasileira na universidade, bem como homenagear os orixás e toda a ritualística da Umbanda como bandeira contra a intolerância religiosa.

Figura 24: Programação do Sarau Afro-brasileiro (2017) da UNICENTRO

Fonte: A autora, 2017.

O Seu Tranquinha colocou como um compromisso, ou seja, não existia a opção de não o fazer. Então, depois que acabou a gira, muitos estavam com vergonha da exposição, enquanto outros já pensavam como poderia ser. A pesquisadora se reuniu com aqueles que toparam a ideia junto com a Mãe Dulce e com o Pai Ogã, para aquele momento a Mãe Dulce delegou que todos pensassem e pesquisassem uma forma de apresentação dentro dos 30-40 minutos designados para o terreiro.

O processo de construção iniciou na mesma noite (17/10/2017) em que os médiuns compartilharam por meio do grupo do *Whatsapp* vários vídeos com apresentações de outros terreiros. O grupo se encantou por um vídeo que mostrava a apresentação dos orixás, a partir daí se decidiu que a apresentação do Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum seria uma apresentação dos Orixás, por isso era necessário levar os atabaques.

O vínculo com a ancestralidade permitiu que os médiuns contassem a história dos orixás através da dança de cada grupo que representou Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Oxum, Iemanjá e Iansâ. Para tanto, foram 4 ensaios para que os movimentos fossem harmônicos e fiéis a história dos Orixás. Oxalá foi representado como a espiritualidade com vestimentas brancas, rodeado de crianças simbolizando as entidades erês (crianças) do terreiro, Ogum foi representado como o guerreiro, Oxóssi como o caçador, Xangô como o justiceiro, Oxum como como a rainha da prosperidade e amor, Iemanjá como a rainha do mar e grande Mãe e Iansã como a rainha dos ventos e grande guerreira (Diário de campo, 17/11/2017).

Durante os ensaios os médiuns, iam tentando corrigir os movimentos descompassados do grupo que representava cada orixá, teve médiuns que trocaram de posições e outros desistiram de se apresentar. Os médiuns, na sua maioria, queriam representar seus orixás regentes de cabeça, mas a quantidade de médiuns excedia a 3 pessoas por grupo de orixás como Oxum e faltava para outros como Iemanjá. A mãe Dulce lembrou que se tratava da unidade entre os orixás e a homenagem seriam a todos, independentemente da vestimenta trajada no dia,

Os pais pequenos N. e F, tendo como referência as apresentações do festival de curimba, que prestigiaram em 2015 no município de Curitiba. Este festival reúne diferentes terreiros para competir pela melhor curimba (ponto cantado, atabaque e coreografia). Sendo assim, os anciãos organizaram o grupo religioso com foco na ritmicidade entre os trios, os médiuns que não se adequavam a coreografia foram remanejados para outro lugar na apresentação. A médium I, que inicialmente seria um dos Xangôs passou para o papel de Oxalá, pois não acompanhou os movimentos rápidos, outros médiuns desistiram no dia da apresentação, como o médium C. que comporia o grupo de Oguns.

A Mãe pequena N. afirmou que “se vamos lá, temos que representar bem nossos orixás, eles são a vida, então vamos fazer bonito”. No penúltimo ensaio, os filhos de santo pediram que a Mãe Dulce permitisse que a Linha Esquerda da Umbanda também

fizesse parte da apresentação, com os Exus e Pomba-gira. A Capitã P. indagou que “se o objetivo é desmistificar temos que mostrar a importância dos nossos guardiões na umbanda, que nada tem a ver com o sincretismo ligado aos monstros que as pessoas imaginam”.

A Mãe Dulce acolheu e depois de conversar com a Mãe Dilma (sua mãe de santo) pela relação de senioridade concordou com a importância da esquerda na apresentação. De modo que o Pai Ogã e o Pai pequeno I. representaram os Exus e a Mãe Dulce e outra Mãe de santo de outra casa, a convite da primeira, representaram as pomba-gira. Ainda no ensaio, a Mãe Dulce reiterou para os filhos de santo a importância deste evento e a união entre os terreiros, “as práticas podem ser distintas, mas temos o mesmo objetivo: fazer o bem, evoluir e espalhar o amor”.

Durante a apresentação, além das danças contando a história dos orixás, foi apresentada a ritualística de bater a cabeça praticado nos cultos afro-brasileiros, em reverência a três pontos: para a assistência representada pela plateia, para a curimba, conjunto de atabaques sagrados e para Oxalá que simboliza o Criador, divindade sincretizada com Jesus Cristo. A apresentação envolveu os médiuns mais experientes e os mais novos no planejamento e na execução. Aqueles que não se apresentaram ficaram incumbidos pelo registro de fotos e filmagens, bem como para ajudar a Mãe Dulce a se trocar durante a apresentação.

Figura 25. Apresentação dos Orixás na UNICENTRO- Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum

Fonte: A autora. 2017.

Figura 26. Apresentação da linha esquerda da Umbanda na UNICENTRO- Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum

Fonte: A autora, 2017.

Para Oliveira (2003) essa diversidade presente no mesmo culto diz sobre o encontro de religiões diferentes, línguas diferentes, costumes diferentes na construção cultural afro-brasileira. As comunidades selecionaram, ao longo da história, ritos e mitos que respondiam melhor à situação de servidão. Certamente, inventaram outros tantos, recriaram antigos ritos ancestrais e, numa síntese que ainda hoje está se processando, criaram um corpo mitológico e ritualístico que estrutura o território do sagrado das religiões de matriz africana no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Oxalá criou a terra
Oxalá criou o mar
Oxalá criou o mundo
Onde reinam os Orixás (2x)

A pedra deu pra Xangô
Meu pai, rei e justiceiro
As matas deu pra Oxóssi
Caçador, velho guerreiro
Grandes campos de batalha
Deu pra Seu Ogum guerreiro
Campinas Pai Oxalá
Deu para Seu Boiadeiro

Mar com pescaria farta
Ele deu pra Iemanjá
Os rios para Oxum
Os ventos para Oyá
Lindos jardins com gramados
Deu pras Crianças brincar
Oxalá criou o mundo onde reinam os Orixás

O poço deu pra Nanã
A mais velha Orixá
E o Cruzeiro bendito
Deu pras Almas trabalhar
Finalmente deu as ruas
Com estrelas e luar
Pra Exus e Bombogiras
Nossos caminhos guardar

O traço da pesquisa percorreu os versos deste ponto cantado, cuja produção de sentido acontece na relação coletiva umbandista. Ou seja, é a partir da prática religiosa que os médiuns produzem aprendizagens, numa junção entre orixá, entidades, médiuns, cambonos, assistidos, capitães, mães/pai-pequenos, ogãs, pai ogã e mãe de santo entre outros que permite uma conexão com a ancestralidade no universo da umbanda omolocô.

A Umbanda é caracterizada por várias manifestações que são agrupadas por linhas (Orixás) ou falanges (entidades): Caboclos, Pretos Velhos, Erês, Exus, Pomba-Gira, Ciganos, Marinheiros. As falanges em geral são vibrações de algum orixá manifestadas nos médiuns ou a aproximação energética de um elemento da natureza ou entidade espiritual. As linhas da Umbanda são os diferentes rituais realizados nos Terreiros. O sistema de organização sacral da Umbanda coloca cada orixá no comando de sucessivas hierarquias de espíritos ou falanges.

Na Umbanda omolocô há várias semelhanças com os cultos de nação afro-brasileiros, sobretudo no tocante aos ritos iniciáticos e graus sacerdotais. Acredita-se

que este tipo de culto tenha vindo dos povos Bantos angolanos. Além disso, crê-se que, mesmo que os negros escravizados tenham passado por um processo de assimilação dos costumes e formas no cenário brasileiro, de tempos em tempos sua forma foi se amoldando chegando no produto que conhecemos hoje como Umbanda omolocô (CUMINO, 2010)

O sincretismo religioso foi fundamental para a sobrevivência dos valores, ontologias e cosmologias dos negros no contexto de uma sociedade que lhes impugnava a condição de subalternidade. É possível, averiguar que a resistência dos negros no Brasil Colônia escravocrata serviu para mesclar e somar diferentes culturas em seus modos de conceber e vivenciar o mundo, também operou como um dispositivo de inteligência social. O vigor do sincretismo operado na dimensão religiosa afro-brasileira pode ser observado de muitas formas, em especial, na resistência em não transformarem suas ontologias de acordo com os ditames de seus senhores (FERRETTI, 1998; 2013).

Neste cenário cultural o processo de aprendizagem inerente à natureza não é de forma isolada, como uma área de conhecimento separada das demais. Os processos educativos ocorrem dentro de um contexto cotidiano, que envolve diversos outros conhecimentos e práticas imbricados. Nesta medida, um terreiro de Umbanda também se constitui em um espaço de aprendizagem rígida e organizada, e tudo o que acontece dentro dele faz parte do que chamamos neste trabalho de constelações de aprendizagem do médium.

Sendo as constelações representadas por processos cognitivos que coordenam pensamentos e atitudes, levanta-se como tese que poderiam ser interpretadas enquanto constelações de aprendizagens a partir de uma visão da Antropologia da Educação (SILVA, 2016). Nessa relação, destaca-se a proposição de educação dialógica coerente com a perspectiva de que os saberes comunitários agregam e metabolizam práticas cotidianas, que oriundas de diferentes tradições socioculturais se tornam interlocutoras nas aprendizagens identitárias do grupo. Nesta pesquisa, o vínculo com a ancestralidade toma: a centralidade da constelação umbandista e as relações de matricentralidade; coletividade; senioridade e religiosidade que formam a orientação circular na construção formativa do aprendiz (médium).

A ancestralidade, então, está no cerne da concepção de universo e da constelação de aprendizagem no terreiro, ela permeia todos os seres que compõem esse universo. Se a ancestralidade é a expressão do sagrado, este sagrado manifesta-se através da força vital. Essa perspectiva apresenta a ideia de que existem forças que ligam o mundo e o

universo como um todo em todas as instâncias da vida. Afinal, as sociedades africanas antigas eram majoritariamente baseadas na genealogia e nas linhagens de família. Isso, acontece com uma maior importância aos anciãos, que eram os descendentes mais próximos dos ancestrais (DIOP, 2014). Esses anciões dentro do terreiro também são respeitados pela senioridade e legitimados pela bagagem de experiência.

Os filhos de santo com o tempo de aprendizagem são ensinados que tem compromisso para com as divindades, especialmente com aquela de sua origem. Um filho de Iemanjá, por exemplo: tem que tratar com carinho o seu Santo, dando-lhe as comidas que ele gosta, as flores de sua preferência. Da mesma forma, tem responsabilidades com outros Orixás, deve satisfazê-los e lembrá-los principalmente em seu dia de festa, ou ainda por alguma necessidade específica que o Orixá pode intervir;

Os processos de aprendizagens na Umbanda acontecem no grupo, nas giras de desenvolvimento e trabalho, nos rituais consagrados, nas festas, nas obrigações e etc., a dedicação e o comprometimento individual reflete no coletivo. Pois, o envolvimento dos médiuns é observado cotidianamente pela mãe de santo e suas entidades, pelo pai ogã e pela comunidade, pois se reflete no seu desenvolvimento, conexão com as entidades e orixás, logo com a sua ancestralidade. A aprendizagens dos mais novos se conectam com a experiência dos mais velhos, em que a senioridade faz a mediação segura entre o que é permitido para o desenvolvimento da mediunidade e aquilo que não é. De modo que, as fronteiras garantem ao grupo a identidade de filhos de santo daquele terreiro.

A apropriação e identificação com o espaço vivo do terreiro está relacionado com a hierarquia, os mais experientes inserem os mais novos na dinâmica de aprendizagem. Ao modo que as aprendizagens dos médiuns mais novos vão sendo autorizadas pelo crivo da senioridade. Por esse motivo, o percurso de aprendizagem no santo ganha o nome de desenvolvimento mediúnico. Os ingressantes são denominados de médiuns em desenvolvimento e serão acompanhados na aprendizagem pelos médiuns mais experientes, sobretudo, no aprendizado dos fundamentos do terreiro, regras de convivência, conquista da confiança e respeito da mãe de santo, pai ogã e filhos de santo.

Na comunidade de terreiro circula comentários como: “nossa o desenvolvimento do médium tal está indo rápido né?! Ou mesmo, “aquele médium está sofrendo para entrar na energia”, estes discursos chegam até as autoridades do terreiro e são importantes para legitimar ou deslegitimar algumas decisões da mãe de santo.

Dentre as decisões tomadas pela autoridade do terreiro ou suas entidades estão os cargos hierárquicos. As funções atribuídas aos graduados, médiuns com cargos, acresce de acordo com a posição que se ocupa, ou seja, quanto maior o cargo, maior a responsabilidade exigida pela mãe de santo e observada pelo grupo

Esta relação de poder hierárquica se relaciona com a confiança e cuidado matricentral entre a comunidade de terreiro, entidades e orixás. Cuja produção primeira se dá pelo exercício da cambonagem. Visto que, as entidades acompanham assiduamente seus cambonos no seu desenvolvimento espiritual, que conta com as aprendizagens dentro e fora do terreiro. A cada encontro as experiências ganham significados através dos saberes ancestrais, algumas vezes o cambono pede conselhos diretamente a entidade, outras vezes no próprio atendimento há identificações do médium com a vivência do assistido e a entidade se ocupa da orientação coletiva.

A participação interessada, chamada pela mãe de santo de comprometimento faz a diferença no aprendizado dentro do terreiro. A começar pela organização e limpeza do terreiro, que corrobora na interação maior com o grupo e aproximação com o axé da casa. Os médiuns mais experientes relatam que muitos integrantes da corrente aparecem só quando precisam de ajuda, chegam no início da gira e ao finalizar se dirigem as suas residências. O pai pequeno L. lembra que nos dias de festa, por exemplo há trabalho para todos os médiuns, cambonos e mais antigos. Pois, é necessário limpar todos os cantos da casa, fazer as firmezas, por isso a cozinha funciona a todo tempo para o preparo das comidas de santo e ainda o barracão é decorado em homenagem ao orixá ou entidade específica

As oportunidades da vivência participativa, implicam que prática e aprendizagem se retroalimentam nas constelações de aprendizagem, tendo como âncoras a senioridade, espiritualidade, coletividade e matricentralidade para que tudo saia do agrado de guias e orixás e fortaleça o vínculo com a ancestralidade, logo a aprendizagem no terreiro.

Reiterando Dias (2011) a ancestralidade acessada na experiência coletiva no terreiro é vista por outra dimensão, que deixa de ser uma referência particularista a uma ancestralidade familiar para se tornar uma ancestralidade étnica. Ancestralidade de uma cultura e de um povo que parece sobreviver umbanda. Isto vem instrumentalizando seus herdeiros contemporâneos com um repertório capaz de enunciar e ancorar sentidos de ser afro-brasileiro, não apenas uma mediação entre o material e o espiritual. Mas, sobretudo um senso de continuidade entre filiação ao passado e realidade presente, entre

aquilo que constitui e enraíza no mundo humano (herança e tradição) e aquilo que se reconhece ser (identidade).

Assim sendo, enfatizamos que a importância em vislumbrar esses valores na vivência umbandista se encontra no destaque aos saberes tradicionais que lhe dão forma, mas que historicamente foram invisibilizados pela epistemologia eurocêntrica. Reconhecer a complexidade do universo simbólico afro-brasileiro umbandista nos dá acesso a conhecimentos que descontroem o imaginário colonial racista sobre os processos educativos para além dos escolarizados.

REFERÊNCIAS:

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*: a formação do Brasil no Atlântico

ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. Preto e Velho: Agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto. Trabalho de conclusão de curso em Antropologia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

ALVARENGA, Marcos. "*Cozinha também é lugar de magia": alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé*. Dissertação de Mestrado: Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2017.

ALVAREZ, Mani. Mulheres curadoras. *Jornal 100% Vida*. maio/*2012*

AMADIUME, Ifi. *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion, Culture*. London & New York: Zed Books Ltd, 1997

AMARAL, C. G. F. do. Cadernos de Educação | FAE/PPGE/UFPel | Pelotas [32]: 161 - 180, janeiro/abril 2009.

ANDRÉ, Marli E. D. A. de. Etnografia *da prática escolar*. Campinas: Papirus,1995.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô*. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983/2008.

AZEVEDO, Amailton Magno. África, Diáspora e o Mundo Atlântico na Modernidade: perspectivas historiográficas. *Cad. Pesq. Cdhis*,2010, Uberlândia, v.23, n.2,

BARBOSA JR., Ademir. *O livro essencial de Umbanda*. 1 ed. São Paulo: Universo dos Livros Editora, 2014.

BARTH, Frederik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. *Brasil, Terra de Contrastes.* 3. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro: 1969.

_____. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Edusp, 1971.

_____. As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BEATTIE, John. *Introdução à Antropologia Social*. Tradução de Heloísa Rodrigues Fernandes. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

BERGO, Renata Silva. Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática.2011. 249p. Tese de Doutorado: Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás – Um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

BRANDÃO, Carlos R. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 2007

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*. 2.ed. SP: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília, 2004. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Parecer CNE/CP nº 03/2004*, de 10 de março de 2004, e Resolução CNE/CP nº01, de 17 de junho de 2004.

BRITO, Gonçalves Lucas. O véu do conga de Pai Joaquim: cosmovisão, ritual e experiência ou sobre três aspectos do conhecimento umbandista. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal de Goiás. Antropologia Social, Goiânia, 2017.

BROWN, Diana. Umbanda: politics of an urban religious movement. Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, Columbia University, 1974.

BRUMANA, Fernando; MARTÍNEZ, Elda. *Marginália Sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.467p.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros.* Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1988

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. *O candomblé*. São Paulo: Mimeo, s/d.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CONCONE, Maria Helena V. B.; REZENDE, Eliane G. A Umbanda nos romances espíritas kardecistas. RECIIS – Revista Eletrônica de Comunicação Informação e Inovação em Saúde, v.4, n.3, p.51-62, Set./2010. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.

COSTA, Valdeli Carvalho da. Umbanda: os seres supeiores e os orixás/santos. V, 1. 2. São Paulo: Layola, 1983

CUMINO, A. *A história da umbanda:* uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil–Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.

CUNHA JR, Henrique. Africanidades, afrodescendências e educação. In: TRINDADE, Azoilda Loretto (Org). *Africanidades brasileiras e educação*: Salto para o Futuro. Rio de Janeiro : ACERP ; Brasília : TV Escola, 2013.

D'ARRUDA. Gisela. *Umbanda gira!* Rio de Janeiro. Pallas, 2010.

DIAS. Rafael de Nuzzi. & BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Aquém e além do cativeiro dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, 20, 145- 176. 2011.

DIOP, Cheikh Anta. Alerte sous les Tropiques. Articles 1946-1960. Culture et développement en Afrique noire. Paris : Présence Africaine, 1990.

_____. *"L'unité d'origine de l'espèce humaine*" in: Athènes, 30 mars - 31 avril 1981, in: Racismo, science et pseudo-science, Collection Actuel - UNESCO, 1982, pp. 137-141.

_____. *Unidade Cultural da África Negra*: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Editora Pedago. Lisboa, 2014.

DOVE, Nah. Definindo uma Matriz Materno-Centrada para Definir a Condição das Mulheres. Tradução, Wellington Agudá. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/12/definindo-uma-matriz-materno-centrada-para-definir-a-condiccca7acc83o-das-mulheres-nah-dove-pdf.pdf >. Acesso em:15/10/2017

DURHAM, Eunice Ribeiro *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2004

FÁVARO, Jean Filipe. A relação sociedade/divindades/natureza no Templo Espírita de Umbanda Abaçá de Oxalá em Pato Branco-PR: modos plurais de existência. Dissertação de Mestrado: Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Câmpus Pato Branco, 2018.

FERRETTI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. Horizontes Antropológicos/ Porto Alegre, ano 1, n.1, 1998.

_____. Religião e Cultura Popular: estudo de festas populares e do sincretismo religioso. Palestra proferida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, mimeo, 2001.

_____. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

FONSECA, Claudia. *Educação sem terra*. Um estudo de antropologia aplicada a um projeto de educação popular para um grupo de trabalhadores sem terra no interior de Minas Gerais. Tese (Doutorado) - Paris V, 1982, UFRGS, 1983.

FREIRE, Paulo. A importância do ato de ler: em três artigos que se completam. 49ª ed. São Paulo: Cortez, 1982.

_____. Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____.*Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREITAS, Ana Lúcia Souza de.Pedagogia da conscientização: um legado de Paulo Freire à formação de professores. E. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004

GALLI, Matilde C. *Antropologia culturale e processi educativi*. 1ª ed., Scandicci (Firenze), Nuova Italia, 1993.

GALLICIANO, V. *Candomblé, práticas educativas e as relações de gênero no espaço social onde filhas e filhos de santo aprendem e ensinam por meio da oralidade*. 2015. 174f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UNICENTRO, Guarapuava (PR), 2015.

GOLDMAN M. "Os tambores do antropólogo: Antropologia pós-social e etnografia". *PontoUrbe*, ano 2, versão 3.0, julho, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Corpo Transgressor. *Revista Brasileira de Educação*. 2002. In: Espaço acadêmico. Mimeo.

GONÇALVES e SILVA, Petronilha B. *Africanidades Brasileiras:* em busca de uma proposta pedagógica de interesse dos afro-brasileiros. Porto Alegre-RS: 1994. Mimeo.

GUIMARÃES, Marco Antônio Chagas. Mãe-Criadeira: a construção do cuidado e do respeito pelo humano e pela vida nas tradições religiosas de matriz africana. 10/07/2013. Disponível em:< http://iyaojubona.blogspot.com/2013/07/as-razoes-e-importancia-da-mae.html > Acesso em 06/02/2018

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de (Org.). *Antropologia e Educação: interfaces do ensino e da pesquisa*. Campinas: CEDES - Unicamp, 1997.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia, Estudos Culturais e Educação: desafios da modernidade. *Pro-Posições,* v. 19, n. 3 (57) - set./dez. 2008

HALL, Stuart. Da diápora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte.UFMG. 2009.

HEGEL, Georg W. F. *La raison dans l'Histoire:* introduction à la Philosophie de l'Histoire. Traduction et présentation de Kostas Papaioannou. Bibliothèques 10/18, Paris, 2009.

HONERVOGT Tanmaya. *Reiki*: cura e harmonia através das mãos. 4a ed. São Paulo (SP): Pensamento; 2005.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

KAWAHALA, Edelu, Na encruzilhada tem muitos caminhos: teoria desconial e epistemologia de Exu na canção de Martinho da Vila. Tese (doutorado)-Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2014.

L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SYGAUD, Ligia. *Antropologia, impérios e estados nacionais: uma abordagem comparativa*. In: L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SYGAUD, Ligia. (Org.). Antropologia, império e estados nacionais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 9-37

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô.In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) Olóòrisá – escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1982.

LIMA, Vivaldo da Costa. A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: em estudo de relações intra-grupais, dissertação (mestrado), Pós-Graduação em Ciências Humanas, Salvador-BA, UFBA, .1977.

LOVISOLO, Hugo. Antropologia e educação na sociedade complexa. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. n. 65, jan./abr. de 1984, pp. 56-69.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio, África viva e transcendente! In: TRINDADE, Azoilda Loretto (Org). *Africanidades brasileiras e educação*: Salto para o Futuro. Rio de Janeiro : ACERP ; Brasília : TV Escola, 2013.

M'BOKOLO, Elikia. África Negra: História e Civilizações - Tomo 1 (até o século XVIII).São Paulo: EDUFBA e Casa das Áfricas, 2009.

MACEDO, José Rivair. *História da África*. Editora Contexto, 2013.

MACHADO, Sandra Maria Chaves. Umbanda reencantamento na pós-modernidade? 2003. Goiânia, Março, 2003, 135p. Mestrado em Ciências da Religião: Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

MAGNANI, José Guilherme C. *Umbanda*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo: Abril Cultural: 1976.

MELLO, R. R.; BRAGA, F. M.; GABASSA, V.. *Comunidades de Aprendizagem: outra escola é possível*. 1. ed. São Carlos: EDUFSCar, 2012. v. 1. 176p.

MIGNOLO. Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In. LANDER, Edgardo (org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

MUNANGA, Kabenguele. Raízes científicas do mito do negro e do racismo ocidental. *Temas IMESC*, Soc. Dir. Saude ,São Paulo,1984.

NADALINI, Ana Paula, "O nosso missal é um grande cardápio". Candomblé e alimentação em Curitiba. *Revista Angelus Novus*, nº3, 2012.

NEGRÃO, Lísias Nogueira, "Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada". Tempo Social, 5(1-2), 1993, p.113-122.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: EDUSC.2000.

OLIVEIRA, Amurabi. Corpo, brincadeira e aprendizagem entre crianças de candomblé. 2014.Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN, junto à Mesa Redonda "Antropologia, Etnografia e Educação: debates em torno de categorias e experiências, coordenada pela professora Neusa Gusmão (UNCAMP)

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: IBECA, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ª edição, 1991

OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*.(University of Minnesota Press), 1997.

PEREIRA, José Carlos. A eficácia simbólica do sacrifício. Estudo das devoções populares. São Paulo, arte & Ciência, 2001.

PINTO, Flávia. *Umbanda: guia para leigos*. Rio de Janeiro. Pallas, 2014. 152 p.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2001, vol.16, n.47.

_____. O Brasil com axé: Candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados*.v.18 n.52, 2004.

_____. Mitologia dos Orixás. 11ª. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012. 116 p.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

RAMOS, Rodrigo Macial. *Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros.* Dissertação apresentada no Centro Universitário de Brasília - Uniceub-Brasilia, 2015

ROHDE, Bruno Faria. *A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar*: abertura e movimento no universo umbandista, 2010. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Salvador.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-Estar na modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001 p. 9-45

RUSSO, Kelly; ALMEIDA, Alessandra. Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas. *Cadernos de Pesquisa.* [online]. 2016, vol.46, n.160, pp.466-483.

SANCHIS, Pierre. "A crise dos paradigmas em antropologia." *In*: Dayrell, Juarez (org.). *Múltiplos olhares sobre a educação e cultura.* Belo Horizonte, Editora UFMG, 1996, pp. 23-38.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos Santos. Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável. Belo Horizonte, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos Santos. Os Nagô e a morte. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Bel. A lei n. 10.639/2003 altera a LDB e o olhar sobre a presença dos negros no Brasil e transforma a educação escolar. In: TRINDADE, Azoilda Loretto (Org). *Africanidades brasileiras e educação*: Salto para o Futuro. Rio de Janeiro : ACERP ; Brasília : TV Escola, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2007, v.78, 3-46.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipa*l. Brasilia: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SILVA, Degiane Martins da, *Arteterapia*: em busca de uma Identidade Feminina através da literatura e da criatividade.2006. Monografia apresentada ao Projeto a Vez do Mestre. Universidade Cândido Mendes. Rio de Janeiro, 2006.

SILVA, Haldaci Regina da. *Sabores da casa, sabedorias de terreiros: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de umbanda de Teresina – Piauí*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Piauí, Teresina.

SILVA, Jefferson Olivatto da. Aprendizagens comunitárias africanas de longa duração e em larga escala segundo a expansão banta. *Relegens Thréskeia* estudos e pesquisa em religião V. 05–n. 01–2016

SILVA, Vagner Gonçalves da, *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo. 2ªed. Selo Negro, 2005. 150p.

_____. *Religião e Africanidades: práticas culturais de longa duração*. In: FILHO, FAUSTO GIL (Org). In: Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no século XXI. Curitiba: CRV, 2016, p 39-51.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do copo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOMÉ, Sobonfu. *O Espírito da Intimidade*: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista:* história da festa de coroação de Rei de Congo. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

TRAMONTE, Cristina. Processos educativos interculturais na "família de santo": pais e filhos nas religiões afro-brasileiras. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 389-402, jan./dez. 2012

TRINDADE, Azoilda Loretto da (org.). Africanidades brasileiras e educação salto para o futuro. Rio de janeiro: TV escola /MEC, 2013.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. Antonio Eliezer Leal de Sousa: primeiro escritor da umbanda. Limeira: Editora do Conhecimento, 2009.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira sistemas cognitivos e sistemas de crença, *Novos Estudos CEBRAP*, nº 31, outubro 1991, pp. 121-129, UNICAMP, 1991.

VELHO, Yvonne Maggie. *Guerra de Orixá*— um estudo de ritual e conflito, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VERGER, Pierre. Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981/1997.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005. 188 p.

VIEIRA, Karina. Augusta. Limonta. *A construção do conhecimento em Antropologia da Educação*: levantamento, análise e reflexão de artigos publicados no Brasil. 2016. 401 f. Tese (Doutorado em Educação Escolar) - Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Araraquara, 2016.

WALLERSTEIN, Immanuel. (coord.) *Abrir las Ciências Sociales. Comisión Gulbenkian para la reestruturacción de las ciências sociales.* 1996 (México: Siglo XXI Editores)

WOLCOTT, Harry F. The Anthropology of Learning. *Anthropology & Education Quarterly*. Special issue, v. 13, n. 2, p. 83-108, 1982.

WOORTMANN, Klaas. “O passado escravo e a ‘família de santo’”, In A família das Mulheres. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

ZALUAR, Alba. "A aventura etnográfica: Atravessando barreiras, driblando mentiras." *In*: Adorno, Sergio (org.). *A sociologia entre a modernidade e a contemporaneidade***.** Porto Alegre, Sociedade Brasileira de Sociologia/ Editora da Universidade/UFRGS, 1995, pp. 85-91.

ZANGARI, Wellington. Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômenoda mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda / Tese (doutorado)- Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia Social e do Trabalho, 2003.