

**UNIVERSIDADE LUTERANA DO BRASIL- ULBRA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO

**ENCRUZILHADA DE SABERES: DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS
UMBANDISTAS NO TERREIRO E NA ESCOLA**



Canoas-RS

2023

**UNIVERSIDADE LUTERANA DO BRASIL- ULBRA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**



**ENCRUZILHADA DE SABERES: DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS
UMBANDISTAS NO TERREIRO E NA ESCOLA**

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO

Tese de Doutorado

Canoas-RS

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

P985e Purificação, Marcelo Máximo.

Encruzilhada de saberes : despachos de narrativas de jovens umbandistas no terreiro e na escola / Marcelo Máximo Purificação. – 2023.
246 f. : il.

Tese (doutorado) – Universidade Luterana do Brasil, Programa de Pós-Graduação em Educação, Canoas, 2023.

Orientadora: Profa. Dra. Daniela Ripoll.

1. Jovens umbandistas. 2. Encruzilhada de saberes. 3. Despachos. 4. Identidade. 5. Estudos culturais. I. Ripoll, Daniela. II. Título.

CDU 316.7

Bibliotecária responsável – Heloisa Helena Nagel – 10/981

UNIVERSIDADE LUTERANA DO BRASIL- ULBRA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

ENCRUZILHADA DE SABERES: DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS
UMBANDISTAS NOS TERREIROS E NA ESCOLA

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil – ULBRA, como requisito parcial a obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha: Currículo, Ciências e Tecnologias.

Orientadora: Profa. Dra. Daniela Ripoll

Canoas-RS

2023

Marcelo Máximo Purificação

ENCRUZILHADA DE SABERES: DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS
UMBANDISTAS NOS TERREIROS E NA ESCOLA

A Banca examinadora abaixo aprova a Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Luterana do Brasil - ULBRA, como parte da exigência para obtenção do título de Doutor em Educação, na área dos Estudos Culturais.

Profa. Dra. Daniela Ripoll
Universidade Luterana do Brasil - ULBRA

Profa. Dra. Iara Tatiana Bonin
Universidade Luterana do Brasil - ULBRA

Profa. Dra. Maria Angélica Zubaran
Universidade Luterana do Brasil - ULBRA

Prof. Dr. César Costa Vitorino
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Prof. Dr. Pedro Acosta Leyva
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Canoas/RS, 16 de maio de 2023.

À Universidade Luterana do Brasil – ULBRA, pelo brilhante envolvimento dos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação no processo de formação.

Aos pais de santo – Mãe Neide e Pai Hidelbrando, pelo apoio e integração na investigação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação de Educação Ensino da Univates, pelo brilhante trabalho durante a formação.

Às amizades construídas ao longo da formação.

Aos pesquisadores do Brasil e do mundo que se dedicam ao estudo da cultura e da identidade cultural dos grupos afros no Brasil. De maneira especial, aqueles que se dedicam às identidades umbandistas.

À minha orientadora pela autonomia a mim delegada, pelo apoio e discussão constante em cada etapa deste trabalho.

À minha família, base e sustentação de minha caminhada.

AGRADECIMENTOS

A Deus e aos Orixás, pela gratuidade da vida.

Aos meus guias espirituais, pela força e determinação diária.

Aos meus pais, Cecília Maria Purificação (Mãe), Manoel Moura Purificação (Pai) e Fidelcino Martins dos Santos (Padrastrô), pelo incentivo na minha jornada educacional.

À minha esposa Elisângela Maura Catarino e a meus filhos Sávio e Ágnis, por caminharem comigo, mesmo que indiretamente nessa jornada, fortalecendo-me em cada etapa.

Às oportunidades de conhecimento, ao apoio e às orientações recebidas de minha orientadora Profa. Dra. Daniela Ripoll.

HOMENAGEM A MEU PAI (*In memoriam*)

Meu pai....

(HOJE), percebo a responsabilidade que é ser seu filho.

Ô 'homenzinho' inteligente! – confesso que não sei e nunca quis saber, até que nível/ano o senhor estudou. Era meu dicionário, minha calculadora e minha fonte de informações, pois tudo sabia.

Dominava a leitura – tinha como *hobby* a arte de ler e fazer palavras cruzadas. Tempos atrás, foi homenageado como o cidadão lapense que mais livros leu na biblioteca municipal.

Dominava a escrita, e, diga-se de passagem, que escrita! Que letras lindas! – Pareciam desenhadas. Confesso que, na infância, por anos a fio, procurei imitá-lo....mas sem sucesso! (risos). E para além da beleza das letras (caligrafia), a ortografia e o português eram impecáveis.

Dominava a matemática – não é à toa que escolheu a topografia como profissão. Me encantava sua habilidade de fazer cálculos, simples e complexos sem manuseio da calculadora.

Tinha um paladar musical refinado (Samba/MPB). Sem falar que era dono de uma voz linda e potente – que o rendeu a alcunha de 'Manelinho do samba'.

Nessas minhas 5 décadas de vida aprendi muito com o senhor, meu pai. Na infância, nossas andanças nas fazendas e roças medindo terras como topógrafo – eu era seu auxiliar na baliza e no uso da trena. E ali me encantava ver emergir na prancheta seus desenhos. Na adolescência, fui em busca do 'mundo', buscar conhecimentos, formação, profissionalização, nossa ligação naquela época era por cartas. Cartas curtas, profundas e significativas. Impressionava-me a capacidade do senhor em falar muito em poucas linhas. Na vida adulta, em nossas conversas, lembrávamos histórias vividas, conversávamos sobre projetos pessoais e profissionais no sofá da vovó Delmira, sob o olhar atento e supervisão de nossa matriarca.

Por fim, entendo a responsabilidade que é carregar o nome, que o senhor com muito esmero desenhou para mim – criativo até na escolha dos nomes para os filhos.

Hoje estou longe (geograficamente falando), combatendo em outras frentes onde a luta contra o tempo é urgente e necessária. Mas logo estarei aí, para abraçar minha vó, meu tio Zezinho, minha tia Cândida, meus irmãos, sobrinhos, primos....(toda família Purificação).

Finalizo, com um trecho da música “Guarania da lua nova” de Luiz Vieira que inúmeras vezes vi meu pai cantar: “Saudade, bichinha danada que em mim fez morada e não quer se mudar. Tem gosto de jiló verdinho, plantado na lua nova do penar....”.

Que Oxalá nos abençoe, nos dê serenidade e sabedoria para nos cuidarmos em família, e nos permita evoluir nosso corpo humano e nosso espírito eterno.

Siga em paz papai. Te amo!

Mineiros-GO, 17 de março de 2023.

CAÇADOR DE MIM

Por tanto amor, por tanta emoção
A vida me fez assim
Doce ou atroz, manso ou feroz
Eu, caçador de mim
Preso a canções
Entregue a paixões
Que nunca tiveram fim
Vou me encontrar longe do meu lugar
Eu, caçador de mim

Nada a temer
Senão o correr da luta
Nada a fazer
Senão esquecer o medo
Abrir o peito à força
Numa procura
Fugir às armadilhas da mata escura
Longe se vai sonhando demais
Mas onde se chega assim
Vou descobrir o que me faz sentir
Eu, caçador de mim

Nada a temer
Senão o correr da luta
Nada a fazer
Senão esquecer o medo
Abrir o peito à força
Numa procura
Fugir às armadilhas da mata escura

Vou descobrir o que me faz sentir
Eu, caçador de mim

(MILTON NASCIMENTO, 1981)

RESUMO

Esta pesquisa realizou-se a partir de um estudo etnográfico qualitativo, desenvolvido com uso da autobiografia, narrativas autobiográficas e narrativas etnográficas, com jovens umbandistas de dois barracões situados em dois municípios do Estado de Goiás (Mineiros e Novo Gama) e de uma escola pública estadual de Mineiros-Goiás, entre os meses outubro de 2021 e julho de 2022, com o seguinte objetivo geral: compreender como jovens umbandistas de Mineiros e Novo Gama (GO), no terreiro e na escola, se posicionam em termos identitários e de pertencimento religioso. Os objetivos específicos estabelecidos foram: a) verificar como esses jovens falam sobre o sagrado; b) apontar como seus corpos materializam/encarnam os conhecimentos e os saberes umbandistas; c) discutir que saberes emergem da relação do jovem com o terreiro - e suas múltiplas repercussões na escola; d) apresentar as encruzilhadas de saberes e os despachos das narrativas juvenis presentes na escola e nos terreiros; e) utilizar a etnografia para apresentar rastros de identidades juvenis em contextos interculturais, perpassando pelo terreiro e pela escola; f) apresentar, a partir da pesquisa etnográfica, como os corpos juvenis umbandistas expressam saberes e (re)elaboram seus diálogos; g) inter cruzar a observação etnográfica e a metodologia de diálogos, no intuito de mostrar a intersecção de saberes constituídos pelos jovens nos contextos cotidianos interculturais. O contexto social atual é atravessado por conflitos de várias ordens, entre os quais estão os conflitos religiosos que sinalizam o nível/grau da intolerância religiosa em nosso país. Nesta tese, o termo “encruzilhada de saberes” refere-se ao cruzamento de conhecimentos que permeiam a trajetória social do jovem umbandista, perpassando pelo campo social (do cotidiano), cultural, religioso e escolar. Já o termo “despachar” aparece no sentido de encaminhar, dar direcionamentos aos saberes e conhecimentos gerados a partir da intersecção desses campos de saberes e conhecimentos. No cruzamento entre escola, barracões de umbanda, cotidiano e cultura, busca-se apresentar rastros de identidades juvenis em contextos interculturais. Teóricos como Canclini (1995), Hall (2001), Kellner (2001), Bauman (2005) e Silva (2014) assumem a ideia de identidade concebida a partir de sistemas culturais, conceituando-a como um sentido de pertencimento à realidade e um “conjunto de significados compartilhados”. Nesse sentido, esta pesquisa parte do princípio de que a escola é um lugar plural, em que se manifestam múltiplas identidades e diferenças religiosas. Mas, para manter as identidades religiosas, é preciso entender os limites entre elas e as diferenças religiosas que as definem e quais símbolos e representações gravitam em torno delas.

Palavras-chave: jovens umbandistas; encruzilhada de saberes; despachos; identidade; Estudos Culturais.

ABSTRACT

This research, linked to the Graduate Program in Education (Doctorate), of the Lutheran University of Brazil - ULBRA, was carried out from a qualitative ethnographic study, developed from autobiography, autobiographical narratives and ethnographic narratives, with young practitioners of Umbanda. of two sheds. located in two municipalities of the State of Goiás (Mineiros and Novo Gama) and a state public school in Mineiros-Goiás, between October 2021 and July 2022, with the following general objective: Understand, based on ethnographic research, how the Young practitioners from Umbanda de Mineiros and Novo Gama (GO), in the terreiro and at school, are located in terms of identity and religious belonging. The specific objectives established were: Verify how these young people speak of the sacred; Point out how their bodies materialize/incarnate knowledge and Umbanda knowledge; Discuss what knowledge emerges from the young man's relationship with the terreiro-and its multiple repercussions at school; Present the crossroads of knowledge and the offices of youth narratives present in the school and in the terreiros; Use ethnography to present traces of youth identities in intercultural contexts, going through the playground and the school; Present, based on ethnographic research, how the youth groups of Umbanda express knowledge and (re)elaborate their dialogues; Intersect ethnographic observation and the methodology of dialogues, to show the intersection of knowledge constituted by young people in everyday intercultural contexts. The current social context is crossed by conflicts of various kinds, among which are religious conflicts that indicate the level/degree of religious intolerance in our country. In this thesis, the term "crossroads of knowledge" refers to the crossing of knowledge that permeates the social trajectory of the young umbandista, passing through the social field (everyday life), cultural and religious aspects, and school life. The term "office" appears in the sense of forwarding, giving directions to the knowledge and knowledge generated from the intersection of these fields of knowledge and knowledge. At the crossroads between school, Umbanda barracks, daily life and culture, we seek to present traces of youth identities in intercultural contexts. Theorists such as Canclini (1995), Hall (2001), Kellner (2001), Bauman (2005) and Silva (2014) assume the idea of identity conceived from cultural systems, conceptualizing it as a sense of belonging to reality and a "set of shared meanings. In this sense, this research assumes that the school is a plural place, in which multiple identities and religious differences are manifested. But, in order to maintain religious identities, it is necessary to understand the limits between them and the religious differences that define them and what symbols and representations gravitate around them.

Keywords: young Umbanda practitioners; crossroads of knowledge; offices; identity; cultural studies.

ABSTRACTO

Esta investigación, vinculada al Programa de Posgrado en Educación (Doctorado), de la Universidad Luterana de Brasil - ULBRA, se realizó a partir de un estudio etnográfico cualitativo, desarrollado a partir de autobiografía, narrativas autobiográficas y narrativas etnográficas, con jóvenes practicantes de Umbanda de dos galpones ubicados en dos municipios del Estado de Goiás (Mineiros y Novo Gama) y una escuela pública estatal en Mineiros-Goiás, entre octubre de 2021 y julio de 2022, con el siguiente objetivo general: Comprender, a partir de una investigación etnográfica, cómo los jóvenes practicantes de Umbanda de Mineiros y Novo Gama (GO), en el terreiro y en la escuela, se ubican en términos de identidad y pertenencia religiosa. Los objetivos específicos establecidos fueron: Verificar cómo estos jóvenes hablan de lo sagrado; Señalar cómo sus cuerpos materializan/encarnan el saber y el saber Umbanda; Discutir qué saberes emergen de la relación del joven con el terreiro - y sus múltiples repercusiones en la escuela; Presentar las encrucijadas de saberes y los despachos de narrativas juveniles presentes en la escuela y en los terreiros; Utilizar la etnografía para presentar huellas de identidades juveniles en contextos interculturales, pasando por el patio y la escuela; Presentar, a partir de investigaciones etnográficas, cómo los cuerpos juveniles de Umbanda expresan saberes y (re)elaboran sus diálogos; Intersectar la observación etnográfica y la metodología de los diálogos, para mostrar la intersección de los saberes constituidos por los jóvenes en contextos interculturales cotidianos. El contexto social actual está atravesado por conflictos de diversa índole, entre los que se encuentran los conflictos religiosos que señalan el nivel/grado de intolerancia religiosa en nuestro país. En esta tesis, el término “encrucijada de saberes” se refiere al cruce de saberes que permea la trayectoria social del joven umbandista, pasando por el campo social (vida cotidiana), aspectos culturales, religiosos y la vida escolar. El término “despacho”, aparece en el sentido de reenviar, dar direcciones a los saberes y saberes generados a partir de la intersección de estos campos de saberes y saberes. En la encrucijada entre escuela, cuartel Umbanda, cotidianidad y cultura, buscamos presentar huellas de identidades juveniles en contextos interculturales. Teóricos como Canclini (1995), Hall (2001), Kellner (2001), Bauman (2005) y Silva (2014) asumen la idea de identidad concebida desde los sistemas culturales, conceptualizándola como un sentido de pertenencia a la realidad y un “conjunto de significados compartidos”. En ese sentido, esta investigación asume que la escuela es un lugar plural, en el que se manifiestan múltiples identidades y diferencias religiosas. Pero, para mantener las identidades religiosas, es necesario comprender los límites entre ellas y las diferencias religiosas que las definen y qué símbolos y representaciones gravitan a su alrededor.

Palabras clave: jóvenes practicantes de Umbanda; encrucijada de saberes; despachos; identidad; Estudios culturales.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AERA – American Education Research Association

BNCC – Base Nacional Comum Curricular

EC – Estudos Culturais

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDEB – Índice de Desenvolvimento da Educação Básica

IDHM – Índice de Desenvolvimento Humano Municipal

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação

PIB – Produto Interno Bruto

TA – Termo de Anuência

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

ULBRA – Universidade Luterana do Brasil

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Eu, despreconceituosamente, umbandista	21
Imagem 2 – Cruzeiro	24
Imagem 3 – Mãe Neide, na lateral do barracão de Umbanda	33
Imagem 4 - Vó Catarina.....	34
Imagem 5 – Mãe Camila.....	35
Imagem 6 – A roupa branca na Umbanda.....	36
Imagem 7 – Mãe Ana	37
Imagem 8 – Zélio e o Caboclo das sete encruzilhadas	41
Imagem 9 – Roupa na Umbanda 1	45
Imagem 10 – Roupa na Umbanda 2.....	45
Imagem 11 – Roupa na Umbanda 3.....	455
Imagem 12 – Roupa na Umbanda 4.....	455
Imagem 13 - Mãe Providência e filhas de Umbanda	476
Imagem 14 – Diálogos e ensinamentos na Umbanda	487
Imagem 15 – Códigos culturais em Umbanda.....	509
Imagem 16 – Oxalá	543
Imagem 17 – Ogum	565
Imagem 18 – Oxóssi.....	576
Imagem 19 – Xangô	587
Imagem 20 – Oxum	598
Imagem 21 – Iemanjá	610
Imagem 22 – Iansã	621
Imagem 23 – Nanã	643
Imagem 24 – Exú.....	654
Imagem 25 – Batizado na Umbanda	698
Imagem 26 – Identidade umbandista: espaço, tempo e corpo	71
Imagem 27 – Saudação na Umbanda	73
Imagem 28 – Abraço na Umbanda	732
Imagem 29 – Conhecimentos umbandistas.....	743
Imagem 30 – Corpo umbandista adorando e venerando a mãe terra	754
Imagem 31 – Corpo umbandista no trono	765

Imagem 32 – O corpo umbandista no chão I.....	787
Imagem 33 – Caminhos da pesquisa	1165
Imagem 34 – Trecho do diário de campo	1209
Imagem 35 – Mapa representacional: categorias intermediárias que emergem das imagens e diálogos com os jovens umbandistas	13131
Imagem 36 – Mapa representacional: categorias finais a partir dos discursos dos jovens umbandistas.....	1332
Imagem 37 – Mapa de Mineiros-GO.....	1443
Imagem 38 – Mapa de Novo Gama-GO.....	1476
Imagem 39 – Manifestação umbandista 1	1732
Imagem 40 – Imagem 39 - Manifestação umbandista 2	1732
Imagem 41 – Manifestação umbandista 3	1743
Imagem 42 – Manifestação umbandista 4	1743
Imagem 43 – Manifestação umbandista 5	1743
Imagem 44 – Manifestação umbandista 6	1743
Imagem 45 – Manifestação umbandista 7	1743
Imagem 46 – Manifestação umbandista 8	1743
Imagem 47 – Manifestação umbandista 9	1744
Imagem 48 – Firmeza/Ebô.....	1744
Imagem 49 – Manifestação umbandista 10	1754
Imagem 50 – Manifestação umbandista 11	1754
Imagem 51 – O sagrado nas vestimentas	1822
Imagem 52 – O sagrado no corpo juvenil 1	1822
Imagem 53 – O sagrado no corpo juvenil 2	1822
Imagem 54 – O sagrado no corpo juvenil 3	1822
Imagem 55 – O sagrado no corpo juvenil 4	1832
Imagem 56 – O sagrado no corpo juvenil 5	1832
Imagem 57 – O sagrado no corpo juvenil 6	1832
Imagem 58 – O sagrado no corpo juvenil 7	1832
Imagem 59 – O sagrado no corpo juvenil 8	1832
Imagem 60 – O sagrado corpo juvenil 9	183
Imagem 61 – Corpo intercultural 1.....	1909
Imagem 62 – Corpo intercultural 2.....	1909
Imagem 63 – Corpo intercultural 3.....	1909

Imagem 64 – Corpo intercultural 4.....	1909
Imagem 65 – Corpo intercultural 5.....	190
Imagem 66 – Corpo intercultural 6.....	190
Imagem 67 - Corpo intercultural 7	191
Imagem 68 – Espaço intercultural I	191
Imagem 69 – Corpo-símbolo-sagrado	1954
Imagem 70 – Saberes no terreiro I	1998
Imagem 71 – Saberes no terreiro II	1998
Imagem 72 – Saberes na escola I	1998
Imagem 73 – Saberes na escola 2	1998
Imagem 74 – Saberes na escola 3	1998
Imagem 75 – Saberes na escola 4	1998
Imagem 76 – Saberes no terreiro 3	1999
Imagem 77 – Saberes no terreiro 4	199
Imagem 78 – Saberes na escola 5	2009
Imagem 79 – Saberes no terreiro 5	2009

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Imagens utilizadas no trabalho	1254
Quadro 2 – Categorias finais e suas subcategorias	1344
Quadro 3 – Umbandistas Novo Gama-Goiás-Brasil	1409
Quadro 4 – Umbandistas Mineiros-Goiás-Brasil.....	1409
Quadro 5 – A escola em números	1465
Quadro 6 – Hierarquia do Barracão do Novo Gama (GO).....	1498
Quadro 7 – Resumo de informações dos barracões	1498
Quadro 8 – Perfil dos jovens umbandistas (sujeitos da pesquisa)	1521

SUMÁRIO

1 NO RASTRO DOS SABERES	21
2 CORPOS UMBANDISTAS QUE FALAM	32
2.1 “Eu, caçador de mim”: a umbanda e meus primeiros olhares	32
2.2 A Umbanda	409
2.2.1 A umbanda dos orixás.....	532
2.2.2 A Umbanda e o umbandista: corpos e identidades	687
3 DESCORTINANDO SABERES	810
3.1 Dialogando sobre cultura.....	81
3.1.1 Dialogando sobre identidade e diferença	865
3.1.2 Dialogando sobre o interculturalismo	887
3.1.3 Dialogando sobre representação	910
3.1.4 Dialogando sobre juventude/ juventude umbandista	93
3.2 Encruzilhadas de saberes	976
3.2.1 A encruzilhada colonial.....	100
3.2.2 Encruzilhada decolonial.....	1021
4 A LUPA TEÓRICA METODOLÓGICA UTILIZADA NA PESQUISA	1054
4.1 Caminho metodológico: a pesquisa qualitativa etnográfica.....	1054
4.1.1 Autobiografia, narrativas autobiográficas, narrativa etnográfica, escrita autobiográfica e interação verbal	1109
4.2 Informações sobre a pesquisa	1165
4.2.1 Procedimentos de construção de dados	1187
4.2.2 Procedimentos de análise de dados	1298
4.3 Frestas da Umbanda no Centro-Oeste do Brasil: Novo Gama e Mineiros/GO	1354
4.3.1 Os contextos do estudo: Novo Gama e Mineiros	1432
4.3.2 Os sujeitos.....	1509
4.3.3 O papel do pesquisador	1554
4.3.4 Questões éticas.....	1576
5 DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS UMBANDISTAS	1609
5.1 Jovens umbandistas e suas identidades religiosas	1609
5.1.1 Identidades juvenis umbandistas negociadas	1665
5.1.2 Despachos sobre as identidades juvenis umbandistas negociadas	171

5.1.3 Artefatos que atravessam identidades juvenis umbandistas	1732
5.2 Jovens umbandistas e suas narrativas sobre o sagrado.....	1776
5.2.1 Jovens umbandistas falando sobre o sagrado	1787
5.2.2 O sagrado nas imagens e nos corpos dos jovens umbandistas.....	1821
5.3 Relações interculturais nos terreiros e na escola	1865
5.3.1 A interculturalidade nos corpos umbandistas narrada nas imagens	1898
5.3.2 A cultura como campo de saber para o jovem umbandista.....	1932
5.3.3 Narrativas dos jovens umbandistas sobre saberes interculturais na escola.	1965
5.4 Encruzilhadas de saberes dos jovens umbandistas nos terreiros e na escola	20100
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	2076
6.1 Alguns apontamentos.....	2076
6.2 Limitações da pesquisa.....	2098
6.3 Trabalhos futuros	2109
6.4 Principais achados	211
REFERÊNCIAS.....	2166
GLOSSÁRIO	2367
APÊNDICES.....	2433

1 NO RASTRO DOS SABERES

Imagem 1¹ – Eu, despreconceituosamente, umbandista



Fonte: O próprio investigador, 2021.

Sou Marcelo Máximo Purificação, brasileiro, nordestino (baiano), negro, filho da professora primária Cecília Maria Purificação e do topógrafo Manoel Moura Purificação. Sou neto da centenária Delmira Moura, sobrinho de Zezinho do Doce, tio de Bianca, pai de Ágnis e Sávio, esposo de Elisa. Sou professor, ex-padre e, atualmente, pai menor no Terreiro de Umbanda da Comunidade Quilombola do Cedro, em Mineiros – Goiás/Brasil. Essa pequena narrativa mostra que sou uma pessoa de muitas andanças cujas trajetórias foram modificadas pelo ensino e pelos saberes adquiridos em cada uma das etapas vivenciadas.

Sou professor desde 1993, e, hoje, atuo na educação básica, no ensino superior e na pós-graduação. Entre as motivações para fazer este novo doutoramento,

¹ As imagens contidas nessa tese têm as seguintes origens: (i) arquivo pessoal do pesquisador, (ii) arquivo pessoal mãe Neide (cedidas, com termo de direito de imagem assinado), (iii) o próprio pesquisador – imagens produzidas no campo de pesquisa a partir da assinatura do TCLE e Termo de Uso de Imagem) e (iv) imagens públicas disponíveis nas redes, com as devidas fontes citadas. Escolhi trabalhar as imagens nesse formato acatando sugestões de alguns dos jovens umbandistas participantes, haja vista que umbanda é arte, cultura e os corpos dos jovens umbandistas são telas de resistência e de empoderamento.

estão a escola e o barracão e, neles, seus contextos, os saberes e a minha paixão pelos estudos do cotidiano e pela interculturalidade – área na qual as culturas e os seus múltiplos elementos desempenham um papel central. Academicamente, os terreiros vêm sendo vistos como instâncias interculturais, e muitos desses estudos vêm sendo realizados sob a lupa teórica dos Estudos Culturais (EC) presentes no contexto social há, aproximadamente, 25 anos, e, no cenário acadêmico brasileiro, dentro do campo dos Estudos Culturais em Educação.

Falar sobre Umbanda implica falar despreconceituosamente de minha identidade religiosa. Mas, posso citar, além do desejo pessoal, alguns motivos que foram fundamentais para a escolha desta temática nesta tese de doutoramento: as heranças coloniais racistas, preconceituosas, que negam aos corpos negros suas culturas e seus conhecimentos; as heranças contemporâneas que negam os conhecimentos cotidianos, medindo-os como conhecimentos menores ou como saberes insignificantes – e, nesse bojo, estão as religiões de matriz africana.

Em minhas leituras, sempre me preocupei com a falta de pesquisas que deem voz ao cotidiano, e observo que o campo dos Estudos Culturais em Educação tem ampliado discursos e produções nesse sentido. Vejo, portanto, que estudos desenvolvidos a partir da interculturalidade do cotidiano podem ajudar a enfrentar as negações históricas construídas em torno de determinados grupos sociais, entre os quais julgo estar a Umbanda. Busco nela, nas pequenas ações do dia a dia, elementos significativos para mostrar a importância da vida, os quais, geralmente, são encontrados em culturas subjugadas.

Nessa direção, encontrei nos Estudos Culturais possibilidades analíticas decoloniais ou pós-coloniais dessas heranças, particularmente as inúmeras pesquisas sob essa nova perspectiva, tendo-se acesso a uma história, a narrativas de fatos sociais, contadas por aqueles que estão do outro lado. Como diz Chimamanda Adichie, o grande problema da história das minorias é que ela foi produzida e contada por seus colonizadores, situação que justifica a necessidade e a presença de pesquisas que deem voz às minorias e tragam o olhar de quem sempre esteve na posição de “olhado”.

Nesse percurso, considero importante sublinhar um fato que me aconteceu na sala de aula, em 2019, e que foi, também, determinante para a escolha do objeto de estudo deste trabalho. Ao explicar na lousa uma questão de distância entre dois pontos, conteúdo da Geometria Analítica, uma aluna levantou a mão e me faz a

seguinte pergunta: “*Professor, o que é isso no seu pescoço?*”. Ela se referia ao meu fio de contas de Ogum, que, pelo movimento feito ao levantar o braço para escrever o quadro, ficou visível. Expliquei a ela que era uma espécie de amuleto sagrado da religião Umbanda. Aí ela me perguntou: “...e o que é Umbanda?”. Expliquei que a Umbanda é uma religião brasileira formada por elementos do catolicismo, do espiritismo e das religiões afro-indígenas-brasileiras. Vi que seus olhos pediam novos esclarecimentos e seus lábios esboçaram o desejo de fazer novas perguntas, porém, a ocasião, e talvez a força da disciplina de matemática, aliada aos olhares de seus colegas, a inibiram.

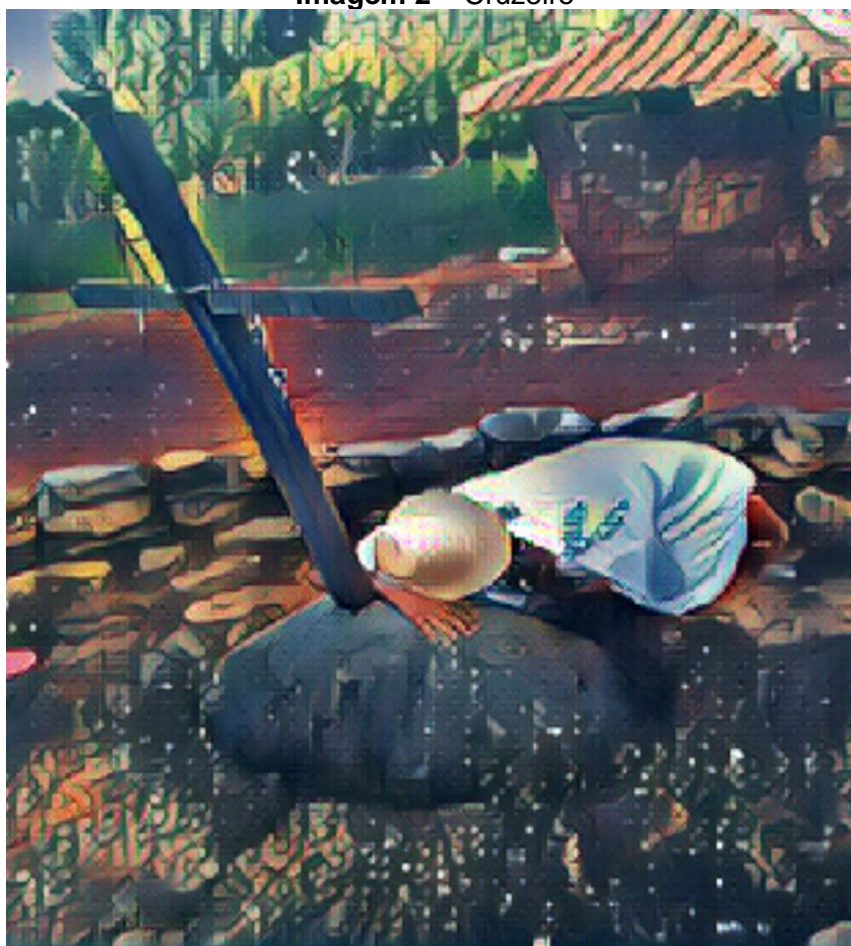
Trabalhei a manhã toda com o olhar sedento daquela menina na cabeça. Mas uma coisa me encucava: como é que uma garota negra, que nasceu e vive numa cidade que tem nas suas bases a herança e o suor do negro - entre dois importantes quilombos da região sudoeste de Goiás (Quilombo do Cedro e Quilombo do Buracão) – não conhece a Umbanda, uma religião brasileira e de negritude?² Pensei na herança cultural que deveria ter recebido de seus pais, avós e bisavós e, logo em seguida, pensei no impacto que a colonização deixou para nós brasileiros, silenciando a religião e vários elementos culturais dos grupos ditos minorias. Logo pensei em um estudo em que eu pudesse apresentar de forma “despreconceituosa” a Umbanda, no intuito de gerar conhecimentos, saberes e representações para as novas e velhas gerações.

Surge em mim, nesse momento, a ideia de falar sobre as identidades umbandistas, os saberes e os discursos dos jovens que cruzam as relações dialógicas entre o terreiro e a escola. O título do trabalho – Encruzilhada de saberes: despachos de narrativas de jovens umbandistas no terreiro e na escola – se vale dessas expressões para ressignificá-las a partir dos EC: as encruzilhadas são campos de possibilidades, tempo/espaço de potência, onde todas as opções se cruzam,

² A palavra negritude, em francês, deriva de *nègre*, termo que, no início do século XX, tinha caráter pejorativo, geralmente usado para ofender ou desqualificar os negros, contrapondo à *noir*, palavra utilizada para designar negro, mas de forma respeitosa. Nos últimos anos, o termo negritude vem adquirindo diversos “usos e sentidos”. O aumento da visibilidade da questão étnica no contexto internacional e ações do movimento de afirmação racial no Brasil colaboram para que negritude seja um conceito dinâmico, de caráter político, ideológico e cultural. Nesta tese, o termo negritude perpassa o campo ideológico e (inter)cultural, de modo que, no primeiro, apresenta os jovens umbandistas e seus processos de aquisição de consciência racial e religiosa, e, no segundo, valoriza manifestações da cultura africana, dialogando com outras culturas e contextos, pois negritude é um conceito multifacetado que precisa ser compreendido à luz dos diversos contextos históricos (Adaptado de DOMINGUES, 2009). Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/268358939.pdf>. Acesso em: 11 out. 2022.

dialogam, se entrelaçam e se contaminam. Uma opção baseada em seus domínios não é apenas uma questão de subversão. Dessa forma, o objetivo não é simplesmente substituir uma perspectiva por outra, visto que a sugestão pelas encruzilhadas é a de transgressão (RUFINO, 2018).

Imagem 2 – Cruzeiro



Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador, 2021.

O Cruzeiro das Almas está localizado dentro do cemitério, no lugar sagrado que chamamos de "Calunga Pequena", na Umbanda. É um grande ponto de referência não só para os vivos que ali vão rezar, acender velas, guardar flores, mas também como um ponto de referência para os espíritos dos desencarnados, posto que, no plano espiritual, o Cruzeiro das Almas é o centro da luz, é um lugar onde os espíritos evoluídos se conectam a um plano maior (TANAKA, 2021). A Imagem 2 mostra um momento de elevação espiritual, marcado pelo encontro do Preto-velho Vô Lázaro com o cruzeiro do barracão. Esses lugares são pontos fortes que atuam como um elo

entre o plano material e o plano espiritual, funcionam como se fosse um farol que orienta as almas que precisam ser cuidadas pelos espíritos de luz (TANAKA, 2021).

Na Umbanda, a encruzilhada é “um lugar onde são feitas oferendas a Exu e Pomba Gira. Essas ofertas têm as mais variadas funções, como proteção, prosperidade, quitação, entre outras, e são chamadas de despacho” (PINTO, 2015). Neste estudo, a encruzilhada é vista como a intersecção dos saberes, os saberes que permeiam os terreiros, a escola e ressoam no cotidiano. *Crossroads*³, ou encruzilhada, é um termo que escolhi, na perspectiva dos Estudos Culturais, para esse cruzamento de caminhos, cercado por uma infinidade de formas e significados.

Para Rodrigues Júnior (2017), o termo encruzilhada também aparece como ponto central na possibilidade de reescrever uma nova história, em que novos e velhos seres têm a possibilidade de se repararem. Para o autor, a prática de cruzar ou intercruzar caminhos nos remete à exploração das fronteiras como um caminho possível, aqueles que, embora construídos *a priori* para dividir o mundo, revelam a trama complexa que o simboliza e o representa. Corroborando, Fanon (2008) e Mbembe (2014) alertam que esse processo de reescrita deve ser atravessado por um “novo humanismo” e uma nova “consciência comum do mundo”. “Em outros termos, o fato de, nas bandas de cá, praticar-se as encruzilhadas, cuspiendo marafo, baforando fumaça, arriando farofa, acendendo a vela, velando a vida, inventando terreiros e transgredindo mundos, fortalece a perspectiva da invenção nas frestas” (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 75). Nessa linha, para Rufino (2017) e Santos (2008), respectivamente, os caminhos possíveis não se fazem a partir da falta de conhecimento ou da negação do conhecimento que vem sendo produzido e institucionalizado pelo Ocidente, sugerindo o primeiro como caminho a percorrer o cruzo. Para Rodrigues Júnior (2018), citando Santos (2008), essas perspectivas, e muitas outras historicamente subordinadas, partem da premissa de que a diversidade de experiências e práticas de conhecimentos são infinitamente mais amplas do que aquelas promovidas pelas narrativas dominantes. Nesse ponto, fixo minha identidade umbandista na força do cruzo e no que surge nas zonas fronteiriças do cruzamento.

³ O principal congresso da área dos Estudos Culturais se chama “Crossroads in Cultural Studies”, organizado pela Association for Cultural Studies (University of Jyväskylä, Finlândia). Ver detalhes em: <http://www.cultstud.org/wordpress/crossroads/#:~:text=The%20Crossroads%20in%20Cultural%20Studies,critical%20views%2C%20and%20scholarly%20insights>.

O outro conceito utilizado é o de despacho. Na Umbanda, o despacho tem a finalidade de “desmanchar e anular os trabalhos de Quimbanda⁴, bem como para desmanchar dificuldades da vida, curar doenças e obsessões, bem como abrir caminhos, etc.” (PINTO, 2015, p. 63).

Nesta tese, o termo “encruzilhada de saberes” refere-se ao cruzamento de conhecimentos que permeiam a trajetória social do jovem umbandista, perpassando pelo campo social (do cotidiano), das culturas, dos aspectos religiosos e da vida escolar. Já o termo “despachar” aparece no sentido de encaminhar, dar direcionamentos aos saberes e conhecimentos gerados a partir da intersecção desses campos de saberes e conhecimentos.

Questões emergem em minha busca por respostas e, no emaranhado delas, busco saber: como se manifestam as identidades dos jovens participantes da Umbanda? O que significa ser um jovem umbandista? Como essas identidades são negociadas? Como os jovens falam sobre o sagrado? Como eles falam sobre sua religião? Como seus corpos materializam os conhecimentos e os saberes umbandistas? Como as práticas desses jovens umbandistas e suas vivências contribuem, interferem na construção desse sujeito? Que saberes emergem da relação do jovem com o terreiro e como isso repercute na escola? Como os saberes que emergem da encruzilhada do cotidiano com a cultura, com a religião e com a escola são despachados nas narrativas dos jovens umbandistas?

A análise da Umbanda no cotidiano, no corpo e na vida dos jovens (de minha região – Mineiros-GO, e da região onde atuo como sacerdote umbandista – Novo Gama-GO) se justifica de várias formas: a Umbanda surgiu por volta do século XIX, tendo a pretensão de ser uma religião brasileira. Nela, mesclam-se vários fragmentos de religiões até então conhecidas, como o catolicismo, o espiritismo kardecista e os cultos dos povos originários africanos e brasileiros (ROSENFELD, 1993). É importante lembrar que as religiões de matriz africana foram incorporadas à cultura brasileira há muito tempo, quando os primeiros negros escravizados chegaram ao país e encontraram na religiosidade um meio de preservar suas tradições, suas línguas, seus saberes e valores trazidos da África. No entanto, mesmo com as manifestações afros inseridas na cultura brasileira, há mais de 500 anos, a desvalorização do negro e a visão preconceituosa da cultura afro-brasileira persistem. O fundamento de seus

⁴ Mais à frente, esclareço o que é Quimbanda.

dogmas e de seu ritual residiria, assim, na união dos cultos das divindades da natureza com a descida dos espíritos dos mortos aos médiuns, possibilitada pela teoria da afinidade e pela hierarquia espiritual defendida por Kardec, em que as falanges étnicas no espaço seriam controladas pelos orixás nagôs (OLIVEIRA, 2017).

Nessa linha, Pierre Sanchis (2001) salienta que a representação identitária da Umbanda, nas últimas décadas, passou por um sistema de mudanças e transposição de narrativas. Atribuo que esse sistema de mudança seja fortemente atravessado por demandas sociais e culturais que despertaram no umbandista o desejo de integrar e de ser visto, socialmente falando. Para Oliveira (2017) e Bastide (2006), isso se dá quando a Umbanda deixa a favela e adentra o asfalto, rompendo, assim, atitudes e narrativas que estivessem em contradição com a sociedade moderna. Segundo Bastide (1971), a contradição está no fato de que “a vida nos grandes centros urbanos enviava mensagens contraditórias à população negra: de um lado, descortinava-se a possibilidade de ascensão; e de outro, ela ainda ocupava a periferia da cidade” (p. 456). Nesse movimento, mudança ocorrida na identidade umbandista se transforma em uma mudança associada ao mundo dos valores ideais aos olhos da sociedade, ou seja, há um movimento em que as forças da natureza, inter cruzadas com esses valores ditos como ideais, vão aos poucos direcionando novos padrões sociais e morais ao umbandista.

A prática de religiões de matriz africana, conforme censo de 2010, é de um pouco mais de 1%. Autores como Jorge e Rivas (2012), Duccini e Rabelo (2013), Andrade (2013), entre outros, pontuam que os números não refletem a realidade da Umbanda, dada a dimensão do seu campo religioso. Entendo que os dados podem estar subestimados, e digo isso porque convivo diariamente com fiéis que em função da intolerância religiosa, não se sentem a vontade para afirmar seus vínculos com a Umbanda e com o Candomblé, logo, nunca falam sobre sua denominação religiosa, e, quando o fazem, apresentam-se como católicos ou espíritas.

Vejo, também, que o censo contribui para a subestimação dos números, pois permite que cada entrevistado escolha apenas uma religião. No Brasil, o trânsito religioso é muito grande, mas as pessoas, geralmente, afirmam pertencer a religiões hierarquicamente institucionalizadas⁵. Na Bahia, por exemplo (meu Estado natal), é

⁵ Refiro-me a religiões hierarquicamente institucionalizadas, aquelas que estão sistematizadas na estrutura social do país, desde os primórdios, como religião oficial, como religião da maioria, como

possível ver pessoas frequentando ativamente a Igreja Católica e a Umbanda, ou Candomblé. Nos barracões de Umbanda onde trabalho, atendo pessoas de diferentes religiões. Entendo que ir uma ou duas vezes a uma religião diferente da nossa pode ser visto como um ato de benevolência e respeito à diversidade religiosa, porém, dentro desse grupo de visitantes, temos pessoas lá que, aos domingos, estão na sua religião principal e, às segundas, ou sextas, ou sábados, estão lá na Umbanda pedindo axé.

O que temos aí, em ambas as situações, é o que chamei anteriormente de fiéis envergonhados ou identidades umbandistas rasuradas – que não são ou não se deixam ser facilmente capturadas – e apagadas – que utilizam a invisibilidade para se camuflar de questões sociais racistas e preconceituosas. Isso se deve à construção histórica que recebemos. Nascemos e crescemos ouvindo que pertencer a uma religião de matriz africana era ruim, vemos, continuamente, o discurso pejorativo que uma parte da sociedade faz dessas religiões e os inúmeros estereótipos que se constroem, associando seus atos religiosos a forças malignas e demoníacas etc.

Diante disso, pessoas que ainda não construíram sua identidade religiosa, que estão apenas tentando se conhecer, que não têm uma pauta de luta pelo respeito à diversidade religiosa e pelo combate à intolerância, por que se declarariam participantes dessas religiões? Por que quereriam aparecer com um deles? Portanto, é importante utilizar espaços como este (da Pós-Graduação), e o ambiente universitário em geral, para compreender o cotidiano e os problemas que o atravessam, refletindo sobre o papel das instituições públicas – a exemplo do IBGE, questionando: o que elas querem expressar sobre a sociedade brasileira? E para quem seus resultados importam?

Outra razão para a abordagem da temática nesta investigação é, sobretudo, social e científica. O contexto social brasileiro, nos últimos anos, tem sido atravessado por concepções neoliberais, gerando um processo progressivo de dissolução de políticas públicas (atribuições do Estado), aumentando o nível de exigência e a busca por resultados, no campo da educação, contexto em que o termo desigualdade deixa

grupo religioso mais emergente, entre as quais cito: a igreja católica seguida por 50% dos brasileiros e os evangélicos que totalizam 31%, nos quais incluo os pentecostais e os neopentecostais, segundo censo de 2010.

de se limitar a questões econômicas e passa a transitar em outros setores e contextos, repercutindo, inclusive, reivindicações de natureza identitária (MELUCCI, 2001).

Nessa etapa, entende-se que a reflexão sobre as desigualdades centradas nas dimensões da cultura e da religião pode fornecer avaliações fundamentais das construções identitárias dos jovens umbandistas que se encontram nesse novo contexto social, em um grupo denominado minoria, marcados socialmente pelo estigma e pelo preconceito. Discutir o problema pode desencadear condições de equidade e garantia de direitos, dado o aparato legal presente na Constituição Federal de 1988; na Lei de Diretrizes e Bases Educacionais (LDB, 9.394), na Lei 10.639 que inclui disciplinas obrigatórias relacionadas à cultura afro-brasileira nos currículos escolares e na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que, atualmente, orienta os currículos escolares (LEISNER, 2009).

Em outro sentido, também aponto que o objeto de estudo aqui proposto nesta tese de doutoramento tem relevância social, pois parte da constatação de que questões relacionadas a contextos interculturais, ou seja, referentes à coexistência de diferentes concepções culturais no mesmo espaço social, a exemplo da escola, são fundamentais e podem colaborar para o entendimento e o ajustamento da sociedade moderna e sua complexidade.

Em termos metodológicos, trata-se de uma pesquisa com abordagem qualitativa com inspiração etnográfica (ANDRÉ, 2005; SARMENTO, 2003), a partir de recursos autobiográficos – na perspectiva de Philippe Lejeune – o que permitirá aos futuros leitores desta tese vislumbrar no texto expressões identitárias daquele que escreve, em seu valor de verdade. Nesse sentido, busco articular a dimensão autobiográfica e os ciclos de conversas com os jovens umbandistas como recursos de produção de dados. A análise é de cunho interpretativo aliada à análise de trajetória (RICOEUR, 1997), tendo a minha própria experiência um lugar protagonista, recorrendo às conversas e às memórias, a partir dos apontamentos de Ribeiro, Souza e Sampaio (2018) e Silva (2020). A pesquisa é desenvolvida, simultaneamente, em uma escola pública de Mineiros-Goiás e em dois barracões de Umbanda, respectivamente, em Mineiros e Novo Gama-Goiás. O detalhamento do *lócus* do estudo e da metodologia apresenta-se no capítulo “Lupa Teórica/Metodológica” desta tese. Como parte da experiência etnográfica, são feitas observações, registradas em fotos e em diário de campo. Parto do princípio de que a escola é um lugar plural e intercultural, onde se manifestam múltiplas identidades e diferenças religiosas. Mas,

para manter as identidades religiosas, é preciso entender os limites entre elas e as diferenças religiosas que as definem e quais símbolos e representações gravitam em torno delas, bem como os efeitos dos impactos, positivos ou negativos, que as atravessam, além das relações e processos de ensino-aprendizagem presentes em seu contexto.

Para este estudo, pontuei o seguinte objetivo geral:

- Compreender, a partir de uma pesquisa etnográfica, como jovens umbandistas de Mineiros e Novo Gama (GO), no terreiro e na escola, se colocam em termos identitários e de pertencimento religioso.

Como objetivos específicos, estabeleci:

- Verificar como esses jovens falam sobre o sagrado;
- Apontar como seus corpos materializam/encarnam os conhecimentos e os saberes umbandistas;
- Discutir que saberes emergem da relação do jovem com o terreiro - e suas múltiplas repercussões na escola;
- Apresentar as encruzilhadas de saberes e os despachos das narrativas juvenis presentes na escola e nos terreiros.
- Utilizar a etnografia para apresentar rastros de identidades juvenis em contextos interculturais, perpassando pelo terreiro e pela escola;
- Apresentar, a partir da pesquisa etnográfica, como os corpos juvenis umbandistas expressam saberes e (re)elaboram seus diálogos;
- Intercruzar a observação etnográfica e a metodologia de diálogos, no intuito de mostrar a intersecção de saberes constituídos pelos jovens nos contextos cotidianos interculturais.

Esta tese está estruturada da seguinte forma:

CAPÍTULO 1 – “No rastro dos saberes” – apresento a pesquisa e seus meandros a partir do enredo da minha própria história intercruzada pela Umbanda, e por questões que movem a pesquisa e seus objetivos.

CAPÍTULO 2 – “Corpos umbandistas que falam” – narro um pouco da minha história na Umbanda, falando do “eu caçador de mim”, apresento a Umbanda e suas representações, falo da Umbanda dos orixás e do umbandista – corpos e identidades.

CAPÍTULO 3 – “Descortinando saberes” – inicio falando sobre a cultura, identidade e diferença. Alargando o diálogo, falo sobre o interculturalismo,

representação, juventude e juventude umbandista. Seguindo, trago as encruzilhadas – de saberes, colonial e decolonial -.

CAPÍTULO 4 – “A lupa teórica metodológica utilizada na pesquisa”. Apresento o caminho metodológico – pesquisa qualitativa etnográfica. Falo um pouco sobre autobiografia, narrativas autobiográficas, narrativas etnográficas, escrita autobiográfica e interação verbal. Trago informações sobre a pesquisa, os procedimentos de construção de dados e de análise dos dados. Falo sobre a Umbanda no Centro-Oeste – apresentando o contexto de estudo (Novo Gama e Mineiros), os sujeitos, o papel do pesquisador e as questões éticas.

CAPÍTULO 5 – “Despachos de narrativas de jovens umbandistas” - aqui falo de suas identidades religiosas, de suas identidades umbandistas negociadas, falo dos jovens umbandistas e suas narrativas sobre o sagrado, falo sobre o sagrado nas imagens e nos corpos umbandistas, sobre as relações interculturais nos terreiros e na escola. Seguindo, falo da interculturalidade nos corpos umbandistas, narrativas dos jovens umbandistas sobre saberes interculturais na escola e encerro falando das encruzilhadas de saberes dos jovens umbandistas nos terreiros e na escola.

CAPÍTULO 6 – “Considerações finais” – trago alguns apontamentos, falo sobre as limitações da pesquisa, trabalhos futuros e os principais achados.

2 CORPOS UMBANDISTAS QUE FALAM

“A Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de Luz
É 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”
(ALVES; REIS, 1961)

Esta seção encontra-se estruturada em tópicos, em que narro minha chegada à Umbanda e alguns saberes que colaboram para a construção do meu processo identitário. Apresento uma Umbanda sem filtro, a partir da fala de teóricos e das vivências das mães e pais de santos dos barracões por onde transito, pontuando aspectos que vão do meu batismo na Umbanda à minha atuação como Pai de Santo. Fecho o capítulo falando dos corpos e identidades umbandistas, vistos a partir de várias ações dentro da vivência na religião. Por se tratar de uma leitura de corpos transparentes e reais, utilizei o conceito de representação⁶ para auxiliar na leitura dos corpos, acreditando que os corpos umbandistas aqui descritos, vistos na perspectiva dos EC, são representações produtivas de significados sobre si e sobre os outros.

2.1 “Eu, caçador de mim”: a Umbanda e meus primeiros olhares

Sempre ouvi os pretos-velhos falarem que na Umbanda alguns “*vêm por amor, e outros, pela dor*”. Olhando por essa perspectiva, posso dizer que minha chegada à Umbanda foi pelo processo da dor. O ano de 2011 é por mim considerado um ano de muitas provações. Imerso em meu largo universo de trabalho, compreendido pelas atividades laborais na educação básica, no ensino superior (totalizando 60h/aulas semanais) e por um doutoramento em Ciências da Religião em pleno curso, me perdi de mim. A grande demanda de trabalhos nunca foi um problema para mim, meu lado hiperativo de ser até gosta dessa movimentação. Acontece que, no final do primeiro semestre desse ano, adoeci – tive depressão e síndrome do pânico – e, para piorar,

⁶ A representação é parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e intercambiado entre os membros de uma cultura. Ou, de forma mais sucinta, como veremos a seguir, representar é produzir significados através da linguagem (HALL, 1997).

tive, também, alguns surtos psicóticos que me deixaram como saldo um alargado nível de esquecimento das coisas.

Imagem 3 – Mãe Neide⁷, na lateral do barracão de Umbanda



Fonte: Arquivo pessoal – Mãe Neide.

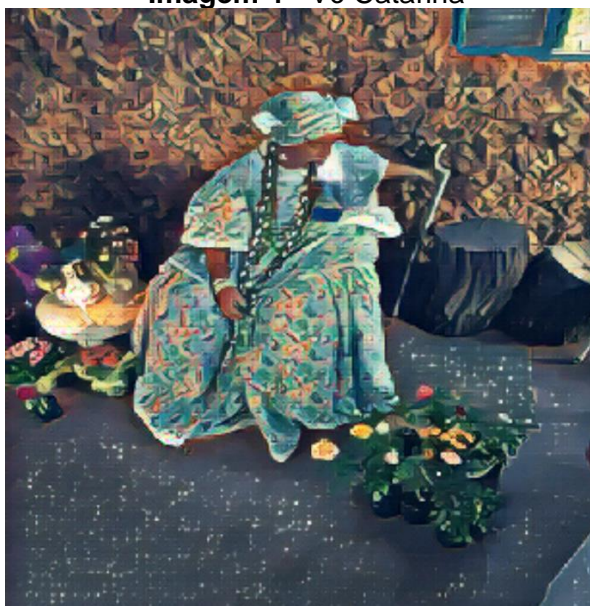
Em meio ao processo de tratamento, fui convidado por uma professora amiga a visitar a Umbanda, pois, segundo ela, meu problema era espiritual. Chego ao barracão de Umbanda (Imagem 3) da Mãe Neide de Iansã, localizado no bairro do Pedregal, em Novo Gama-GO, região do entorno do Distrito Federal, no dia 3 de maio de 2011. Naquele momento, eu estava em busca de mim. Olhando, hoje, talvez a música para aquele momento, que logo se tornou tão especial e significativo para minha vida, pudesse ser “caçador de mim”, do cantor e compositor brasileiro Milton Nascimento, pois alguns de seus versos se aproximavam daquilo que naquele momento me representava:

Por tanto amor/ Por tanta emoção/ A vida me fez assim/Doce ou atroz/Manso ou feroz/Eu, caçador de mim. [...] vou me encontrar/Longe do meu lugar/Eu, caçador de mim/ [...] nada a fazer senão esquecer o medo, medo/Abrir o peito a força, numa procura/ [...] vou descobrir o que me faz sentir/Eu, caçador de mim (NASCIMENTO, 1981).

⁷ Mãe Neide de Santo, responsável pelo barracão de Umbanda – Tenda de Iansã com Ogum - do Novo Gama – Goiás. Foi a mãe de santo responsável pela minha feitura na Umbanda.

Na busca de mim, entro no barracão e sou recebido pela preta velha “Vó Catarina”⁸ (Imagem 4) que, com voz firme e forte, expressa: “o *padre veio*”. Parecia que todos ali já esperavam por mim, e de fato esperavam! Reza a lenda que, dois anos antes, ela havia previsto a chegada de um padre que se tornaria Pai de Santo em seu barracão. Então, eu, como ex-padre, estava naquele momento validando a fala profética da preta velha. O Barracão parecia estar em festa, todos vieram falar comigo, todos beijaram minhas mãos. Assustado com o que estava acontecendo, aos poucos fui buscar entender o que eu estava fazendo ali. Naquele dia conheci, um por um, os filhos que ali estavam. Entre as pessoas que conheci, algumas se fizeram marcantes em minha trajetória espiritual.

Imagem 4 - Vó Catarina



Fonte: Arquivo pessoal Mãe Neide.

O primeiro contato foi com a mãe Camila (Imagem 5), mãe de santo e costureira do barracão. Mulher prendada, cheia de dons, que mesmo sem muito estudo e aprimoramento de técnicas, costura qualquer tipo de roupa e é a responsável pela confecção das roupas dos orixás, entidades e filhos do barracão. Naquele primeiro

⁸ Vó Catarina é uma preta velha da Umbanda, espírito de luz comprometido com a caridade e amor. Os pretos-velhos são identificados no universo religioso brasileiro como entidades pertencentes ao panteão umbandista, por encontrarmos nesse sistema religioso um culto organizado voltado para essa categoria de espírito (SANTOS, 2010). Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/8428/10068>. Acesso em: 20 nov. 2021.

dia, a Camila me pegou pelas mãos e me levou a um quartinho de costuras. Lá pegou uma peça de roupa branca e pediu que eu a vestisse.

Imagem 5 – Mãe Camila



Fonte: Arquivo pessoal Mãe Neide.

Mesmo sem entender, ainda, o significado da roupa branca (Imagem 6) para a Umbanda, fui inundado de paz e alegria. Nesse momento, segui a deixa de Milton Nascimento: “*nada a fazer senão esquecer o medo, medo; abrir o peito à força, numa procura*” (1981). Hoje, compreendo que o branco é a cor oficial do fundamento da religião de Umbanda e, entre as suas representações, está a da paz.

Imagem 6 – A roupa branca na Umbanda



Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador, 2021.

Outra pessoa marcante que conheci naquele abençoado dia foi a mãe Ana, que se incumbiu da parte da doutrina. Mãe Ana (Imagem 7) me ensinou os cânticos, orações e me apresentou a Umbanda. No primeiro momento, disse-me que somos de matriz africana, porque muitos de nossos conhecimentos e crenças foram introduzidos e derivados de africanos, mas que não éramos a única religião no Brasil dentro dessa matriz, pois nela também estão: o Catimbó/Jurema⁹, a Cabula¹⁰, a Quimbanda¹¹ e o Candomblé¹². Quando falamos em diversidade religiosa, a ideia do fenômeno religioso vem à nossa mente ao mesmo tempo. Quando tentamos compreender o fenômeno

⁹ Religiões inicialmente presentes no norte e nordeste do Brasil, agora transnacionalizadas. Podem ser entendidas como práticas religiosas que possuem desenhos e representações em torno da planta Jurema, considerada sagrada. Podemos dizer que toda a cosmovisão dessas religiões parte do que chamamos de “Ciências da Jurema” (SAMPAIO, 2016, pp. 151-152).

¹⁰ Para Nogueira e Nogueira (2017 p. 74), a Cabula era uma religião afro-brasileira, de forte matriz centro-africana - portanto angolana - que se estruturou no Brasil colonial, na região do atual estado do Espírito Santo. Hoje não há indicação clara de que ainda exista em sua forma original, embora o historiador Tiago Linhares Weber (2011) e a socióloga Cristiane Tramonte (2014) indiquem que ainda é praticado em alguns terreiros de Santa Catarina. Essa prática se daria em um contexto de interação - ou convivência - com a Umbanda, religião afro-brasileira hegemônica deste estado (WEBER, 2011; TRAMONTE, 2014).

¹¹ Quimbanda é uma palavra da Língua Portuguesa originada do Quimbundo quimbanda, língua do tronco linguístico Banto. Segundo Lopes (2003, p.187), significa “uma linha ritual da Umbanda” ou “sacerdote do culto de origem banta”.

¹² O Candomblé é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários (PRANDI, 2001, p. 44).

religioso, tomamos consciência do aspecto dessa diversidade e lidamos com as instituições religiosas, suas “crenças, ações, comportamentos, mitos, rituais, etc.” (SILVA, 2004, p. 3).

Imagem 7 – Mãe Ana



Fonte: Arquivo pessoal/Mãe Neide.

A mãe Ana me disse que “ser umbandista no Brasil não é fácil” e muita coisa ainda precisava ser feita. Vista por alguns como religião “negra”, ainda hoje, a Umbanda é alvo de termos pejorativos que denotam um grande desconhecimento por parte de boa parcela da população do Brasil sobre seu papel social como religião. Um exemplo disso é a reportagem do Correio Braziliense de 11/11/2019 que apontava que as religiões de matriz africana – apesar de representarem 0,2% da população do Distrito Federal – são alvo de 59,42% dos crimes de intolerância. Esse alto índice de violência contra as religiões afro mostra o preconceito contra os adeptos da Umbanda e do Candomblé no Distrito Federal, fato que não é diferente no restante do país. Segundo a Federação de Umbanda e Candomblé de Brasília e seu entorno, o Distrito Federal possui cerca de 400 terreiros. Segundo a reportagem, esses lugares sagrados acumulam histórias que permeiam vandalismo, apedrejamento, incêndios e outros

atos de violência. Na reportagem da Mãe Baiana¹³, ela diz: "A ignorância dói, machuca e mata". Apesar de estarmos em um estado laico, convivemos, diariamente, com o racismo religioso e a violência religiosa. Para Mãe Baiana, Brasília avançou no enfrentamento da intolerância, principalmente por meio da Coordenação de Diversidade Religiosa, o que mudou um pouco o cenário, até então, caótico (CORREIO BRASILENSE, 2019).

Confirmando o pensamento de Mãe Ana e Mãe Baiana (da reportagem), acredito que ainda temos muito a fazer para divulgar e difundir o trabalho dessas religiões no país e diminuir alguns dos estereótipos que geram preconceito e violência. Segundo dados do ISP (Instituto de Segurança Pública), em 2020, no Rio de Janeiro, foram registrados 1.355 casos de crimes que podem estar ligados à intolerância religiosa, num total de mais de três casos por dia. Apesar de morar na zona oeste do Rio de Janeiro, um dos estados com maior índice de crimes de intolerância religiosa no Brasil, Dandara (uma das jovens entrevistadas pelo ISP) diz não ter problemas em falar sobre sua fé no local de trabalho; quando precisa executar suas obrigações religiosas, comunica a empresa e logo seu pedido é aceito e respeitado (ECOIA-UOL, 2021)¹⁴, prática que, infelizmente, não ocorre para a grande maioria do país.

As religiões de matriz africana adquirem novos significados e perspectivas no século XXI, quando são resgatadas por jovens que decidiram se conectar com o sagrado. Essas religiões – que incluem a Umbanda, o Candomblé, o Tambor de Créole, o Jarê e outras – são praticadas, principalmente, por jovens. Apenas 2% dos umbandistas e candomblecistas têm 60 anos ou mais, segundo levantamento de 2020 do Instituto Datafolha (ECOIA-UOL, 2021).

Um ponto central das reflexões sobre o nascimento da religião umbandista que mobiliza e, por vezes, divide opiniões é o que Giumbelli (2002) chama de “Problema de surgimento” (p.196). A importância dessa questão fica evidente se levarmos em conta que as conclusões tiradas sobre a história de um grupo relativamente delimitável

¹³ Mãe Baiana se transformou em um dos símbolos em defesa das religiões de matrizes afro-brasileiras no DF. Agora, atua na promoção da diversidade religiosa na Subsecretaria de Política de Direitos Humanos e de Igualdade Racial, da Secretaria de Justiça do GDF. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/11/interna_cidadesdf,805394/religiao-de-matriz-africana-alvos-de-59-dos-crimes-de-intolerancia.shtml. Acesso em: 30 maio 2022.

¹⁴ Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoia/reportagens-especiais/maioria-no-candomble-jovens-lidam-com-preconceito-no-trabalho-e-usam-saber-milenario-em-suas-profissoes/>. Acesso em: 30 maio 2022.

(Umbanda branca ou pura¹⁵) se tornam as conclusões sobre a história de um movimento muito mais amplo, ou seja, a questão de origem é o campo de batalha onde se define o início de um fenômeno, o momento em que ele começa a existir como tal e, portanto, torna-se visível, representativo, afirma Rohde (2009).

Uma fala que marcou e marcará sempre meus primeiros passos na Umbanda é a história do mito fundacional que mãe Ana, cercada de crianças, fazia questão de (re)contar. Ela falava que, em 1908, os primeiros pretos-velhos tentaram se manifestar em reuniões mediúnicas do kardecismo, mas foram expulsos por não serem considerados espíritos desenvolvidos, ou seja, eram espíritos inferiores, segundo o Kardecismo. Falava do marco histórico da Umbanda a partir da história do jovem Zélio de Moraes, que teve suas manifestações mediúnicas comparadas a convulsões e outras doenças de cunho psicológico pelos seus pais, os quais procuraram médicos, padre e até curadora/raizeira para ajudá-los com o problema do filho.

Os saberes transmitidos por Mãe Neide, Mãe Camila, Mãe Ana e Mãe Providência são tidos, nesta investigação – e a partir dos Estudos Culturais – como pedagogias, já que as Mães de Santo ensinam todo o arcabouço socio mítico educacional e pedagógico dos terreiros para os novos membros. As pedagogias das Mães de Santo também auxiliam na arbitragem dos conflitos culturais porque ajudam a fortalecer a identidade dos jovens umbandistas. Além disso, ajudam os jovens umbandistas a enxergarem o cotidiano como redes de conhecimentos e ações e a se verem no centro desse cotidiano. Promovem saberes, ações e crenças que dão suporte à invenção e manifestação de novos corpos e novas formas de se reconstruir e ressignificar a vida. As referidas Mães de Santo são mulheres negras cujas experiências vêm de longe - atravessam o norte e nordeste do nosso país - e o suor de seus rostos e a força das suas mãos contribuíram para a construção da capital do nosso país (Brasília). Assim, a pedagogia das Mães de Santo também é atravessada pela diversidade de épocas, visões de mundo e vivências.

Na outra ponta de nossa investigação, encontramos Tia Nenen (neta de escravos), mulher de muitos conhecimentos, que ao longo de seus 104 anos goza de “invejável” saúde e vitalidade. Tia Nenen cultivava dezenas de ervas medicinais em seu quintal e possui amplo conhecimento no manejo dessas ervas. A sobrinha da tia

¹⁵ “Umbanda branca” é um tipo de umbanda em que o ritual umbandista está entre a Umbanda sete-linhas, mais próxima do Candomblé e do Espiritismo Kardecista, segundo Camargo (1961) e Cavalcanti (1983).

Nenen, Lucelly Pio, tornou-se hoje um nome reconhecido internacionalmente devido ao seu manuseio com ervas e a facilidade de trabalhar com seus efeitos fitoterápicos. Embora não sejam mães de santo, Tia Nenen e Lucelly atuam no barracão de umbanda da Comunidade do Cedro e suas experiências colaboram para o processo de conhecimento de novos umbandistas.

As pedagogias das mães de santo e conhecimentos dos mais velhos são importantes, pois colaboram na edificação da ideia de que a história da Umbanda é construída a partir de diversas narrativas, como afirma Ortiz (1999), que diz que a Umbanda é produto direto das transformações ocorridas em determinado período no contexto da sociedade brasileira. Bastide (1971) aponta que as antigas macumbas (hoje vistas como um termo pejorativo) foram elementos balizadores para o surgimento da Umbanda, e de acordo com Carneiro (1959), na obra “Os cultos de origem africana no Brasil”, contribuiu traçando a geografia religiosa do país, falando sobre os cultos, o que deu grande visibilidade à Umbanda. Sigamos, no próximo tópico, com a história da Umbanda.

2.2 A Umbanda

Em meio às múltiplas representações sobre a Umbanda, as pessoas acabam criando imagens que a distanciam do que ela realmente é. Nesse distanciamento, brotam preconceitos, discriminação sobre a Umbanda e outras religiões afro-brasileiras. Comparando a Umbanda a outras religiões, constato que ela é relativamente nova. Com pouco mais de cem anos de existência, é tida como “tipicamente brasileira”, nascida na virada do século XIX para o século XX. A história da Umbanda é narrada e contada em diversas obras científicas, por diversas áreas do conhecimento e por vários autores, entre os quais estão: Bastide (2006), Ortiz (1999), Dias (2011), Giumbelli (2002), Concone (1987), Magnani (1986), Maggiê (2001), Dantas (1988), Brown (1985) e Rohde (2009).

Adentrando na narrativa do quadro histórico da constituição da Umbanda como religião, a primeira que tive conhecimento, quando nesse novo mundo, foi a passada pela mãe Ana, como informei anteriormente: a manifestação do caboclo das sete encruzilhadas – que, em 1908, teria incorporado o corpo do jovem Zélio de Moraes, em Niterói, Estado do Rio de Janeiro, e anunciado uma “nova religião” (GIUMBELLI, 2002). Essa nova religião, segundo Teixeira (2005) e Birman (1983), acentuaria os

valores cristãos e os sincretizaria com elementos de outras religiões. Suas práticas estariam centradas exclusivamente na caridade e na ajuda ao próximo, sendo, assim, chamada de Umbanda Cristã, afirma Birman (1983).

Imagem 8 – Zélio e o Caboclo das sete encruzilhadas



Fonte: Casa Espírita São Pedro.

Na visão de Rohde (2009), após o anúncio da Umbanda como religião por Zélio de Moraes, a propagação da religião se daria pela fundação de sete novos templos, todos com o prefixo Tenda Espírita. Segundo Silva (2021), a tarefa de fundar os novos templos seguia sob a responsabilidade de Zélio, “instruído” pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Quanto às datas, locais, circunstâncias e especificidades dessas fundações, não há um consenso entre os autores, especifica Silva (2021). Nessa linha de pensamento, ao discutir a data de fundação dos novos templos na cidade do Rio de Janeiro, Ortiz (1999) aponta que foi entre 1930 e 1937, enquanto Brown (1985) pontua meados da década de 1920 e, de acordo com Giumbelli (2002), 1918.

Outra perspectiva sobre o surgimento da Umbanda é a de Ortiz (1999). Para o autor, a Umbanda é uma prática litúrgica que encontra uma proximidade ritual com o Candomblé – principalmente, ritos angolanos e caboclos, venerando os Orixás, além de incorporar elementos espíritas/kardecistas e católicos –, tendo nascido em um período de mudanças notáveis em nosso país, após a abolição da escravatura e a Proclamação da República. Segundo Ortiz (1999), tais transformações, bem como a

integração dos negros libertos em uma sociedade urbana e novas classes, no Rio de Janeiro – primeiro nas camadas mais pobres e depois na classe média – estão na origem dessa nova religião (SOUZA, 2014).

A criação da Umbanda permeia a perspectiva de um discurso de ressignificação, construção de uma identidade, (re) organização de práticas, discursos próprios e a busca por um resgate cultural e sincretização de elementos da cultura afro-brasileira e da cultura e tradição ameríndia brasileira com a europeia. Para o autor, essa construção identitária apresenta a Umbanda como uma religião embranquecida, mas que mantém as marcas de uma tradição africana (ORTIZ, 1991).

A Umbanda nasce num contexto de consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. Há um movimento de transformação social, que corresponde a um movimento de mudança cultural, ou seja, as crenças e práticas afro-brasileiras mudam e assumem um novo significado dentro de toda a sociedade global. A Umbanda é, portanto, produto direto do contexto das transformações da sociedade brasileira (ORTIZ 1999).

Para Bastide (1960), a base do nascimento da Umbanda está na Macumba. A Macumba é caracterizada por Bastide como resultado de um processo de desintegração da religião africana pelo meio urbano. O desenvolvimento das cidades, portanto, teria dois efeitos sobre os negros: o de desintegração e o de reintegração. Inicialmente, a Macumba representa essa ruptura com os antigos valores religiosos e a perda da fidelidade ao passado, um distanciamento dos negros de sua cultura devido à terrível condição social em que se encontravam logo após a abolição da escravidão. Quando finalmente conseguiram se infiltrar no sistema de classes por meio das construtoras e das indústrias mecânicas, passaram a vivenciar o processo de reintegração, e a religião que refletiu esse novo período foi a Umbanda (MOURA, 2013).

Bastide (1985) entende a Umbanda como uma religião afro-brasileira ainda em construção, marcada pelos conflitos de uma luta racial. Uma religião negra, resultante da integração do homem de cor na sociedade brasileira. Magnani (1986) apresenta a Umbanda como uma religião que se apropria de elementos presentes em outras religiões, incluindo o Catolicismo, o Espiritismo, a Macumba carioca e outras religiões afro-brasileiras. Para Dantas (1988), a Umbanda pode estar associada aos cultos dos caboclos presentes em diferentes estados brasileiros, muitas vezes considerados como uma representação errônea da religião africanista “pura”, diz Teixeira (2005).

Autores como Bastide (1971), Ortiz (2005), Concone (1987) expressam que, no surgimento da Umbanda, está uma nova síntese entre os valores dominantes da religiosidade de classe média – representada na grande maioria por católicos e, posteriormente, kardecistas que se abriram às formas populares afro-brasileiras, depurando-as em nome de uma mediação (classe média *versus* classe baixa; brancos *versus* negros) que, no plano do cosmo religioso, colaborou na formação de um Brasil moderno. Nesse cenário social, nasce a Umbanda como uma religião tipicamente nacional, como possibilidade de integração dessas categorias e, de modo especial, com as camadas dos menos favorecidos (SILVA, 2005). O discurso da cultura nacional não é moderno, ele edifica identidades que são colocadas em diferentes sentidos, confrontando passado e futuro, equilibrando na tentativa de retorno a glórias passadas e no impulso por avançar ainda na Modernidade. Se nesse contexto de criação (no passado), a Umbanda e seu campo simbólico representa a mediação do povo brasileiro - “e de suas três raças” -, nos tempos atuais, ainda se mantém marginalizada (MAIA; FERREIRA, 2019).

Para Macedo (2015), a Umbanda caracteriza-se como um culto de possessão, uma prática religiosa que se dá a partir do transe mediúnico¹⁶, em que os médiuns incorporam espíritos (guias ou entidades) que costumam se manifestar em cerimônias públicas (giras¹⁷), onde trabalham auxiliando os fiéis no intuito de ajudá-los a resolver suas reclamações, seus males. Na minha opinião, a Umbanda é uma religião que tem base cristã e acredita em um só Deus, foi fortemente influenciada pelo conhecimento do Kardecismo e por outros elementos diversos da cultura. Essa mistura faz a Umbanda parecer com o povo brasileiro, referenciado no culto de caboclos, pretos-velhos, boiadeiros, marinheiros etc. É uma religião em que se veneram os Orixás¹⁸ que ajudam os filhos de fé a serem firmes, a equilibrar suas energias, a ter força, fé, amor e praticar a caridade. Para mãe Ana, a Umbanda é a “religião da caridade” e,

¹⁶ Transe mediúnico - É um estado praticamente psicológico e fisiológico que pode levar o indivíduo ao estado hipnótico, com perda da consciência e uma série de alterações, inclusive a liberação do inconsciente e do controle mental (PINTO, s/p).

¹⁷ Corrente espiritual. Rua. Caminho (PINTO, 1971).

¹⁸ A palavra Orixá significa: Ori = cabeça, Xá = Rei, senhor. Senhor da Cabeça. Considera-se na Umbanda como Orixá, toda e qualquer entidade do Astral Superior que, na qualidade de Guia Espiritual, é evocada nos diversos rituais ou trabalhos nos quais se depositam a fé e os altos destinos dessa seita. A palavra Orixá tem a sua origem nos dialetos africanos e, por essa razão, criou-se uma concepção toda especial para a designação das entidades que dominam nas manifestações espirituais (PINTO, 1971).

como diz o próprio hino, é também “paz e amor, é um mundo cheio de luz, força que nos dá a vida” (ALVES; REIS, 1961)¹⁹.

Compreender a Umbanda a partir dos múltiplos olhares dos autores acima remete-nos a um conjunto de saberes que emana dos seus conceitos sobre a Umbanda, os quais podem nos ajudar a compreender o sincretismo presente na religião e compreendê-la como religião genuinamente brasileira. Falar de Umbanda é importante porque gera conhecimentos que podem quebrar preconceitos e atitudes discriminatórias. Acredito que, na escola, muitos de vocês já ouviram falar, nas aulas de História, Sociologia, Educação Religiosa ou outras disciplinas, da criação do catolicismo, protestantismo, e talvez de outras religiões, porém, acredito que poucos, ou nenhum de vocês, ouviram falar da história da Umbanda.

Para Silva (2021) e Silva (1994, p. 111-113), a Umbanda visa reunir todas as raças e classes sociais que formaram o povo brasileiro, preservando fundamentos kardecistas, como o conceito do carma²⁰, evolução espiritual, comunicação com os espíritos, e elementos “purificadores” pelos cultos afros (considerados “bárbaros” e usualmente estigmatizados), como o sacrifício de animais, além do uso de conhecimentos esotéricos e cabalísticos, de origem egípcia e hindu (SILVA, 2021).

Segundo Silva (2002), a Umbanda “histórica” construiu uma identidade cujas principais figuras são o caboclo e o preto-velho, considerando-os como representantes míticos da formação do povo brasileiro (SILVA, 2002, p. 161-162). Na Umbanda, essas entidades²¹ são cultuadas em linhas ou falanges, nas quais atuam entidades ou caboclos. Todas as imagens representativas das entidades que atuam

¹⁹ José Manuel Alves é conhecido como autor do Hino da Umbanda. O Hino da Umbanda foi composto há 42 anos, na década de 60, por um cego, que em busca de sua cura foi procurar ajuda do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Nascido em Portugal em 05/08/1907 era músico, tocava clarinete. Quando conheceu a Umbanda, em busca de cura, soube que não tinha o que ser feito, visto que sua cegueira era cármica. Fez o hino da Umbanda e dizia que a Umbanda esta luz divina que vem do reino de Oxalá. não era para ser vista com os olhos físico, que voltarão ao pó, mas sim com os olhos do Espírito, no encontro da mente com o coração. Disponível em: <https://radiovinhadeluz.com.br/noticia/55797/origem-e-historia-do-hino-da-umbanda>. Acesso em: 8 fev. 2021.

²⁰ Carma/Karma - A palavra karma não é um termo espírita, mas, as vezes é utilizada coloquialmente em contextos espíritas. Ela vem do sânscrito (कर्म), a antiga língua sagrada da Índia e significa “ação”. Tem o sentido também do efeito de nossas ações e representa o conceito de que todos os nossos atos têm consequências. Popularmente, e de forma errada, é concebido negativamente, como uma espécie de destino inevitável. Nas filosofias do Oriente, principalmente no Vedanta e no Budismo, o conceito que traduz é muito próximo a lei de causa e efeito do Espiritismo. Somos totalmente responsáveis por nossas vidas e o chamado destino nada mais é do que o resultado das nossas ações (karma), positivos ou negativos. (BERNARDO, 2018). Disponível em: <http://lavenir.educacao.ws/glossary/karma-2/>

²¹ Entidades são espíritos desencarnados de ancestrais que podem ser incorporados por médiuns durante os cultos nos terreiros de Umbanda (SIGNIFICADOS, 2022).

nas linhas estão presentes no congá²² – altar de Umbanda –, bem como nos ornamentos e decoração dos templos. Nesse cenário, também, estão presentes imagens de santos católicos, acompanhadas de elementos de outras tradições religiosas (TEIXEIRA, 2005). Um outro elemento que aparece com força na tradição religiosa umbandista é a roupa (vestimenta). Na conversa com a mãe Camila, aprendi muitas coisas sobre as roupas dos orixás, das entidades e dos filhos na Umbanda. As roupas recebem a marca humana, constituindo, para seus proprietários, verdadeiros bens simbólicos que interagem de uma forma quase mágica com a vida cotidiana (STALLYBRASS, 2000). Na Umbanda, costumamos valorar, simbolicamente, as roupas e suas cores, comparando-as às cargas energéticas de cada orixá ou entidade. Para Lurie (1997), a roupa comunica uma determinada linguagem, identifica e possibilita o reconhecimento. Ao ler esses fragmentos significativos sobre as roupas, pus-me a pensar na mãe Camila e no tanto de conhecimentos simbólicos, doutrinários que ela possui, materializados nos detalhes de cada uma das peças de roupa.

Imagem 9 – Roupas na Umbanda 1



Fonte: Arquivo pessoal/Mãe Neide.

Imagem 10 – Roupas na Umbanda 2

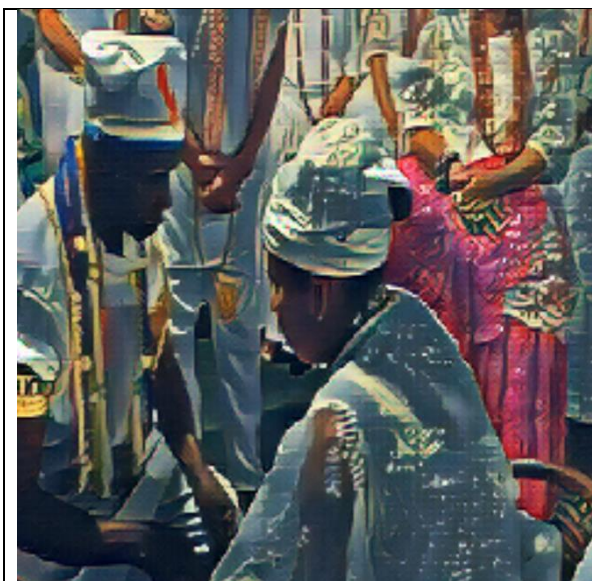


Fonte: Arquivo pessoal/pesquisador.

Imagem 11 – Roupas na Umbanda 3

Imagem 12 – Roupas na Umbanda 4

²² — Protetor do terreiro de Umbanda. Pegi. Altar (PINTO, 1971).



Fonte: Arquivo pessoal/pesquisador.



Fonte: Arquivo pessoal/pesquisador.

Para mim, até então chegante na Umbanda, conhecer aquele espaço coordenado pela mãe Camila tinha todo um significado. Isso porque as roupas, peça a peça, vão adquirindo contornos mágicos em cada toque, em cada gira²³ de Umbanda. Mesmo quando não estão nos corpos dos médiuns, essas roupas agem como indumentárias mágicas, em que é possível ler e reconhecer um determinado imaginário e sua interligação com o sagrado. A vivência com mãe Camila me fez ver o quanto a Umbanda, e as outras religiões, de modo geral, atribui valor simbólico às roupas que, atreladas aos rituais, às cores e adereços de cada entidade, representam um universo simbólico de influência dos partícipes da religião (TEIXEIRA, 2005).

Toda essa aprendizagem com mãe Camila me fez perceber a importância das roupas e o quanto elas tornam o culto um espaço energeticamente divino. Olhar para um/a preto/a velho/a, para um/a caboclo/a, para os/as boiadeiros/as, os/as ciganos/as, os/as malandros/as etc. têm toda uma gama de significações quando se compreende o papel e o simbolismo que cada roupa representa.

²³ Para Barbosa Júnior (2014) e Almeida (2003), gira ou Jira (no idioma quimbundo, nijra, caminho) na Umbanda, é a reunião, o agrupamento de vários espíritos de uma determinada categoria que se manifestam através da incorporação nos médiuns. A gira pode ser festiva, de trabalho ou de treinamento. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Gira>. Acesso: 2 jun. 2022.

Imagem 13 - Mãe Providência e filhas de Umbanda



Fonte: Arquivo pessoal/Mãe Neide.

Com a mãe Providência, a primeira da foto acima, tive a oportunidade de saber mais sobre os Orixás, seus símbolos, suas cores, suas saudações e seus arquétipos.²⁴ Um exemplo de arquétipo vivido na Umbanda é o do preto-velho – como um velho sábio – que representa o conhecimento adquirido ao longo de uma trajetória de vida, em que as experiências advindas com a maturidade podem reverberar em paciência e sabedoria. Essa forma umbandista de lidar com o arquétipo do velho, também, nos lembra o próprio processo de evolução da vida que afeta quem somos ou nos tornamos.

Na época que cheguei ao barracão, mãe Providência se recuperava de um problema de saúde na perna, por isso, passava mais tempo sentada, mas sempre muito ativa, prestativa e atenta aos movimentos das crianças que, alegremente, cortavam o barracão correndo de um lado para o outro.

²⁴ Arquétipos são: [...] certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctones individuais de origem inconsciente. Os temas arquetípicos provêm, provavelmente, daquelas criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração como também por herança. Esta última hipótese é absolutamente necessária, pois imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta. (JUNG, 1978, p. 55-56).

Na Umbanda as relações de diálogos representam experiências de ofertar e receber conhecimentos. A imagem 14 representa um diálogo do vô Lázaro com mãe Neide, contexto em que os conhecimentos recebidos do velho sábio são repassados, à mãe de santo, e posteriormente, aos seus filhos. Nesses ciclos dialógicos, a troca de conhecimento é recorrente e marca o reconhecimento identitário em seu processo de ampliação e fortalecimento.

Imagem 14 – Diálogos e ensinamentos na Umbanda



Fonte: O próprio pesquisador, 2020.

A imagem acima mostra o diálogo da líder religiosa com um preto-velho, que, na Umbanda, representa, entre outras coisas, a sabedoria e a experiência – construto de trajetórias e vivências. Nessa troca dialógica, todos os filhos que se encontram ali no momento acabam aprendendo. É um momento rico de aconselhamento e direcionamento religioso dos filhos. Esse processo de conhecimento é importante e colabora para que o umbandista se reconheça. Tanto no barracão da mãe Neide, no Novo Gama-GO, como no barracão do Pai Hidelbrando, na comunidade quilombola do Cedro, em Mineiros-Goiás, essa é uma prática constitutiva da formação de identidades umbandistas, já que não se pode falar em identidades umbandistas, se não houver um processo significativo de mudanças na vida do/a filho/a, pois o umbandista é a pessoa sectária da Umbanda.

Nesse processo, é importante atentar, como bem diz pai Rodrigo de Queiroz²⁵ (s/d): “para a forma como às vezes se fala sobre a Umbanda e o Umbandista. Normalmente e infelizmente, são discursos carregados de fundamentalismo com a intenção de se fazer impor a “sua” Umbanda como a mais certa” (CUMINO, 2015, p. 12). Esta fala é tão importante que, às vezes, dentro do mesmo barracão, onde os filhos passam pelo mesmo processo de instrução religiosa, encontramos Umbandas e umbandistas diferentes, pois, como vimos anteriormente, cada um na Umbanda é um templo, e, nesse templo, cada um atua como sacerdote de si.

Esse processo de construção do ser sacerdote de si é atravessado pelo processo de construção identitária e pelos códigos culturais – conjunto de características que nos ajudam na compreensão da cultura umbandista. A imagem 15 vem carregada de simbologias/subjetividades, pois, para mim, umbandista traz um preto-velho e seus códigos culturais materializados no seu comportamento e na sua linguagem.

²⁵ Sacerdote de Umbanda, responsável pelo Instituto Cultural Aruanda, em Bauru- SP, e diretor da Umbanda EAD.

Imagem 15 – Códigos culturais em Umbanda



Fonte: O próprio pesquisador, 2020.

A fumaça do cachimbo de um preto-velho é um código cultural importante para nós, umbandistas, pois representa diferentes práticas, como, por exemplo, a limpeza e purificação de pessoas ou ambiente. Na imagem 15, o vô Lázaro prepara o cachimbo, um artefato simbólico muito especial para os umbandistas. Quando perguntado sobre a importância do cachimbo, o velho sábio encanta a todos/as com a sua explicação:

Filho, o cachimbo não é apenas um pedaço de madeira inútil. Seu uso existe há muito tempo, sempre associado às forças sagradas da natureza. Na Umbanda, o cachimbo é muito utilizado por pretos-velhos e caboclos. Sua fumaça purifica o caminho, removendo as impurezas para que as boas energias emanadas dos guias de luz possam passar e chegar até os filhos. A fumaça do cachimbo, além de limpar o médium que ali faz uma doação beneficente para o bem dos irmãos, serve também para limpar o ambiente e todos/as filhos/as que ali estão (VÔ LÁZARO DE ARUANDA, 2021)²⁶.

Segundo Roberta Marquês (2012), na cultura indígena Mbyá-Guarani, o uso do cachimbo ou do petyngué produz uma fumaça que torna visível o invisível. Nesta

²⁶ Vô Lázaro, é um preto velho de Umbanda que atende no barracão do Cedro e do Novo Gama, utilizando como aparelho o pesquisador desse estudo.

cultura, os cachimbos são usados para a inalação de tabaco e fumaça de ervas, tanto em circunstâncias diárias quanto rituais, na cura, no canto e na dança. Os cachimbos podem ser feitos de madeira, barro ou bambu e a escolha da matéria-prima indica questões simbólicas relacionadas ao conteúdo sociocosmológico Mbyá-Guarani. Para Lane (1950), os cachimbos usados pelos Karajá são feitos do fruto do jequitibá. Os Karajá usavam a boca do cachimbo para marcar o círculo ao tatuar o rosto, como uma espécie de molde para marcar a pele.

Abaixo listo alguns conhecimentos que a mim foram passados pela mãe Neide, responsável do barracão onde me tornei umbandista, ou seja, onde fui iniciado²⁷ e que hoje repasso aos meus filhos de santo:

O terreiro²⁸ - O local para a realização das cerimônias da Umbanda; chama-se casa, terreiro ou barracão. Igualmente, são feitas várias celebrações ao ar livre, junto à natureza, em rios, cachoeiras ou na praia. Segundo Lopes (2011), os terreiros de Umbanda foram, e muitos ainda são, mais que um local de culto para os orixás. Apesar de todas as dinâmicas e mudanças pelas quais os cultos passaram nos últimos anos, não se pode negar que os terreiros continuam sendo espaços nos quais os trabalhadores, além de praticarem alguma forma de religiosidade, buscam cuidados com o corpo, alma, mente e recorrem para assistência material – abertura para prosperidade, saúde etc., e para além disso, o barracão é um lugar de doações. Lá, constantemente, pessoas ou grupos deixam alimentos (cestas básicas), roupas, sapatos e outros utensílios para serem doados. Durante o auge da pandemia do covid-19, recebemos de uma amiga kardecista doação de máscaras e essa doação foi útil para a comunidade umbandista e para as pessoas que moram nas adjacências do barracão.

Os ritos ou cerimônias são presididas por um “pai de santo” ou uma “mãe de santo”, um sacerdote que dirige os ritos e comanda a casa. Também é responsável por ensinar a doutrina e os segredos da Umbanda aos seus discípulos.

O altar (sua estrutura) é dividido em três partes: na parte superior, fica a imagem de Jesus Cristo (Oxalá). Em alguns barracões, também se coloca nessa parte superior as imagens de alguns santos católicos que têm suas representações na

²⁷ Assim é chamado o aprendiz dos princípios de uma seita (PINTO, 1971).

²⁸ É o local onde são realizadas as cerimônias dos cultos aos Orixás e onde são atendidos os que ali vão em busca de proteção. O Terreiro também é conhecido por outros nomes, como Xangô, Macumba, Candomblé, Catimbó, etc. (PINTO, 1971).

Umbanda – a exemplo de Nossa senhora Aparecida que representa a Oxum. Na segunda parte do altar, ficam os Orixás e, na terceira parte, ficam os pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, marinheiros etc. Segundo Ortiz (1999), abaixo dos Orixás vêm as sete linhas de Umbanda, formadas por exércitos de espíritos, em que cada linha obedece a um orixá. Essas linhas, que também podem ser chamadas de vibrações, dividem-se em sete legiões, também subdivididas, reafirmando cada uma dessas sete falanges e assim por diante.

No estudo desenvolvido por Araújo (2015), o altar, ou *mizbéahh*, em etíope, é basicamente um local de culto em relação à espiritualidade. Geralmente, é colocado no centro do terreiro, por onde as irradiações das entidades chegarão a todos os fiéis. A pesquisadora esclarece que a principal função de um altar é criar magnetismo, um elo entre “o céu e a terra”, e é por meio dele que as radiações verticais das entidades descerão até o altar e se espalharão, ocupando todo o espaço para práticas religiosas (ARAÚJO, 2015).

Aprendi com mãe Ana que o altar do nosso terreiro de Umbanda é um ponto de força que atrai as energias do “Altíssimo” e se condensa de cima para baixo. As pessoas que ali estão recebem essa energia expansora e purificadora. Ajoelhado ou deitado em frente ao altar, faço as evocações pedindo a pai Oxalá que envie suas energias e forças e que cada um possa ser beneficiado de acordo com seu merecimento.

O firmamento do nosso barracão – (sinalizado por uma pedra branca): Ali estão plantados os elementos sagrados da natureza e do orixá da casa. Por isso, tanto médiuns quanto entidades fazem saudações a este lugar. Algumas entidades utilizam o firmamento como pilar para cuidar das pessoas que buscam a casa de santo.

A culinária - a Umbanda se caracteriza como uma religião que se preocupa com os alimentos consumidos e destinados às entidades (caboclos, pretos-velhos, boiadeiros, exús, pombas-gira, erês). É possível apreender, nesse contexto, que os alimentos destinados às entidades homenageadas são facilmente identificados em nosso dia a dia.

2.2.1 A Umbanda dos orixás

Voltando a falar sobre meu processo de aprendizagem na Umbanda e os ensinamentos recebidos de mãe Neide, mãe Camila, mãe Ana e mãe Providência, essas mulheres me ensinaram a história dos orixás e seu papel na Umbanda. Compreendi os Orixás da mitologia africana como “Senhor da Cabeça” que ordenam o mundo e estão presentes, de forma imanente, nas forças da natureza. As matriarcas (mães de santo) do barracão esclarecem, em seus ensinamentos, que a base espiritual da Umbanda é a crença nos orixás – Ori = cabeça, Xá = Rei – que, segundo Fernandes (2017), são vistos como espíritos de ancestrais que viveram no planeta Terra em reencarnações anteriores, aos quais são devotadas oferendas contendo os elementos de acordo com o gosto de cada Orixá/entidade e em consonância com a súplica feita pelos devotos.

Na concepção de Barber (1989), quando fala dos Orixás, especifica que, basicamente, há uma espécie de relação recíproca entre o "orum" (sol) e o "aiê" (a terra, o solo, sob o domínio de Obaluaiê), pois, em última análise, a força dos orixás é construída pelos cultos e rituais promovidos por humanos. Por isso, as histórias que revelam e comentam guerras, lutas, paixões, amores, inteligências, conquistas e derrotas dos orixás desempenham um papel fundamental na cosmovisão iorubá, afirma Hofbauer (2001).

Outro ponto possível de correlacionar os ensinamentos das matriarcas do barracão com as concepções de Fernandes (2017) reside na aceção de que os Orixás e os guias espirituais são próximos do povo do santo, possuem características humanas, além de defeitos e qualidades, tendo, assim, uma intensa conexão com o mundo humano. Fernandes, com base em Sangirardi Jr. (1988), afirma que as entidades da Umbanda não são inatingíveis, elas descem à Terra e estão presentes entre os mortais, aconselham, bebem, fumam, comem, cantam e dançam com eles; não são distantes, muito pelo contrário, por meio de ações como oferendas e o fenômeno da posse, estão intimamente relacionadas com o mundo material e com seus seguidores.

A seguir, apresento uma sequência de imagens, pelas quais busco revelar algumas informações sobre os orixás. Início com Oxalá (Imagem 16), Ogum (Imagem

17), Oxóssi (Figura 18), Xangô (Imagem 19), Oxum (Figura 20), Iemanjá (Imagem 21), Yansã (Imagem 22), Nanã (Imagem 23) e Exú (Imagem 24).

Imagem 16 – Oxalá



Descortinando saberes

OXALÁ - O grande Pai da Umbanda. Senhor da compaixão, do perdão, da sapiência e da fé. Saudação: Oxalá yê, meu pai! Ou é èpao, èpa bàbá! – significa: O Sr. Realiza! Obrigada Pai! Sincretismo – Jesus Cristo -, sua cor – Branco -, sua Bebida – Água Mineral -, Comida – Canjica, acaçã, uva branca -, Ervas – Eucalipto, limoeiro, arruda, funjo, barba-de-milho, angélica -, Elemento – Ar -, Símbolos – Opaxorô (objeto nos braços) -, Festa – Domingo de Páscoa. Dia de Culto – sexta-feira e domingo.

Fonte: Prefeitura de Maricá.

Oxalá “é também o nome de um dos Orixás mais importantes de cultos afro-brasileiros, como o Candomblé e Umbanda. Se trata de uma entidade divina andrógina, que representa as energias da criação da Natureza e personifica o céu” (SIGNIFICADOS, 2022, s/p)²⁹. No estudo de Fernandes, ele traz um conceito de Oxalá elaborado pela mãe de São J. de Iemanjá, no qual afirma que a maior manifestação sagrada é Oxalá, pois Ele enviou os Orixás ao mundo para ajudar os necessitados e proteger o povo de santo. Os Orixás são manifestações de energias que dão força a quem precisa, a irmandade desta terreira também é sagrada, porque nos reunimos em torno da fé, da caridade, portanto, tudo o que está contido neste espaço é sagrado, até o menor detalhe, afirma a mãe J. de Iemanjá a Fernandes (2017).

A concepção de Ferreira (1986) torna as informações acima mais claras e compreensíveis, ao explicar que Oxalá é o Orixá associado à criação do mundo e da espécie humana. Apresenta-se de várias formas (qualidades) com as duas qualidades

²⁹ Conforme Dicionário virtual significado. Disponível em: <https://www.significados.com.br/oxala/#:~:text=Oxal%C3%A1%20%C3%A9%20tamb%C3%A9m%20o%20nome,Natureza%20e%20personifica%20o%20c%C3%A9u.> Acesso em: 20 maio 2022.

principais: a forma juvenil, na qual Oxalá é chamado de Oxaguiã³⁰ e seus símbolos são um idá³¹, um pilão de metal branco e um escudo. Em sua forma antiga, Oxalá é chamado de Oxalufan e seu símbolo é um bastão de metal chamado opaxorô. Ainda, segundo Ferreira (1986), Oxalá é um nome genérico de vários Orixás funfun (branco), forma como vários Orixás africanos são chamados no Brasil em conexão com a cor branca e a criação do mundo (FERREIRA, 1986).

Em uma das lendas sobre Oxalá, Ferreira (1986) apresenta que Oxalá se embriagou várias vezes com vinho de palma, fato que faz da bebida alcoólica uma das restrições aos filhos de Oxalá. Por causa de outra lenda, em que Exu suja suas roupas brancas três vezes com sal, dendê e carvão, esses itens também se tornaram uma restrição aos filhos/as de Oxalá. Nenhum alimento de Oxalá leva sal ou óleo de palma. Um filho de Oxalá nunca deve usar roupas pretas ou vermelhas, pois essas são as cores de Exu. Ainda, segundo as lendas, o dia de Oxalá é sexta-feira. (FERREIRA, 1986). Em nosso barracão, Oxalá ocupa o espaço mais alto no altar, pois acreditamos que a partir daí – da posição mais alta – Ele ordena as correntes vibratórias de acordo com as necessidades do barracão e de cada filho/a que ali estiver presente.

Na sequência, continuando com a apresentação dos Orixás, trago Ogum, um dos orixás mais conhecidos da Umbanda. Neste ponto, gostaria de deixar aqui – para que os futuros leitores desta obra possam ler e ouvir – um fragmento da música Ogum, do grupo Rosa Amarela (2021)³², que diz: “Abre caminhos. Corta demanda. Empunhando a espada. Sou protegida de Aruanda. Minha força é a fé, ela me faz combater, sofrimentos ou dor, mentiras ou mal dizer e num campo de batalha um guerreiro brilhou, era Ogum me ensinando a lutar e vencer”. Ogum é o Orixá do ferro, fogo e tecnologia. Sua presença sincrética perpassa por São Sebastião, na Bahia, e São Jorge, no Rio de Janeiro.

³⁰ Jesus ou Menino Jesus (PINTO, 1971).

³¹ Assim é designada uma campainha de tamanho muito reduzido e usada nos trabalhos de terreiro. (PINTO, 1971).

³² Rosa Amarela (2019) – Ogum. Disponível em:

https://www.google.com/search?q=ogum+rosa+e+amarelo&rlz=1C1FCXM_pt-PTBR1018BR1018&oq=Ogum&aqs=chrome.1.69i57j35i39l2j0i10i131i433j46i131i433i512l2j0i433i512j46i433i512j0i433i512j46i512.3897j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em: 8 dez. 2021.

Imagem 17 – Ogum



Descortinando saberes

OGUM - Ogum é o orixá guerreiro capaz de abrir caminhos na vida e quebrar nossas demandas. Saudação: Ogum Yê, meu Pai! – significa: Salve o Sr. Da Guerra! Sincretismo – São Jorge -, suas cores – Azul Índigo -, sua Bebida – Cerveja Branca, Vinho Branco, Água de Coco -, Comida – Feijoada, Inhame Assado com Feijão Preto -, Ervas – Espada de São Jorge, Arruda, Eucalipto, Alfazema -, Elemento – Terra -, Símbolos – Espadas e Peças de Ferro -, Festa – 23 de Abril – e o dia de seu culto é terça-feira.

Fonte: Prefeitura de Maricá.

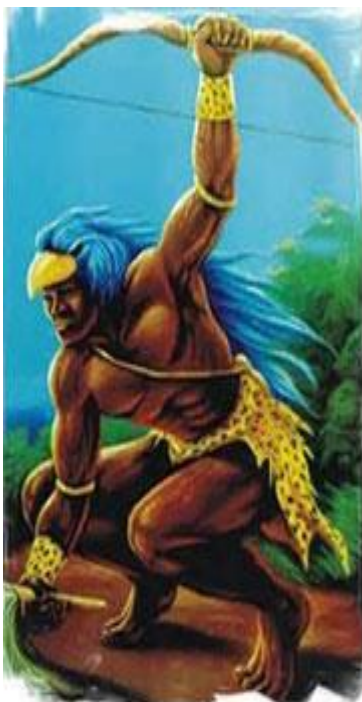
Ogum, em iorubá, significa luta, guerra. Ele é a divindade da metalurgia, do ferro e do aço, da caça e dos caçadores, das estradas. Ele é o dono das armas, senhor dos exércitos, das guerras, da força e vigor do sangue que corre em nossas veias e, portanto, forja o ferro e o transforma em instrumento de luta (sua espada). Nos terreiros de Candomblé e Umbanda, Ogum está ao ar livre, logo na entrada, às vezes escondido no mato, pois sua forja (forno para aquecimento de metais) está ali, a céu aberto (VERGER, 1981). Ogum é um Orixá muito popular. É a representação do escravo reprimido, separado e isolado de sua terra, de seu papel e de seu valor social. É a representação simbólica do conquistador e do trabalhador braçal, o trabalhador que, com sua grosseria, explora e transforma a matéria-prima em produto. Ogum é o Orixá da tecnologia, considerado um orixá relacionado ao elemento terra. Terça-feira é o dia dedicado ao seu culto, quando recebe oferendas de inhame assado polvilhado com azeite de dendê ou mel. No sincretismo, Ogum é Santo Antônio e São Jorge (ROCHA, 2001).

Sobre Ogum, Prandi (2001, p. 84-109) expõe 19 mitos. Ogum é o senhor do ferro e da forja, tendo fabricado muitas ferramentas, instrumentos agrícolas, utensílios e armas de guerra. Com isso, promoveu grande progresso. Ensinou a cultivar a terra e se tornou patrono da agricultura. Homem honesto e trabalhador, ensinou aos homens tudo que sabia. Grande guerreiro, conquistava povos e adquiria riquezas para seu pai, em Ifé. Como rei de Irê, tinha o nome Onirê (o rei de Irê). Era ainda grande

caçador. Como ele usava uma coroa sem franjas (acorô), é também chamado de Ogum Alacorô (FREITAS, 2016).

O próximo Orixá apresentado é Oxóssi. Há uma música na Umbanda que diz: “*Quem manda na mata é Oxóssi. Oxóssi é caçador. Ouvir meu pai assoviar, ele mandou chamar*” (AUTOR DESCONHECIDO). O canto por si só já posiciona o orixá Oxóssi às matas. Conheçamos alguns saberes sobre Oxóssi!

Imagem 18 – Oxóssi



Descortinando saberes

OXOSSI – Orixá da caça e da fartura. Senhor das matas, da verdade e do conhecimento. O grande caçador de almas perdidas, grande curador e grande doutrinador. Saudação: Oke Arô, meu Pai! – significa: Dê seu brado, Majestade! -, Sincretismo – São Sebastião -; suas Cores – Verde ou Azul Turquesa -, sua Bebida – Cerveja Branca, Água de coco -, Comida – Milho Cozido, Fruta, Animais de Caça -, Ervas – Eucalipto, Feto de Carvalho, Arruda, Pinheiro, Espinheiro-Alvor. Símbolos – Ofá (Arco e Flecha). Festa – 20 de janeiro – e Dia de Culto – terça-feira ou quinta-feira.

Fonte: Prefeitura de Maricá.

Oxóssi, divindade da caça e das matas, venerada nas casas de Candomblé e Umbanda no Brasil. O mito aqui em questão revela camadas simbólicas que têm, além de sua importância religiosa para os adeptos das religiões de matriz africana no país, a função de memória de uma tradição. Oxóssi adquiriu a responsabilidade de garantir a fartura dos alimentos; na Umbanda, é considerado patrono da linhagem caboclos, atuando pelo bem-estar físico e espiritual dos seres humanos. Oxóssi representa uma das sete forças primordiais de Deus, pertencente ao polo positivo das energias espirituais, expandindo, irradiando os seres para a construção vigorosa de seu destino, além de garantir que os mais frágeis encontrem uma doutrinação firme e amorosa, os religiosos desenvolvendo seu conhecimento de religião e sua fé. Em geral, o dia de Oxóssi é considerado quinta-feira e seu símbolo seria o arco e a flecha de ferro fundido. No cristianismo, a imagem de Oxóssi é associada a São Sebastião.

Alguns exemplos de oferendas comuns, em vários núcleos e barracas de Umbanda: milho cozido; coco em flocos; girassol; rosas brancas; velas brancas, amarelas e verdes; cerveja; licor de caju; flores do campo, entre outros. A cor que melhor representa Oxóssi é a verde; sua data comemorativa é 20 de janeiro, em que se costuma fazer grandes festas com muitos banquetes com oferendas à divindade, como: axoxô, carne de caça e frutas (SILVA et al., 2015).

Imagem 19 – Xangô



Descortinando saberes

XANGÔ – Xangô é o deus do trovão e da justiça. Saudação: Caô Cabecilê, meu Pai! – significa: Permita-me vê-lo, Majestade!, Sincretismo – ão Jerônimo, São Pedro, São João. São Jerônimo foi quem traduziu alguns livros da Bíblia do hebraico e do grego para o latim e São João pregava a conversão religiosa e batizou Jesus-; suas Cores – Vermelho e branco ou castanho -, sua Bebida – Cerveja preta, vinho tinto e água de coco -, Comida – Amalá, rabada, bobó, laranjas -, Ervas –Hortelã, arruda, eucalipto, pinheiro, carvalho, quebra-pedra, Símbolos - Oxé (machado duplo), relâmpago, balança e pedras vulcânicas -, Festa – 24 Junho, 29 Junho, 13 Agosto, 30 Setembro e 27 Novembro. Dia de Culto – quarta-feira e quinta-feira

Fonte: Prefeitura de Maricá.

Orixá de fogo e trovão, dos raios, da justiça, da virilidade, da dança e do fogo. Xangô foi um grande rei que uniu um povo inteiro. Segundo a mitologia, Xangô foi o quarto rei da cidade de Oió, que era o mais poderoso dos impérios iorubás. Após sua morte, Xangô foi divinizado, como era o caso dos grandes reis e heróis da época e lugar, e seu culto tornou-se o mais importante de sua cidade, tanto que o rei de Oió, a partir de então, foi seu primeiro sacerdote (PRANDI, 2001).

Autores como Carybé (1979), Ferreira (1986), Prandi (2001) e Verger (2009) apresentam particularidades sobre Xangô, apresentando-o como um dos Orixás mais populares do panteão iorubá, no Brasil, é venerado sob 12 qualidades. Orixá da justiça, dança, força viril, trovão, raio e fogo, dono dos tambores Batá, Wemileres, Ilú Batá ou Bembés, festas e música; representa a necessidade e a alegria de viver, a

intensidade da vida, a beleza masculina, a paixão, a inteligência e a riqueza. Xangô é chamado Jacutá (o lançador de pedras) e Obacossô (Rei de Cossô). Foi o quarto rei de Oió e também o primeiro awó, trocou o machado de adivinhação com Orumilá pelo de dança, também é dono dos tambores Batá, Wemileres, Ilú Batá e Bembés. As oferendas a Xangô incluem amalá, feito de farinha de milho, leite e quimbombó (quiabo), banana verde, banana indiana, otí (água quente), vinho tinto, milho grelhado, cevada, alpiste, etc. Ovelhas, galos, codornas, tartarugas, pintada, pombas, etc.

Em nosso barracão, Xangô, nos remete à fartura da agricultura, de forma especial do cultivo de milho, seus despachos geralmente são feitos nas matas em região de pedreiras. Dando prosseguimento, apresentamos Oxum (Imagem, 21), considerada a rainha da água doce, dona de rios e cachoeiras, venerada no Candomblé e também na Umbanda, religiões de matriz africana. Oxum é a segunda esposa de Xangô e representa a sabedoria e o poder feminino. Além disso, ela é considerada a deusa do ouro e do jogo de búzios (SIGNIFICADOS, 2022).

Imagem 20 – Oxum



Descortinando saberes

OXUM - Orixá do amor puro e verdadeiro, orixá da alegria e da união. Senhora das águas doces e das cachoeiras. Saudação: Ora Yê iê, ô! – significa: Olha por nós, Mãezinha! Sincretismo – Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida-, sua cor – Amarelo -, sua Bebida – Champanhe e água de coco -, Comida – Omulucun, xinxun de galinha, ovos cozidos -, Ervas – Erva-de-santa luzia, alecrim e alfazema -, Elemento: Água. Símbolos: Abebé dourado (espelho de latão). Festa – 8 de Dezembro. Dia de Culto – sexta-feira e sábado

Fonte: Prefeitura de Maricá.

Yabá (orixá da energia feminina) Oxum é a rainha das águas doces e tem o poder de se transformar em peixe. Ela é a deusa do ouro, da beleza, da riqueza e da vaidade. Em suas representações, ela se veste de amarelo e dourado e carrega um abebé (espelho) na mão. A divindade da fertilidade e rainha de Ijexá é saudada por seus filhos com a expressão: Ora iê, iê, ô. Referindo-se ao culto de Oxum no Brasil,

encontramos uma divindade de uma região específica da Nigéria, o antigo reino de Ijexá, onde Oxum governou e reina, pois habita um rio que leva seu nome. Nas margens do rio Oxum, a deusa era e ainda é cultuada como uma força ancestral que articula dimensões religiosas, filosóficas, socioculturais e políticas. Embora no Brasil tenha sido sincretizada como a virgem Nossa Senhora da Conceição, Oxum possui atributos que a aproximam do profano, ou da indisciplina do feminino. Este Orixá é também expressão da sexualidade, da imoralidade, do desejo como uma inclinação que indica uma ruptura com uma carga avaliativa e favorece uma ressignificação da relação entre sagrado e profano. Oxum representa o ventre e a sensualidade, o nascimento e a sexualidade (DIAS, 2020).

Oxum faz parte do todo mitológico que compõe o Candomblé e a Umbanda, tal como se manifesta no Brasil e é concebida como a divindade do amor verdadeiro, aquela que rege a beleza e a sensualidade. Dono do ouro, da riqueza, da candura e da doçura, a cor associada a este orixá é o amarelo. Mãe das águas doces, Oxum representa as cachoeiras, sendo associada à maternidade e à fertilidade (DIAS, 2020).

Tenho receio de falar de Oxum, porque, espiritualmente falando, ela é minha mãe. Suas cores representam riqueza e prosperidade, por isso uma das características dos filhos de Oxum é o gosto pelo ouro que simboliza luxo, riqueza, requinte e conforto. Outra marca registrada dos filhos de Oxum é a determinação em suas ações e objetivos. Em nosso galpão, costumamos fazer as oferendas e despachos de Oxum na mata ou na área das cachoeiras. Na sequência, apresento o orixá Iemanjá (Imagem 21). Iemanjá é um orixá feminino (divindade africana) das religiões Candomblé e Umbanda. Seu nome vem da língua iorubá (língua nigero-congolesa) “Yèyé omo ejá”, que significa “mãe cujos filhos são como peixes”. Ela é considerada a mãe de todos os adultos e a mãe dos orixás (SIGNIFICADOS, 2022).

Imagem 21 – Iemanjá



Descortinando saberes

IEMANJÁ – É a deusa dos grandes rios, mares e oceanos. A grande mãe da Umbanda e dos orixás. Representa vida e geração em todos os sentidos. Saudação: Odoyá Yemanjá! Adoci-yaba! – significa: Salve a Senhora da ÁGUA. Sincretismo – Virgem Maria, N.S. dos Navegantes, N.S. de Fátima -, suas cores – Azul cristal, pérola, verde-mar-, sua Bebida – Champanhe, água de coco, moscatel -, Comida – Amalá branco, milho branco com leite condensado, peixe do mar assado -, Ervas – Macieira, arruda, salgueiro, musgo-marinho, algas, unha-de-vaca -, Elemento – Água -, Símbolos – Abebé prateado (Espelho em forma de Peixe), lua, peixes -, Festa – 2 de Fevereiro, 15 de Agosto, Passagem de Ano -, Dia de Culto – segunda-feira, sexta-feira e Sábado.

Fonte: Prefeitura de Maricá.

Iemanjá é, talvez, a divindade de origem africana mais popular no Brasil; mãe de todos os filhos e rainha de todas as águas (REIS, 2000, p.192). Diz-se que ela é a grande mãe africana do Brasil, a grande mãe da cidade de Salvador e a divindade nacional de Cuba e do Brasil (VALLADO 2002). É tão presente na cultura brasileira que, no dia 31 de dezembro, à meia-noite, pessoas de todas as crenças e religiões, vestidas de branco, jogam flores ao mar para agradar a Iemanjá (TORRES, 2016).

Ainda, segundo Torres (2016), Yemanjá é um Orixá e uma entidade descendente do culto ao Egbá, nação iorubá que vivia na região africana entre Ifé e Ibadan, próximo ao rio Yemoja. Diz-se que as disputas políticas os levaram a migrar da área, e eles se estabeleceram lá no início do século XIX. Em seguida, eles pagaram os objetos sagrados com os suportes do asse da divindade - era uma moeda romana de bronze-. Começaram a cultuar nas proximidades do Rio Ògún, que não tem ligação com Ogum, outro orixá de raízes africanas. Seu nome vem da expressão "Yèyé Omó Ejá", que seria algo como "Mãe cujos filhos são peixes". Os traços físicos característicos de Yemanjá e que aparecem nas representações são de “uma matrona, de seios volumosos, símbolo de maternidade fecunda e nutritiva” (VERGER, 2002, p. 190).

Verger (2002, p. 192) descreve que, no Brasil, Yemanjá é ligada à água salgada e celebrada no dia 8 de dezembro, com Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Na Bahia, no dia 2 de fevereiro, acontece uma procissão na praia do Rio Vermelho, em Salvador, em adoração à ayabá e à santa católica Nossa Senhora das Candeias. Para muitos devotos de Yemanjá, 2 de fevereiro é o dia de Nossa Senhora dos Navegantes, padroeira dos pescadores e barqueiros. Muitos mitos circulam em torno do estabelecimento deste dia, mas fazem parte do conhecimento tradicional, oral e difuso. Verger desenvolveu pesquisas no Brasil a partir do Ilê Axé Opô Afonjá, que aboliu a africanização do catolicismo, e o feriado de 2 de fevereiro passou a ser conhecido simplesmente como "Festa de Yemanjá" (TORRES, 2016).

Na sequência, temos a orixá Iansã, uma deusa guerreira, senhora dos ventos, raios e tempestades. Na doutrina umbandista, recai, ainda, sobre ela o comando aos espíritos mortos.

Imagem 22 – Iansã



Descortinando saberes

IANSÃ - Orixá do Tempo, passado presente e futuro (tempo cronológico) e sua maior ação é no sentido religioso, onde ela atua como ordenadora do caos religioso. Saudação: “Epa hei ou Eparrei Iansã/Oyá!” – significa: um olá com admiração. Sincretismo – Santa Bárbara -, suas cores – Laranja, Coral, Vermelho-Cobre -, sua Bebida – Champanhe, água de coco e vinho branco -, Comida – Acarajé, romã, figo, figo de piteira. Ervas – Espada de Santa Barbara, louro, arruda, casca de alho -, Elemento – Fogo -, Símbolos – Iruexin (chicote), alfanje-, Festa – 4 de dezembro – e o dia de seu culto é quarta-feira e quinta-feira.

Fonte: Prefeitura de Maricá.

Oyá é o Orixá de grandes movimentos e formas diversas. Essas formas que representam sua dominação sobre vários elementos da natureza, sua essência é a liberdade inclinada à constante transformação. E, apesar de ser essencialmente aérea, e dominar o clima atmosférico, Oyá é uma das poucas entidades africanas que conhecemos que está presente em todos os elementos primordiais do planeta. O

trânsito leve desta entidade entre os elementos naturais pode ser verificado em Passos (2004, p. 35).

Oiá-lansã, em seus traços de êxtase, inconformismo, coragem, ousadia, cavalga com seus mistérios por todos os elementos que ordenam a natureza. Como carne humana é Oiá, como carne animal é um búfalo no chão e entre as folhas, como mulher cheia de sensualidade é rio, é água; para se transformar em tempestade é vento e chuva, e como fogo é relâmpago (PASSOS, 2008).

Oyá encarna a transgressão feminina. Orixá de personalidade austera, ao mesmo tempo gentil e complacente, ela controla suas finanças, cuida de sua subsistência, é a protetora dos mercados, a guardiã das mulheres que trabalham e vivem das feiras livres do comércio. Ela garante a proteção de todas as líderes femininas, tem um temperamento severo em suas ações, domina as famílias das quais faz parte. Ela é um ser voltado para a solidão e se comporta, diante da realidade, com características e hábitos comuns ao universo masculino. Mas ela é uma mulher, com uma sexualidade desenfreada, longe das repressões e tabus que impedem seu prazer. Ela é o orixá do castanho-avermelhado, simbolizando a intensidade de sua paixão. Segundo seus mitos mais conhecidos, Oyá é pura paixão.

Quando lansã dança, alguns dizem: "ela põe a saia na cabeça", e essa fala traduz a velocidade e audácia dos movimentos desse orixá que manifestam uma liberdade no corpo, muito diferente da dança contida dos demais. iyabás, como Oxum, Nanã, Iemanjá, que tem sensualidade, mas modéstia e gentileza, gestos sábios, assim como "boas moças e senhoras" (PASSOS, 2008).

O próximo orixá apresentado é Nanã (Imagem 23). Nanã é um importante orixá feminino ligado à origem do homem na Terra. Seu domínio são águas calmas, pântanos e pântanos. Do ponto de vista divino, sua relação com o barro, uma mistura de água e terra, coloca essa divindade nos reinos entre a vida e a morte (BRASIL ESCOLA, 2022)³³.

³³ Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/religiao/nana.htm>. Acesso em: 20 maio 2022.

Imagem 23 – Nanã



Descortinando saberes

NANÃ - Senhora das águas paradas, do barro e da Sabedoria. Saudação: Saluba, Nanã! – significa: Salve a Sra. das águas Pantaneiras! Sincretismo – Santa Ana -, suas cores – Anil, roxo e branco -, sua Bebida – Água, água de coco e água mineral -, Comida – Efó, feijão com coco, pirão com batata roxa, cebola cozida -, Ervas - Cipreste, gervão, arruda, angelim-amargoso -, Flores – Hortênsias e flores de cor roxas -, Elemento – Água -, Símbolos – Ibiri (objecto nos braços) - Festa – 26 de Julho

Dia de Culto – terça-feira e sábado.

Fonte: Prefeitura de Maricá.

Nanã Buruku, cujo termo "nanan" significa raiz, aquela que está no centro da terra, é o orixá dos manguezais, do pântano, senhora da morte responsável pelos portais de entrada (reencarnação) e saída (desencarnação) das almas e senhora das doenças. Protetora dos idosos, dos sem-teto, das crianças e dos doentes, Nanã é considerado o Orixá mais antigo do mundo. Segundo a mitologia, quando Orunmila veio aqui para trazer a terra à fruição, ela já estava lá, e ela ignora o ferro, porque existe desde os tempos pré-históricos, antes da Idade do Ferro. Ela, também, se tornou uma das yabás (orixás femininos) mais temidas dentro do Candomblé, tanto que, em algumas tribos³⁴, quando seu nome era falado, todos se jogavam no chão (SONNEWEND et al. 2016).

Assim, nos conceitos mitológicos de Campbell, Nanã é uma figura aterrorizante e temida justamente pelo significado que carrega e pela mensagem que quer transmitir. Para o autor, a função do mito é representar a busca pela compreensão da própria existência, servindo de metáfora e espelho para a angústia humana. Como é barro, Nanã é o começo de tudo, relacionado a aspectos da formação das estacas

³⁴ O uso do termo "tribo" nesta pesquisa não é feito de forma antagônica, muito menos com intenção de insulto ou desvalorização. Como Gulliver (1967) coloca, o termo é amplamente usado na África Oriental quando o inglês é falado entre os cidadãos de lá. O autor apresenta o termo limitado a formas específicas de organização econômica, política e social que podem ser fixadas no espaço e no tempo. Nesse viés, utilizo-o, pois acredito que o termo é um conceito político, que denota uma estrutura política, que permeia reinos, impérios e outras formas de organização social.

humanas, de um indivíduo e sua essência. Também está ligada aos abismos, assumindo o caráter do inconsciente e do lado humano incerto (SONNEWEND et al. 2016).

Para o Candomblé e a Umbanda, Nanã representa, entre muitas outras características, maturidade, senilidade e velhice, pois carrega em si o elemento da memória ancestral. É por isso que, muitas vezes, ela é chamada de avó, que, com sua energia maternal amorosa, representa o útero nutridor e o acolhimento da dor, ajudando até a transformá-los com sabedoria. Nanã é constantemente associada à senilidade e à velhice, período em que muitas pessoas, tomadas pela idade, começam a esquecer o que viveram ao longo da vida (SONNEWEND et al. 2016).

Por fim, e não menos importante, apresento Exú.

Imagem 24 – Exú



Descortinando saberes

EXÚ - Orixá guardião dos templos, encruzilhadas, passagens, casas, cidades e das pessoas, mensageiro divino dos oráculos. Sua saudação: Laroyê Exu, Exu é Mojubá! – significa: Olhe por mim. No sincretismo é Santo Antônio de Lisboa ou São Bartolomeu. Suas cores são – vermelho e preto -, suas bebidas – aguardente e vinho tinto -, suas comidas - Farofa de Dendê, Carne Vermelha c/ Dendê mal-passada -, suas ervas são - Arruda, Salgueiro, Pinheiro, Eucalipto, Urtiga -, seu elemento – fogo -, símbolo - Tridente e Ogó -, sua festa é 13 de junho e o dia de seu culto é segunda-feira.

Fonte: Prefeitura de Maricá.

A figura de Exú, no imaginário social, é bem emblemática, e sobre ela transita várias histórias e mitos. Anteriormente, fiz uma rápida descrição desse Orixá, tentando apresentar aos futuros leitores deste trabalho algumas informações sobre ele, na perspectiva umbandista.

Segundo Lages (2003),

na Umbanda, os mitos que narram a origem de Exu são os mesmos do Candomblé, que por sua vez são provenientes da África. No entanto, a literatura umbandista quase nada se refere a essa origem

africana, apesar de cada Orixá ter à sua esquerda um Exu à sua disposição, como diz Matta e Silva: o Exu Marabô, por exemplo, corresponde à Vibração de Oxóssi e é o elemento de serventia e ligação com o Caboclo Arranca-Toco (LAGES, 2003, p. 47).

No prólogo da obra de Prandi (2001), Exú é apresentado como um dos principais orixás, exerce a função de mensageiro ou guardião. Na Umbanda e no Candomblé, falar de encruzilhada é falar de Exú. O mesmo vale para a palavra guardião, já que Exú é o guardião das casas, ficando sempre parado na entrada delas. Mas ele exige ofertas, sob pena de não resposta, e também pune aqueles que não o veneram. De qualquer forma, a força da ascensão e poder se aplicam a ele. Exú, sempre presente nos cultos, é o mensageiro que estabelece a comunicação entre humanos e Orixás (FREITAS, 2016). Ainda, segundo Prandi, sem a participação de Exú “[...] não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica. Na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje” (PRANDI, 2001, p. 20-21).

2.2.1.1 A Umbanda dos Orixás: do meu batismo à minha atuação como Pai de Santo

Hoje eu entendo que já nasci umbandista, já nasci feito. Revisitando minha infância, juventude e agora idade adulta, posso afirmar que não ando só e nunca andei. Como diz Maria Bethânia, em “Carta de Amor”: Eu tenho Zumbi, Besouro. O chefe dos tupis, sou tupinambá. Tenho os erês, caboclo boiadeiro, mãos de cura, morubichabas, cocares, arco-íris, zarabatanas, curares, flechas e altares [...]. Eu tenho Jesus, Maria e José”. Mesmo sendo a mediunidade uma prática de cunho cultural presente em diferentes tradições, na minha vida, é um importante repertório simbólico e cultural. Mas nem sempre foi assim, pois, para chegar a esse entendimento, precisei trilhar um longo caminho e vivenciar profundas experiências religiosas.

Minha chegada na Umbanda, em 03 de maio de 2011 (conforme mencionada no tópico 2.1), não foi por amor. Como dizem os pretos velhos, podemos vir pelo amor ou pela dor. No meu caso, foi na segunda opção, pois vim em busca da cura para os problemas de saúde que me afligiam naquele contexto. Assim, desde o início, passei

a acompanhar as mães e pais da casa, em suas rotinas habituais na prática da Umbanda, vivenciando as etapas do processo de iniciação, que é um importante marco em que a/o aprendiz se socializa com o grupo, tem acesso ao modo de vida, conhecimentos dos rituais, aprendizado no e com o grupo, das obrigações a cumprir antes e depois de cada ato religioso. Nesse contexto, ouvi de várias pessoas, inclusive da mãe Ana, mãe Camila e mãe Neide, que eu tinha o “dom”. Naquela época, senti que o termo dom estava carregado de expectativas de aprendizado, que entrariam em jogo a partir do processo de iniciação. Nessa perspectiva, dom e aprendizagem se fundem, complementam-se e se integram.

Durante o processo de escrita deste trabalho, obtive algumas respostas que considero fundamentais, não só para apoiar a escrita, mas para esclarecer algumas experiências. O encontro com as obras de Marcio Goldman (2005, 2009) e Renata Bergo (2011) foi fundamental para compreender os aspectos de minha chegada e meu batismo na Umbanda. Por exemplo, no que diz respeito à questão do dom e da aprendizagem, os autores precedentes apontam para uma adequada abordagem do carácter múltiplo (e não polarizado em noções como dom e iniciação, natureza e cultura, inato e adquirido) das religiões de matriz africana (GOLDMAN, 2005; BERGO, 2011).

A partir do aporte teórico de Goldman (2005) e Bergo (2011), pude constatar que na união desses dois termos (dom e aprendizagem), frequentemente repetidos durante o processo de iniciação, havia uma contradição. Em outras palavras, a crença na existência de um dom que se impõe ao seu portador de tal forma que não pode ser negado parece colidir com a insistência categórica da necessidade de praticar para aprender. Eu rapidamente percebi “que não há oposição, ou mesmo polaridade, entre as duas modalidades de relação, mas sim ‘implicação mútua’” (BERGO, 2011, p. 35).

Meu batismo na Umbanda aconteceu cinco meses após minha chegada (em 12 de outubro de 2011), dia de Nossa Senhora Aparecida. A escolha pela data se deu em função dos meus Orixás de cabeça (Ogum e Oxum); a partir daí, fiz, em 2014, a obrigação³⁵ de 3 anos; em 2016 – a obrigação de 5 anos; em 2018 – a obrigação de 7 anos; e, em 2020, a obrigação de 9 anos, e nesta fui admitido pela comunidade

³⁵ As obrigações feitas durante o processo de desenvolvimento do umbandista, significa a criação e manutenção de vínculos ao longo do tempo. Vínculos é uma declaração de sua força, mas também funciona para relativizar sua dependência e seu compromisso com respeito à casa matriz. (RABELO, 2020).

como Sacerdote no barracão do Novo Gama (GO), e Pai Pequeno³⁶ no barracão da Comunidade Quilombola do Cedro. O Sacerdote umbandista/Pai Pequeno é peça fundamental nos barracões (Novo Gama e do Cedro). Colaboro com o trabalho da ialorixá (Mãe Neide, no Novo Gama-GO) e do babalorixá (Pai Hidelbrando de Ogum, em Mineiros-GO), cuidando da vivência espiritual dos filhos, aprimorando reflexões e estudos sobre o sagrado e sobre temas que são caros para Umbanda. Paralelo a isso, recebo os filhos nos barracões, cuido da trajetória e preparação desses para o amaçí³⁷, oriento-os sobre as rotinas nos barracões, as orações, as firmezas, os cuidados com as entidades, o cuidado com o altar e com os demais elementos sagrados da Umbanda. Também, como Sacerdote e Pai Pequeno, presto atendimento às pessoas que visitam os barracões e atendo como médium (a partir dos pretos-velhos) pessoas que buscam respostas e alentos para os seus problemas nas giras dos pretos-velhos, através de passes, orações e orientações espirituais.

2.2.2 A Umbanda e o umbandista: corpos e identidades

Umbandista é o termo utilizado para designar a pessoa adepta e participante da religião de Umbanda. Também chamado de “filho-de-santo” ou “iniciado”, diz respeito àquele que passou pelo ritual de iniciação, que, em alguns barracões, se dá com o amaçí e, em outros, com o processo de sacralização (ou feitura). Tanto o amaçí quanto a feitura são atos que devem ser repetidos ao longo da vida religiosa do iniciado, em períodos estipulados pelo sacerdote do barracão. Também temos, na Umbanda, assim como existem nas outras religiões, o adepto que não consagrado ou batizado, mas que frequenta e participa dos ritos sagrados, sendo denominado umbandista por identificação. Em alguns barracões, os umbandistas por identificação não podem assumir funções e, também, não podem ter acesso a determinados

³⁶ Pai Pequeno é o mesmo que babaquequerê (Babakekerê), é a segunda pessoa na casa de candomblé ou de umbanda. Na ausência da ialorixá ou Babalorixá, é ele que assume o comando. Está sempre presente e faz parte de todos os preceitos e obrigações. O Pai Pequeno é o responsável material pelas ordens, quer espirituais, quer materiais, emanadas da Cúpula Espiritual. É quem controla todos os médiuns, quer na disciplina, quer na pontualidade, quer nos uniformes, quer na organização de obrigações, festividades, enfim toda a parte material dos rituais de um terreiro. É também o Cambone Especial do Guia Chefe (Orientador Espiritual ou seu substituto), tendo sempre uma IAÔ, a que tiver melhores aptidões, para substituí-la, em caso de necessidade. Disponível em: <http://umbanda-candomble.comunidades.net/hierarquia-em-um-terreiro-de-umbanda>. Acesso em: 21 set. 2020.

³⁷ O amaçí é uma espécie de batismo onde são utilizadas ervas sagradas (que também colaboram no desenvolvimento mediúnico). Só podem fazer o amaçí aquelas pessoas que se adequaram ao modo umbandista de ser. O amaçí é preparado com as ervas sagradas. A escolha das ervas está correlacionada ao santo de cabeça de cada filho.

espaços, a exemplo: não podem arrumar o altar e nem entrar no quartinho de santo, local onde ficam as louças dos filhos que são feitos.

Imagem 25 – Batizado na Umbanda



Fonte: Arquivo pessoal/ pesquisador.

Durante o processo de sacralização (ou feitura), o umbandista é recolhido, permanecendo no terreiro durante todo o período designado para aquele ato – esse período, geralmente estipulado pela mãe ou pai de santo da casa de acordo com a necessidade dos filhos, pode ser de 7, 14, 21 ou 30 dias. O umbandista iniciado é ator imprescindível, pois, em sua ausência, as atividades para as quais um barracão de Umbanda se volta ficam comprometidas (LEISNER, 2009). Após a feitura, o umbandista deverá executar, durante um certo período, suas obrigações como filho; essas obrigações representam a trajetória de crescimento espiritual do filho e, geralmente, são feitas nos seguintes tempos após a feitura: 1, 3, 7, 14 e 21 anos.

O corpo umbandista é marcado pelo preconceito e pela violência que, historicamente, perpassam corpos diferentes ou identificados como minorias. Trabalhos como este podem contribuir para a reflexão sobre uma sociedade mais justa e inclusiva, com potencial para analisar, problematizar e refletir sobre: os corpos umbandistas, suas múltiplas identidades no cotidiano, valorizando-os e dando-lhes

voz. Importa, portanto, no âmbito dos direitos humanos, repensar essas questões, permitindo que os corpos dos jovens umbandistas que povoam as escolas aprendam de outra forma, por meio do confronto e da desconstrução de saberes e/ou práticas, apelando a uma maior sensibilização e valorização das diferentes culturas, contribuindo para a formação de cidadãos mais atentos, responsáveis e críticos (PURIFICAÇÃO; CATARINO, 2022).

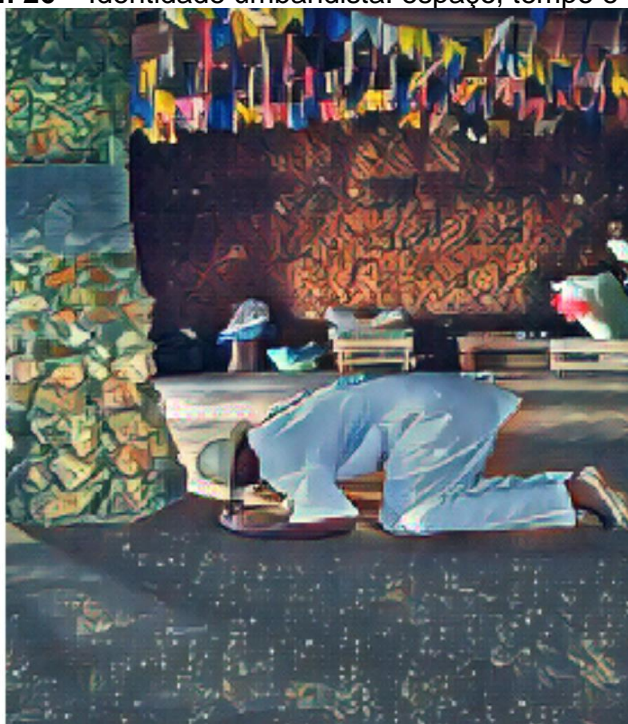
Os corpos umbandistas, como corporificação desses sentidos, podem ser entendidos como mapas de poder e identidade (HARAWAY, 1991), signos, nos quais se revelam os esforços que, historicamente, os atravessam e os constituem. Nessa perspectiva, é possível pensar o corpo-identidade como efeito material dos “micropoderes”. Pensar o corpo, não como determinado geneticamente, mas como constantemente (re)fabricado nas culturas em que ele interage e talvez crie condições para o questionamento das práticas sociais cotidianas nas quais estamos envolvidos, na emergência de outras percepções e de outros corpos (SOUZA, 2000). “Na formação de um fenômeno considerado eminentemente simbólico”, como a construção da identidade, “o espaço importa” (HAESBAERT, 2011, p. 45). Isso revela que, no espaço, os territórios emergem de símbolos, materiais ou imateriais, que expressam crenças e valores que criam identidades. Um corpo que assume novas formas multiplica-se em outros corpos, buscando sua própria identidade dentro do outro; órgãos que são meios de comunicação, afinal, “toda a comunicação humana começa na mídia primária, onde os participantes individuais se encontram face a face e imediatamente se apresentam com seus corpos; toda comunicação humana retornará a este ponto” (PROSS, 1971 apud BAITELLO JR., 2001, p. 2).

Na construção da identidade religiosa umbandista, “não é possível pensar de forma dissociada de sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais ‘objetivos’ e ‘materiais’ (a experiência social em sua materialidade)” (CRUZ, 2007, p. 99). Sendo assim, acredito que as representações podem ser utilizadas como instrumentos para a construção das identidades religiosas coletivas. Representações, portanto, são muito úteis na interpretação do cotidiano dos grupos religiosos e na construção da identidade coletiva, possibilitando a tomada de decisões com o propósito de defender os interesses do grupo (MORAIS, 2020). Sem cair no desprezo da realidade em prol do imaginário, considero que as identidades são construídas de forma subjetiva nas/pelas representações, já que, apesar da materialidade da experiência social ser essencial, nunca devemos dissociar a

natureza simbólica e subjetiva. Isso é justificado pelo fato de os símbolos, apesar de estarem calcados em referenciais materiais, fazem parte do imaginário e, portanto, são importantes para que a construção identitária religiosa se concretize no/atravs do espaço (MORAIS, 2012, 2013, 2014, 2015).

Nesse sentido, espaço, tempo e corpos são elementos importantes na construção das identidades umbandistas. Para Moraes (2020) e Gomes e Júnior (2020), é no espaço que se inserem as manifestações dos orixás, com seus sons, gestos, ritmos, itinerários e objetos que assumem uma dimensão simbólica. Nesse processo, as imagens dos santos católicos são sincretizadas com os orixás, classificados no congá³⁸ de acordo com os “santos” que regem a casa, a disposição dos bancos, médiuns, oferendas e flores, espaços fora do terreiro, como o mar e a floresta, assim como o próprio corpo e seus gestos, a dança e a vestimenta que o envolvem, sacralizados pelos praticantes da Umbanda (GOMES; JÚNIOR, 2020).

Imagem 26 – Identidade umbandista: espaço, tempo e corpo



Fonte: arquivo pessoal/pesquisador, 2020.

³⁸ Congá ou Gongá é uma palavra de origem africana utilizada na Umbanda Sagrada para denominar o altar onde ficam as imagens dos caboclos, pretos-velhos, santos católicos e outros elementos presentes nas crenças umbandistas. Texto extraída da página da Ação Cristã Vovô Elvírio, Disponível em: <http://acve.com.br/index.php/jornal/item/142-o-que-e-conga>. Acesso em: 3 jul. 2022.

A imagem 26 apresenta o altar suspenso de Nossa Senhora Aparecida, localizado na Comunidade de Umbanda em Novo Gama-GO, sendo saudado pelo preto-velho vô Lázaro de Aruanda. A imagem mostra o lado sincrético dos corpos umbandistas que veem em Nossa Senhora Aparecida o Orixá Oxum, representante da beleza e da pureza. Sendo “um modelo de mãe”, Nossa Senhora Aparecida é muito respeitada no culto de Umbanda, constantemente evocada para realizar uma limpeza fluida dos ambientes e dos filhos que estão ali. A saudação feita pelo preto-velho, no formato de inclinação ou “bater de cabeça”, representa uma relação de respeito e a busca pela conexão com as entidades ali no altar representadas. Mais abaixo, do altar suspenso, percebe-se a presença de um cupinzeiro, que simboliza estar firme ao chão e à mãe terra.

Os barracões de Umbanda são bem diferentes em suas estruturas. Geralmente, a mãe ou pai de santo que está no comando agrega muitos elementos dos seus “pais de cabeça”. O altar suspenso, por exemplo, na Imagem 26, é uma bela homenagem a Nossa Senhora Aparecida, a mãe de santo da casa, filha de Oxum. Portanto, é importante dizer que o altar suspenso é um elemento basilar dos barracões de Umbanda. Outro aspecto a ser ressaltado é que nem todos os barracões de Umbanda possuem uma área verde, onde os médiuns e os filhos da casa possam ter contato direto com a natureza. Os barracões, por exemplo, que estão localizado nas regiões centrais, mais urbanas, não possuem. Nesses barracões, é comum a saída dos médiuns e dos filhos para área de mata, para saudar, louvar, agradecer e despachar para suas entidades.

É importante frisar, também, que as cerimônias e cultos (giras) de Umbanda são realizados em casas, terreiros e barracões, ou ao ar livre, junto à natureza – nas matas, pedreiras, rios, cachoeiras ou à beira-mar. Não há uma uniformização doutrinária para esses cultos cujos ritos são presididos pela “mãe” ou “pai” de santo, responsável pela casa. Em nosso barracão, iniciamos os trabalhos nas giras, com a reza do terço a Nossa Senhora, nos colocamos descalços para receber a defumação feita pela mãe ou pai de santo do barracão, mentalizamos boas energias e entoamos uma sequência de cantos (um para cada Orixá cultuado na casa), incluindo os cantos dos pretos-velhos e caboclos. Como umbandista, acredito que esse ato ritualístico colabora para colocar nossos corpos umbandistas em sintonia plena com as energias espirituais.

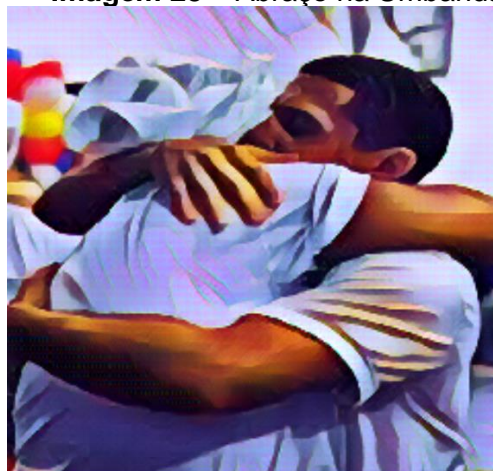
Um ponto positivo, que também vejo como elemento educativo na Umbanda, é a convivência coletiva. Aqui todos são iguais, independentemente de suas classes sociais. Do mais pobre ao mais rico dos filhos, todos são tratados da mesma forma e participam das mesmas ações coletivas, ou seja: lavam, varrem o chão, cozinham, lavam os pratos, cuidam das plantas etc. Isso também é um processo educativo. conforme imagens 27 e 28:

Imagem 27 – Saudação na Umbanda



Fonte: Arquivo próprio - Mãe Neide.

Imagem 28 – Abraço na Umbanda



Fonte: Google.

Vou comentar um caso com vocês, leitores desta tese. Como falei anteriormente, sou também professor da rede básica de educação de Goiás. Trabalho com matemática no ensino médio. Em 2015, deparei-me com uma jovem rebelde, agressiva, cuja família já havia desistido dela, e, para chamar a atenção da família, ela se envolvia em brigas, confusões e bebedeiras. Por meio de uma amiga, ela foi visitar a Umbanda e tomou um passe com preto-velho. Segundo ela, naquele momento do passe, parecia que ele tinha tirado uma montanha de cima dela. Ela

chorou muito e disse que nunca tinha sentido algo tão forte e tão bom. Ficou na Umbanda, passou por todo o processo de iniciação. As mudanças e as novas aprendizagens dessa jovem fizeram com que ela reatasse os laços familiares.

Imagem 29 – Conhecimentos umbandistas



Fonte: Arquivo pessoal/ pesquisador, 2020.

A religião umbandista baseia-se no culto aos espíritos e é através de sua manifestação no corpo do adepto que eles funcionam e dão vida às suas entidades; através do transe, produz-se a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. Portanto, não há fenômeno de incorporação na Umbanda sem o uso do corpo, pois é através do corpo que as entidades se manifestam e se comunicam. O corpo na Umbanda é um corpo múltiplo, assumindo várias formas e ganhando novos contornos durante as giras. Esses corpos incorporados tornam-se poderosos meios de comunicação, pois trazem novas formas, informações e atravessam os gêneros, ou seja, vão além do sexo com o qual o/a umbandista se identifica, podendo incorporar tanto ancestrais masculinos quanto femininos (MARQUES, 2002; GOMES; JUNIOR, 2020).

Imagem 30 – Corpo umbandista adorando e venerando a mãe Terra



Fonte: Arquivo pessoal/pesquisador, 2021.

Eu trabalho com cinco pretos-velhos diferentes, cada um deles tem traços e comportamentos muito peculiares, quando incorporados. Meu corpo, quando incorporado, ganha contornos totalmente diferentes dos meus, a começar pela voz, pelo semblante, pelo olhar, pelo jeito da boca e pelas múltiplas fórmulas para saudar a natureza e o altar sagrado. A imagem 30, por exemplo, apresenta o preto-velho pai João cumprimentando a mãe Terra. Essa saudação é comum a esse negro idoso, antes de iniciar as consultas; pai João saúda e venera os espaços sagrados, encostando a testa na mãe Terra. Ele costuma fazer isso, em frente ao altar, em frente ao Ogã³⁹ e aos atabaques, na porta de entrada do barracão, repetindo o gesto dentro e fora do barracão, como é feito na Imagem 30. Cabe-me dizer que a identidade e os corpos umbandistas são atravessados de possibilidades – em um único corpo – de comunicação que se materializam. A Umbanda se transforma num espaço fértil de

³⁹ O Ogã – médium responsável pelo canto e pelo toque – ocupa um cargo de suma importância e de responsabilidade dentro dos rituais de Umbanda e Candomblé, como o conjunto de vozes e toques do atabaque, por exemplo. Em suma, o Ogã representa o respeito, a harmonia, a mística, e principalmente a religião, de forma que só ele com o fundamento da musicalidade pode agir. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=27434#:~:text=O%20Og%C3%A3%20%E2%80%93%20m%C3%A9dium%20respons%C3%A1vel%20pelo,toques%20do%20atabaque%2C%20por%20exemplo.> Acesso em: 3 jul. 2022.

estudos, atraindo olhares das Ciências Humanas e Sociais e, também, da área da saúde.

Nas imagens 31 e 32, apresento o corpo umbandista no trono e no chão. Meu corpo é um corpo umbandista, portanto, um corpo livre que vibra e ginga ao som dos atabaques. Um corpo aparelho do bem e da caridade, radiado pela energia das entidades que me escolheram como portal.

Imagem 31 – Corpo umbandista no trono



Fonte: Arquivo pessoal/pesquisador, 2019.

Os corpos de umbandistas têm significados diferentes, quando no trono ou no chão. O trono, em muitas religiões, é considerado um lugar sagrado, um lugar de importância, um lugar de elevação. Os corpos de Umbanda vistos do mirante do trono lembram a ideia de elevação e estão diretamente relacionados às Sete Linhas de Umbanda. O primeiro deles é o Trono da Fé, que, na Umbanda, é regido por Oxalá. Ela governa a capacidade de acreditar no que vemos, no que não vemos, acreditar no que a ciência não pode explicar. O trono da fé é, na Umbanda, o mais importante dos tronos, pois representa o trono iniciador do mundo, da existência da vida, dos seres do universo. Os orixás energéticos são tronos de Deus, irradiam uma das qualidades divinas. São sete pares de orixás, um radiante universal e um condensador

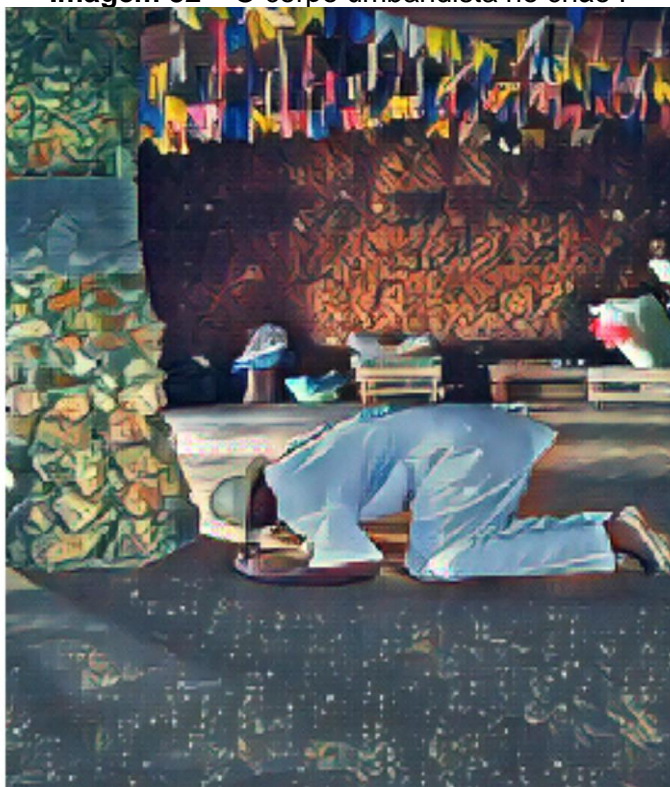
cósmico, cada par representando uma das qualidades de Deus. Cada uma dessas qualidades é uma das sete linhas da Umbanda (SARACENI, 2003-2010).

Os tronos, na Umbanda, estão organizados da seguinte forma: Trono da Fé (Cristalino) - Esperança e Logunan/Oya - Tempo; Trono do Amor (mineral) - Oxum e Oxumaré; Trono do Saber (Vegetal) - Oxóssi e Obá; Trono da Justiça (Ígnea) - Xangô e Egunitá/Oroiná; Trono da Lei (Vento) - Ogum e Iansã; Trono da Evolução (Leyland) - Obaluaiê e Nanã Buruquê; Trono da Geração (Água) - Iemanjá e Omulu.

A Imagem 30, do corpo umbandista no chão, saudando o altar (no barracão do Cedro em Mineiros – Goiás), é, para mim, um momento muito especial, momento em que o médium se deita na busca de forças para iniciar os trabalhos e atendimentos. O que sinto ali, naquele momento contrito com o Sagrado, é uma situação bela de troca, como se a mãe Terra levasse todas as impurezas, problemas, preocupações que habitam meu corpo e, ao me levantar, sinto-me radiado, com uma força imensa, e acredito que essa força colabora fazendo a diferença na vida das pessoas que ali vão buscar alento. Nas concepções de Purificação e Catarino (2022), Pellicciari (2008) e Pólvora (2001), o corpo e seus movimentos se traduzem em conhecimentos que são repassados entre culturas e gerações. Por isso, ele porta as tradições religiosas, seja pela oralidade ou pela corporeidade. Os corpos em movimentos perpassados pela religiosidade configuram as manifestações como um lugar privilegiado para o estudo da cultura. O chão, assim como o trono, é um espaço sagrado na Umbanda, de onde emanam grandes fontes energéticas.

Como médium desenvolvido e atuante na Umbanda, complemento informando que, durante o processo de incorporação, ocorre o acoplamento de auras do médium e da entidade. Nesse processo, é como se houvesse uma interconexão dos chacras do médium (centros de energia localizados no corpo) com os chacras da entidade. Geralmente, quando incorporo um Orixá, em datas festivas, a exemplo da foto, o trono representa a força e o poder energético do Orixá. Da mesma forma, quando nas festas de caboclos, pretos-velhos e erês, os corpos ocupam novos contornos e o chão passa a ser um lugar fortemente habitado por algumas dessas entidades (PURIFICAÇÃO; CATARINO, 2022). De acordo com Brumana (1984) e Pellicciari (2008), "o corpo não pode ser ignorado nos estudos que investigam a relação entre as pessoas e as manifestações divinas" (p. 20).

Imagem 32 – O corpo umbandista no chão I



Fonte: Arquivo pessoal/ pesquisador, 2020.

A imagem 32 mostra o preto-velho vô Lázaro saudando a firmeza do barracão – lugar onde estão enterradas as insígnias/elementos sagrados das entidades responsáveis por guardar o barracão e seus filhos. O gesto do preto-velho é um gesto de respeito, seguido de veneração. É importante frisar que as firmezas dos barracões de Umbanda são feitas a partir da intuição das entidades que o guardam, portanto, são espaços diferentes de um barracão para o outro. Observando as representações da foto acima, percebe-se que são muitos os artefatos que percorrem os corpos da Umbanda. A imagem mostra um ato de submissão e respeito às entidades, além de significar que esse corpo umbandista reconhece a hierarquia do barracão e concorda em seguir seus ensinamentos. Esses corpos trazem símbolos, dos quais citamos os guias, importantes fontes de comunicação quando cruzados com corpos de Umbanda (PURIFICAÇÃO; CATARINO, 2022).

À guisa de conclusão dessa seção, a compreensão de que os sentidos que atribuímos a nossos corpos e a nós mesmos - quem somos - são produzidos em processos de significação cultural, levou-me estabelecer aproximações com certas questões centrais das versões pós-estruturalistas dos Estudos Culturais (SOUSA, 2000). O corpo, na Umbanda, é um elemento primordial, sem o qual o fenômeno da

incorporação não é possível. Na Umbanda, o corpo possui uma identidade coletiva vinculada ao território e à ancestralidade nas dinâmicas interpessoais e transcendentais, estando interligado ao todo, ao Cosmos. Como prática social e cultural, a Umbanda, por meio de seus símbolos, santifica corpos, objetos e espaços como geossímbolos (BONNEMAISON, 2002).

Os sistemas simbólicos oferecem novas formas de dar sentido à experiência de clivagens e disparidades sociais e os meios pelos quais determinados grupos são estigmatizados (WOODWARD, 2000). A Umbanda, por meio de seus rituais, pode ser uma referência simbólica de luta nos espaços onde parte de seus habitantes professam e adoram seus orixás. O terreiro recebe o valor de "*imago mundi*", segundo Eliade (2001, p. 50), ou seja, o espaço fixo do terreiro não é simplesmente um objeto de habitação, mas o centro do mundo sagrado que o umbandista tentará reproduzir, garantindo a comunicação com o Universo das entidades (ELIADE, 2001, p. 54-61). Os praticantes da Umbanda, portanto, representam o mundo na arquitetura do terreiro, onde as paredes, as imagens que decoram as paredes, a disposição dos bancos, vasos, cadeiras e outros objetos de uso dos fiéis são dispostos segundo uma lógica de sagrado que equipara o terreiro ao Cosmos (MORAIS, 2020).

Todas as Imagens nessa seção apresentam corpos umbandistas que se materializam nos terreiros/barracões de Umbanda. Os corpos umbandistas no chão saudando a mãe Terra marcam as representações e significados desses corpos nos ritos. O terreiro é o lugar onde as identidades umbandistas se manifestam livremente, onde os corpos expressam os gestos das mãos e os gestos que identificam cada entidade. Um lugar onde transitam corpos livres, sem julgamento de indiferença e sem sinais de intolerância, dois termos que colocam em crise as identidades da Umbanda (PURIFICAÇÃO; CATARINO, 2022).

Para autores como Purificação e Catarino (2022), Dornelles (2012), Dantas (1999) e Laban (1971, 1978), o corpo umbandista, estando ele no trono ou no chão, é a fonte da qual deve vir a perfeição, e a última área do movimento é a compreensão daquela parte da vida interior do homem da qual fluem o movimento e a ação. As Imagens 32 e 33 representam o respeito à mãe Terra e a busca por firmeza e equilíbrio. Um corpo umbandista se movimenta a partir da dança, que o move e o transforma. Esse corpo atravessa espaços, brinca com o tempo, brinca com as forças que o envolvem, pois o corpo umbandista é sempre um desfecho temporário e

inacabado, atravessado e formado por categorias sociais, como: classe, geração, raça/etnia, gênero e sexualidade, que o fazem ser entendido sob diferentes formas.

3 DESCORTINANDO SABERES

Neste capítulo, organizo dois grandes blocos: primeiro, diálogo sobre cultura, identidade/diferença, interculturalismo, representação, juventude e juventude umbandista; segundo, apresento aquilo que estou chamando de encruzilhadas de saberes – que é o cruzamento de saberes advindos da cultura, do cotidiano, da escola e da religião de Umbanda, reverberando no processo de construção identitária dos jovens umbandistas, pontuando elementos da encruzilhada colonial e da encruzilhada decolonial.

3.1 Dialogando sobre cultura

Falar sobre cultura não é fácil. Exige um olhar atento, sensível e, por vezes, multidisciplinar, o que implica conhecimentos e reflexões que surgem da área das Ciências Humanas e Sociais, marcados por diferentes abordagens, usos e formas para o termo em questão. Para Hall (2006), “uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (p. 50). Questionado sobre o papel central da cultura, Hall (1997) reconhece não só a sua importância na interpretação da realidade e do comportamento, mas também a enorme expansão de tudo o que lhe está associado a partir da segunda metade do século XX, seu papel constitutivo em todos os aspectos da vida social, na constituição da subjetividade, da própria identidade e da pessoa como ator social (HALL, 1997).

Canclini (2008) conceitua cultura como um processo em constante transformação - mobilidade e ação. Segundo ele, todas as culturas têm suas próprias formas de organização e suas características intrínsecas, processo em que o consumo seria uma das características mais importantes da cultura contemporânea, considerando, ainda, o valor do signo, do símbolo, os valores tradicionais de uso e troca, contexto em que os objetos possuem valores relacionados ao seu significado. Para o autor, todas as culturas hoje têm fronteiras. Todas as artes se desenvolvem em relação a outras artes: os ofícios migram do campo para a cidade; filmes, vídeos e músicas que contam os acontecimentos de um povo são trocados com outros. Assim, as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento. Ainda segundo Canclini, o culto, o popular e o massivo

não estão onde estamos acostumados a encontrá-los. Devemos demolir essa separação, precisamos de ciências nômades capazes de passar pelas escadas que ligam esses andares (CANCLINI, 1995, 1999, 2008).

Geertz (1989) cruza o conceito de cultura com o conceito oriundo da Antropologia para compreender que ele implica descobrir sua normalidade sem minimizar sua especificidade, dando ao conceito de cultura uma nova dinâmica sob a perspectiva semiótica, de modo que o ser humano é um animal enredado por uma teia de significados que ele mesmo construiu; logo, a cultura é pública porque acompanha a natureza do significado, que também o é. Para Geertz, no caso da Antropologia, ela não deve ser vista como uma ciência experimental em busca de regularidade, como queriam os primeiros antropólogos, mas como uma ciência interpretativa em busca de sentido. Acreditamos que ao tratar o conceito de cultura do ponto de vista semiótico, Geertz contribui para a compreensão dos problemas estruturais da sociedade em diferentes épocas e realidades contextuais e, em particular, das contestações e modificações ocorridas no pós-modernismo (MORGADO, 2014).

Para Lévi-Strauss, a cultura nasce quando uma pessoa confirma a primeira regra, a primeira norma. De acordo com o pesquisador, a cultura é um sistema de comunicação simbólico que deve ser estudado cuidadosa e criticamente. A visão levi-straussiana da história das ideias simbólicas tenta explicar essa condição intelectual humana vinculando a disponibilidade e o significado dos signos à coexistência da diversidade cultural (LEVI-STRAUSS, 1964).

Lévi-Strauss sempre questionou a fronteira entre natureza e cultura. Deixando de lado as harmonias funcionais, as neoevoluções hierárquicas, os pós-modernismos relacionais e o racismo identitário, investiu na conexão da esfera natural, social e cósmica, na comparação metodológica entre sujeito e contexto, no cromatismo e na diatonia, afirmando que natureza e cultura, animais e humanidade se interpenetram. Um deles se move livre e irrestritamente de uma área para outra: em vez de uma lacuna entre os dois, eles se misturam de tal forma que cada termo de uma área representa um termo imediatamente relacionado na outra (LEVI-STRAUSS, 1964).

Nas concepções de Williams (1969, p. 305), a cultura compreende a maneira como reagimos em pensamento e sentimento às circunstâncias mutáveis pelas quais nossas vidas passaram. Para o autor, foi com o surgimento ou redefinição do sentido de algumas palavras - originárias das últimas décadas do século XVIII à primeira

metade do século XIX - que um novo mapa, voltado para as mudanças mais amplas na vida e no pensamento da sociedade inglesa, tornou-se possível. Por exemplo, as palavras indústria, democracia, classe, arte e cultura ajudaram a compor um novo mapa da sociedade industrial inglesa. Ainda, segundo o autor, o que ele vê como uma mudança no sentido do conceito de cultura, na história da palavra, é “um movimento amplo e geral nos pensamentos e nos sentimentos” (1969, p. 19).

No estudo de Andrade (2016) sobre o conceito de cultura, a atenção está pautada nas gerações culturais que se formam, tendo em vista que o elemento cultura está intimamente relacionado aos sentimentos das pessoas de uma determinada época, de modo que pode (o conceito de cultura), inclusive, alterar esses sentimentos. Nesse processo, as novas gerações, a partir de uma existente, acrescentam e modificam elementos, formando uma composição diferente (ANDRADE, 2016).

Já Bauman (2012, 2013) chama a atenção para o caráter constitutivo e normativo da cultura, mostrando as transformações do conceito de cultura a partir de seu vínculo com o campo da Pedagogia, considerando que, desde o início, o conceito carrega um viés que pode ser compreendido como pedagógico. Em “Ensaio sobre o conceito de cultura”, Bauman (2012) trabalha três abordagens diferentes para cultura: conceito, estrutura e práxis. Revelando as inconsistências óbvias que tal conceito permeia, o autor argumenta que nossa ideia de cultura surgiu em meados do século XVIII, precedida por mudanças sociais significativas: por um lado, o papel dos administradores da vida social passa a ser o de substituir a crença na ordem divina pela ordem dos homens, social e legislativo; e, por outro lado, tornou-se preocupação dos pensadores buscar as verdades do mundo a partir de uma matriz racional (BAUMAN, 2012). Em consonância com essas ideias, o autor aponta que o conceito é, portanto, caracterizado pela ambiguidade, pois a “[...] ambivalência central do conceito de cultura reflete a ambiguidade da ideia de construção da ordem, esse ponto focal de toda existência moderna” (BAUMAN, 2012, p. 18). Em outro trabalho, “Cultura no mundo líquido moderno”, Bauman (2013) é ainda mais explícito sobre as transformações do conceito e suas implicações no campo social, pois, para ele, “nenhum produto da cultura me é estranho; com nenhum deles me identifico cem por cento, totalmente, e decerto não em troca de me negar outros prazeres” (BAUMAN, 2013, p. 8-9).

Na sociedade líquida, a cultura se configura segundo o princípio contemporâneo de que o sujeito é responsável por suas escolhas, seus sucessos e

seus fracassos. A cultura está pautada no atendimento às necessidades das pessoas, na resolução de problemas individuais (BAUMAN, 2013).

A noção de cultura como um conjunto de significados compartilhados marca o início da argumentação de Hall (1997) sobre o funcionamento da linguagem como processo de significação. Quando a linguagem atribui significado, lembra o autor, os significados só podem ser compartilhados por meio de uma abordagem compartilhada da linguagem que funciona como um sistema representativo. A comunicação, portanto, também depende de convenções linguísticas e códigos compartilhados, tornando o usuário potencial um sujeito competente. Assim, a partir do conceito de cultura como um conjunto de valores ou significados compartilhados, o qual se ancora na linguagem para produzir sentidos, dando forma a um sistema de representação, Hall destaca o caráter público e social da linguagem, o qual não deve ser tomado como um jogo (HALL, 1997; 2009).

Para Hall, na representação, usamos signos, organizados em diferentes tipos de linguagens, para nos comunicarmos compreensivelmente com os outros. A linguagem pode usar símbolos para simbolizar, denotar ou se referir a objetos, pessoas e eventos no chamado mundo 'real'. Segundo Hall (1997), é usando as coisas, o que dizemos, pensamos e sentimos - o que defendemos - que produzimos significado. Parte disso é que atribuímos sentido às coisas, pessoas e eventos por meio da estrutura interpretativa que fornecemos. E, em parte, transmitimos significado pela maneira como os usamos ou os incorporamos em nossa prática diária. É justamente o estudo da construção de sentido que ativa a análise de Hall (1997) do conceito de representação. Ele nos lembra que o significado cultural não está na cabeça, mas tem efeitos reais e rege as práticas sociais. O reconhecimento do sentido faz parte do nosso próprio sentido de identidade, por meio do sentido de pertença. Os símbolos, por outro lado, têm um significado coletivo: eles representam nossos conceitos, ideias e sentimentos de uma maneira que outros decodificam ou interpretam da mesma maneira (SANTI; SANTI, 2008).

Yúdice (2006) chama esse processo de gestão cultural. Segundo o autor, a gestão da cultura é uma estratégia importante para que ela seja vista como um recurso. Fazendo uma analogia com os recursos naturais, Yúdice afirma que a cultura também deve ser preservada, cuidada, para que se torne um recurso. Nesse sentido, para o autor, cada vez mais "tanto nos recursos culturais como nos naturais, o gerenciamento é o nome do jogo" (p.14), contudo, nem sempre é fácil fazer as duas

vertentes – sociopolítica e econômica – de gestão cultural, mas importante é chegar a um consenso sem problemas ou contradições (ANDRADE, 2016).

Compartilho as concepções de Hall (1997) e de Godoy e Santos (2014) de que toda ação social é cultural, que todas as práticas sociais expressam ou comunicam significado e, nesse sentido, são vistas como práticas de significação. Em suma, toda prática social tem uma dimensão cultural. Não se trata de fazer da cultura uma instância epistemologicamente superior às demais instâncias sociais, mas de mostrar que ela atravessa e constrói tudo o que é social.

Segundo Mota Neto (2003), Godoy e Santos (2014), são esses sistemas ou códigos de significado que, para Hall (1997), dão sentido às nossas ações e nos permitem interpretar as ações dos outros; juntos, tais sistemas ou códigos de significado moldam nossas culturas, garantem que toda ação social seja cultural, que faça sentido as práticas sociais, pois são práticas significativas. Reconheço que os significados e as reflexões sobre cultura são amplos e o que apresento é apenas um “aperitivo” para trabalhos futuros que tenham o cultural como objeto.

A cultura na Umbanda é composta por vários símbolos de religiões africanas, europeias, indígenas, rica em signos, tradições, cantos, festas, práticas fundamentais, celebrações. A Umbanda permite a escuta do ponto de vista religioso como forma de subjetivação efetiva e oferece uma forma especial de resistência e confronto com a cultura do individualismo e do espetáculo. Uma Umbanda múltipla apresentada em diferentes influências, cujos adeptos vivem a religião em combinação com o catolicismo, o candomblé ou o espiritismo. Não há limites na Umbanda para combinar, modificar e integrar as práticas religiosas existentes no contexto “afro-brasileiro” (BIRMAN, 1985). Entendemos, portanto, que essa centralidade da cultura nos ajuda a pensar a educação escolar, privilegiando as identidades sobre as diferenças, suscitando as discussões entre as paredes das salas de aula de diferentes disciplinas, a questão da pluralidade cultural, religiosa, racial, sexual, econômica, política etc. (GODOY; SANTOS, 2014).

Em termos gerais, cultura é um entendimento que nos “costura” com o mundo e se refere aos aspectos materiais e imateriais do ambiente, como os conhecimentos, habilidades e crenças que um determinado grupo aprende por padrão. Em outras palavras, é a forma como o grupo social explica e conecta o indivíduo com o mundo (SILVA, 2019).

3.1.1 Dialogando sobre identidade e diferença

Identidade é um conceito-chave amplamente estudado por diversas áreas do conhecimento, devido à sua relevância no contexto social e político da sociedade pós-moderna. A ambiguidade que envolve o conceito de identidade o torna um problema em meio à crise, ao deslocamento, à incerteza. Autores como Giddens (1991), Jacques (1998) e Bourdieu (2003) definem identidade como “autoconceito”, “autorrepresentação” e “sentimento pessoal”, analisando-os do ponto de vista da identidade social e pessoal, como atributos específicos do indivíduo e/ou características que indicam pertencimento a uma sociedade, grupo ou categoria. Compreende-se do exposto que podemos definir identidade a partir do que sou: “sou negro”, “sou nordestino”, “sou umbandista”. A identidade é, assim, concebida pelo que aparece como uma positividade – o que sou– que não tem outra referência senão ela mesma: contém e é autossuficiente. No entanto, a identidade não se faz no indivíduo, mas no campo da diferenciação (SILVA, 2000).

Teóricos como Canclini (1995), Hall (2001), Kellner (2001), Bauman (2005) e Silva (2014) assumem a ideia de identidade concebida a partir de sistemas culturais. Eles a conceituam como um sentido de pertencimento à realidade, um “conjunto de significados compartilhados”. Nesse viés, a identidade é entendida como culturalmente formada, um posicionamento e não uma essência vinculada à discussão das identidades culturais nacionais e àquelas que são moldadas pelos sentidos mutáveis e contínuos do cotidiano do sujeito (HALL, 1996). Ainda, segundo Hall, “As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história” (HALL, 1996, p. 70). Isto dito, subentende-se que a identidade cultural é, portanto, as particularidades que um indivíduo ou grupo atribui a si mesmo por se sentir pertencente a uma cultura específica (MORESCO; RIBEIRO, 2015).

Macedo, Maia e Santos (2019), ao discutirem as visões de Hall sobre o conceito de identidade, entenderam que as chamadas subjetividades são, então, produzidas de forma discursiva e dialógica. Nesse contexto, a linguagem passou a desempenhar um papel importante, pois forma fatos e não apenas relatos. Compreenderam que o significado de um objeto não está no objeto em si, mas em como esse objeto é socialmente construído por meio da linguagem da representação. O sentido não surge das coisas em si, mas dos jogos de linguagem e de seu caráter discursivo, do qual

toda prática social depende e se relaciona com o sentido. Dessa forma, “pego carona” nas reflexões dos autores, perguntando: que linguagem a escola tem para os jovens praticantes de Umbanda? Que discurso defende e que subjetividades e saberes quer produzir?

No entanto, a identidade como diferença é uma relação social. Da mesma forma, sua definição, discursiva e linguística, está sujeita a vetores de força e relações de poder, não é simplesmente definida, mas por vezes impostas. Elas não coexistem lado a lado, são disputadas. Assim, afirmação de identidade depende da enunciação da diferença, e, enquanto posições assimétricas, identidade e diferença materializam os anseios de distintos grupos buscando garantir acesso privilegiado aos benefícios sociais. O poder de definir a identidade e a diferença não pode ser separado das relações de poder mais amplas. Onde há diferenciação, a identidade está presente, e ali também se encontra o poder. Esse é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas (WOODWARD; SILVA; HALL, 2000).

Ainda, navegando pelas concepções de Hall (2005), em sua obra “Identidade cultural na pós-modernidade”, deparo-me com o conceito de tradição e tradução, para deliberar sobre a forma como as identidades são constituídas no mundo contemporâneo. O autor argumenta que as identidades não são fixas, mas suspensas e em transição, portanto, são “produto desses complicados cruzamentos e misturas globais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado” (HALL, 2005, p. 88). Para entender esses processos, Hall propõe a mobilização da ideia de tradução cuja etimologia vem do latim e significa “transferir”, “transportar além-fronteiras” (HALL, 2005, p. 89).

Com base nos conceitos de identidade presentes em Hall (2005), entendo que, ao importar o campo, atribuímos significados e contextualizações que não nos permitem dizer que foi apenas importado ou que manter uma correspondência confiável com a tradição que os produziu, como se estivesse isenta das marcas culturais que, em nosso contexto, carregamos e desenvolvemos. Assim, as traduções de campos e teorias, bem como a construção de identidades, trazem os traços das culturas, tradições, línguas e histórias particulares que as marcaram. A diferença é que eles não são e nunca serão unificados no sentido antigo, porque são irrevogavelmente o produto de várias histórias e culturas interligadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (ANDRADE, 2016).

Nessa direção, Bhabha (1977), Canclini (1995) e Martín-Barbero (2010) entendem que, na troca cultural entre os sujeitos, sobressai-se a chamada identidade multicultural como narrativa, posto que toda identidade é gerada e constituída no ato de ser narrada como uma história, no processo prático de ser contada aos outros (MORESCO; RIBEIRO, 2015). Para Skliar (2002), há a “burocratização do outro”, em que não há menção ao olhar do “outro”, nem à metamorfose das identidades, muito menos das interações. Como mencionado acima, figura-se um discurso que afirma estar diante de um novo sujeito, porém o que fazemos é apenas manobra, pois o fazemos a partir de unidades já conhecidas (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019).

3.1.2 Dialogando sobre interculturalidade

A globalização pode ser entendida como a expansão e racionalização do comércio internacional. Castells (1999) criou o conceito de “sociedade em rede” para mostrar as consequências sociais e culturais da integração global por meio de redes de computadores. O resultado é o aumento significativo no intercâmbio internacional de ideias, conhecimento científico e tecnologia, por meio de redes de pesquisadores. Há, ainda, outro elemento que não foi tão facilmente aceito pelos países desenvolvidos que comandam a rede e a globalização: o movimento de pessoas. Para o capital, não há fronteiras, e qualquer proposta no sentido de fronteiras é considerada inviável. No entanto, para os trabalhadores, as fronteiras estão se tornando mais rígidas; não só fronteiras nacionais (ou de um bloco como a União Europeia), mas fronteiras culturais dentro de um mesmo país (LUCCHESI; MALANGA, 2011).

A interculturalidade está se tornando um tema interessante para as Ciências Sociais e inclui discussões e projetos que passam pelo processo de descolonização ocorrido na África, América Latina e Ásia. Ganhou força e passou a referir-se às práticas culturais e políticas governamentais, diferentemente do multiculturalismo, que se refere apenas à convivência de diferentes grupos culturais em uma mesma sociedade, sem considerar uma política de convivência (FLEURI, 2005).

O termo intercultural é, portanto, difícil de definir. Fonet-Betancourt (2001) reconhece a lógica que a cultura científica ocidental conduz ao pensamento científico, reafirmando a “arte de saber definir e classificar” como um dos primeiros problemas relacionados à questão. Além do processo de desenvolvimento de uma atitude ética em relação à diversidade, a interculturalidade seria outro projeto político para a

reorganização das relações internacionais existentes. Nesse sentido, a interculturalidade é um projeto cultural como espaço de diálogo e comunicação entre culturas cujo princípio é o reconhecimento mútuo das culturas e o enriquecimento mútuo no diálogo (FORNET-BETANCOURT, 2001).

A interculturalidade é um conceito que promove políticas e práticas que estimulam a interação, a compreensão e o respeito entre as diferentes culturas e etnias, pois é um processo, ação e relacionamento contínuo (GARÍN SALLÁN, 2004). Para Fleuri (2005), o termo interculturalidade é usado para designar um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando a integração entre elas sem destruir sua diversidade, de fato potencializando o potencial criativo e vital que brota das relações entre as diferentes culturas, atores e seus respectivos contextos. Canclini (2003) o aplica aos produtos resultantes da interface entre diferentes grupos culturais hibridados, termo escolhido para “designar apropriadas misturas interculturais modernas”.

Para Canclini (2003), hibridação seria o termo apropriado para traduzir os processos que derivam da interculturalidade, não apenas os amálgamas raciais comumente chamados de cruzamento religioso ou sincretismo, mas também o cruzamento moderno do artesanal com o industrial, do culto com o popular e o escrito com o visual, ou seja, é um conceito mais amplo e atual que explicaria melhor os complexos processos combinatórios contemporâneos, não apenas as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também os produtos da tecnologia avançada e dos processos sociais modernos ou pós-modernos (FETZNER, 2018).

Stoer e Cortesão (1996) argumentaram que a educação intercultural crítica na era da globalização pode ser vista como um desafio educacional no ensino das minorias e da identidade nacional. A preocupação dos autores era que, em um mundo cada vez mais globalizado, a educação inter/multicultural fosse essencial como ferramenta para compreender a trajetória do capitalismo nos processos de globalização e transnacionalização. O capitalismo leva o indivíduo a entender mal o potencial da vida como estilo de vida e implica que deve haver uma escolha. Mas o que realmente existe são mais opções do que escolhas. Oportunidade para poucos e ilusão de escolha para muitos.

Sobre a questão, Candau (2012) questiona as diferenças e desigualdades que se acumularam ao longo da história entre diferentes grupos socioculturais, raciais, de gênero, orientação sexual e religiosos. Começa por reconhecer que a

interculturalidade visa construir sociedades que aceitem a diferença como elemento constitutivo da democracia e sejam capazes de forjar novas relações verdadeiramente igualitárias entre diferentes grupos socioculturais, o que pressupõe o empoderamento de grupos historicamente inferiores. Walsh (2009), que entende a interculturalidade como uma solução para a discriminação, o racismo e a exclusão, define a interculturalidade como um conceito e como uma prática, como um processo e como um projeto que surge em sua forma mais geral para a troca de contatos interculturais sob as mesmas condições de igualdade. Já Juliano (1993) resgata o interculturalismo e remonta suas origens à contribuição da Antropologia – já que esta área não mais se concentra no encontro com o outro tido como estranho, mas no diálogo entre as culturas, na compreensão das relações dinâmicas entre as culturas, na superação da linearidade das perspectivas universalizantes e, ao mesmo tempo, na essência com que as culturas podem ser unidas para que uma beneficie a outra (FETZNER, 2018).

Considerando as contribuições de Fetzner (2018), Stoer e Cortesão (1996), Juliano (1993), Candau (2009-2012) e Walsh (2009) para a compreensão da interculturalidade, é possível identificar o potencial político do conceito do ponto de vista da pesquisa pela justiça, o reconhecimento do outro e a afirmação do seu direito ao empoderamento. No entanto, justiça, reconhecimento e empoderamento não implicam a negação de outras culturas, mas sim a superação da ideia da existência de uma cultura superior. Por isso, ressalta-se a necessidade de diálogo com diferentes culturas (FETZNER, 2018).

Fernandes (2008), reconhecendo nossa sociedade como mista, salienta que, no contexto brasileiro, as culturas operam em múltiplas direções, introduzem mudanças sociais e facilitam a integração cultural o que requer uma abordagem interdisciplinar, uma abordagem que inclua, obviamente, preocupações primárias de direitos humanos, cidadania, emprego, educação, saúde, combate à pobreza, habitação e até mesmo desenvolver uma abordagem política inclusiva e apoiar o desenvolvimento da expressão criativa (FERNANDES, 2008).

Ao cruzar religiosidade e educação (escola) em uma perspectiva intercultural, para compreender aspectos representativos e significativos nas identidades de jovens praticantes de Umbanda, o faço para compreender o efeito da relação intercultural no modo de pensar e viver a religião; por outro lado, para pensar o lugar da religião umbandista na vida dos jovens umbandistas, na relação intercultural que marca suas relações humanas vividas nos terreiros e na escola. Discutir e refletir sobre os

aspectos culturais da religião umbandista implica, sem dúvida, discutir e refletir sobre os aspectos da cultura umbandista e seu impacto na vida dos jovens umbandistas para compreender a peculiaridade simbólico-cultural da Umbanda enquanto religião na identidade dos jovens (DUQUE, 2011). Quanto à educação, acredito que a escola em uma perspectiva intercultural contribuiria para a compreensão crítica dos processos de globalização e transnacionalização na produção de oportunidades de vida. Contribuiria, também, para a visibilidade das subjetividades, acompanhada da necessidade de resgate dos atores sociais (FETZNER, 2018).

3.1.3 Dialogando sobre representação

O conceito de representação adquiriu um novo e importante lugar nos Estudos Culturais. Finalmente, a representação liga o significado e a linguagem à cultura. Cultura e representação são sustentadas pela ideia dominante de que a representação por meio da linguagem é essencial aos processos pelos quais os significados são produzidos. Um uso comum do termo é: 'representação' significa o uso da linguagem para expressar algo sobre o mundo de uma forma compreensível ou apresentar algo a outras pessoas. A representação envolve o uso de linguagem, signos e imagens que designam ou representam objetos. Representação é a ligação entre conceitos e linguagem que nos permite fazer referência ao mundo "real" de objetos, sujeitos ou eventos, ou ao mundo imaginário de objetos, sujeitos e eventos fictícios. Segundo Hall, portanto, os significados sempre mudarão, de uma cultura para outra ou de uma época para outra. Assim, a representação pode ser entendida como a aceitação de um certo grau de relativismo cultural de uma cultura para outra, uma certa falta de equivalência e a necessidade de tradução quando um universo conceitual é transferido de um lugar para outro, de uma cultura para outra (HALL, 2016).

Inserido em um longo corpo de estudos que inclui Durkheim, Saussure, Barthes, e Derrida, Hall apresenta a ideia de representação como um ato criativo sobre o que as pessoas pensam sobre o mundo, sobre o que elas são nesse mundo e a que mundo nos referimos faz dessa 'representação' um objeto de análise crítica e científica da "realidade". A representação está intimamente ligada à identidade e ao conhecimento, porque é realmente difícil saber o que significa ser britânico - ou mesmo francês, alemão, sul-africano, japonês - além da estrutura em que os conceitos

e imagens de nossa identidade e cultura nacionais foram apresentados. Sem esse sistema de “significados”, não seríamos capazes de aceitar (ou mesmo rejeitar) essa identidade e, portanto, não poderíamos cultivar ou manter essa realidade existencial que chamamos de cultura. (HALL, 2016).

A análise de Hall do conceito de representação é motivada por estudos de como o significado é construído, em que o sentido cultural desdobra um efeito real e regula a prática social. Reconhecer o significado faz parte de nosso próprio senso de identidade por meio de um sentimento de pertencimento. Os signos têm significados comuns e indicam nossos conceitos, ideias e sentimentos de uma forma que outros podem decifrar ou interpretar da mesma forma. Portanto, a linguagem funciona por meio da representação, que é um sistema de representações. É uma visão associada à “virada cultural”⁴⁰ nas ciências sociais e humanas, aliada a uma abordagem socioconstrutivista em que a representação é entendida como essencial à constituição de todas as coisas (MORAES, 2019).

Em seus escritos, Hall (2002, p. 9-10) discute três teorias que tratam da representação: reflexiva, intencional e construcionista. Cada uma delas apresenta uma abordagem diferente para a interpretação do significado nas mensagens. Na teoria reflexiva, a linguagem funciona como um espelho que reflete o verdadeiro significado que já existe no mundo; intencionalmente, os falantes impõem significados por meio da linguagem; e, na teoria construcionista, a linguagem é vista como um produto social, no qual o sentido é construído por meio de um sistema de representações. É nessa terceira perspectiva que o autor encontra seu melhor lugar em sua concepção de representação (MORAES, 2019).

Segundo Chartier (2002), o conceito de representação define três modos de relação com o mundo social. Em primeiro lugar, a realidade é construída de diferentes maneiras pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade. A segunda é uma prática que leva ao reconhecimento da identidade social por estar no mundo e denotar simbolicamente um status ou posição. A terceira modalidade refere-se às formas institucionalizadas e objetivas pelas quais uma “representação” verdadeira e permanente marca a existência do grupo (PINHEIRO, 2009).

A representação pode ser analisada adequadamente em relação às formas concretas de significado, na implementação concreta, leitura e interpretação do

⁴⁰ É um evento anual promovido desde 2005 pela prefeitura do município de São Paulo, por meio da Secretaria Municipal de Cultura, tendo o apoio de vários parceiros artísticos e institucionais.

significado, e isso requer uma análise dos signos, símbolos, imagens, histórias, palavras e sons, as formas materiais em que circula o significado simbólico (HALL, 1997). Nesse contexto, Hall tenta compreender o papel da mídia na sociedade, posicionando os Estudos Culturais como uma epistemologia não positivista dos efeitos da mídia e usando a “representação” como conceito central. No entanto, uma noção de “representação” que se afasta da visão geral (metafísica) de “reflexão”, de “verdade por correspondência”, que a ciência moderna chama de “prova positiva da verdade” ou “positivismo” (OLIVIA, 2011) e aborda uma perspectiva mais ativa e constitutiva da ação representativa no processo de construção social da realidade (HALL, 2007-2016).

Neste estudo, criticamos a sub-representação dos “saberes negros”⁴¹ - principalmente dos jovens praticantes da Umbanda - que pode contribuir para apagar racialmente e reforçar o discurso brasileiro de igualdade racial e abranger as práticas e os efeitos do racismo. Pesquisas como esta podem minimizar o silêncio e gerar dados e/ou informações sobre as religiões africanas, em especial a umbanda, o que pode corroborar para o surgimento de políticas públicas que atenuem a manutenção de sobreposições de direitos das populações umbandistas e outras religiões afrodescendentes, por vezes sub-representadas nas dinâmicas sociais. Considero que a representação dos jovens umbandistas tratados nesta pesquisa reforça a noção de pertencimento ou identificação desses jovens, podendo contribuir para sua inserção na dimensão social, dado o papel que desempenham na sociedade e sua capacidade de intervenção.

3.1.4 Dialogando sobre juventudes umbandistas

A contemporaneidade nos levou a refletir sobre a reconstrução de vários conceitos. Um deles é o de juventude que, segundo Dayrell e Carrano (2014), é “ao mesmo tempo, uma condição social e um tipo de representação. De um lado, dado pelas transformações do indivíduo numa determinada faixa etária. De outro, há diferentes construções históricas e sociais relacionadas a esse tempo/ciclo da vida” (p. 111). Um conceito, portanto, atravessado de diferentes maneiras ao longo da história, e, talvez, além disso, reconstruído a partir de diferentes perspectivas,

⁴¹ Neste estudo, referimos aos saberes gerados por grupos que se reconhecem como negros (comunidades quilombolas, movimentos militantes negros etc.).

métodos, combinações e marcadores sociais e culturais dos quais destacamos: identidade, religiosidade, classe social, sexo, raça etc.

Marcada entre a faixa etária de 15 a 29 anos, a juventude, segundo o IBGE, é um contingente importante, significativo, com expressiva representatividade da população. Isso implica uma presença e participação expressiva nas questões sociais, culturais, educacionais e econômicas que estão no centro das discussões das políticas públicas no Brasil. Nessa linha de pensamento, Dayrell e Carrano (2014) acreditam que a categoria jovem faz parte de um processo de crescimento abrangente, que adquire contornos específicos no conjunto de experiências vividas pelos indivíduos em seu contexto social (PURIFICAÇÃO; CATARINO, 2022).

O discurso sobre os jovens, na atualidade, estabelece vínculos com diferentes campos sociais, e a juventude é vista como a etapa do ciclo vital em que culmina o processo de socialização, que prepara o indivíduo para a produção e reprodução da vida e da sociedade (ABRAMO, 2005). Assim, o conceito de juventude, também, é percebido como polissêmico, interdisciplinar e restrito à realidade sócio-histórico-cultural da experiência humana (TRANCOSO; OLIVEIRA, 2016).

O conceito de juventude como produção social traz aspectos e características que pontuam os indivíduos jovens como inacabados, característica presente nos fenômenos humanos e sociais. Furiati (2020) considera que a juventude se constrói não pela passagem por etapas e eventos, mas pelas vivências nos meios sociais, com especial atenção para as relações ali estabelecidas. Apresenta como elemento de análise as políticas públicas de juventude que colaboram para estereotipia de uma imagem de juventude adultocêntrica, estigmatizada e/ou transgressora.

Colaborando, Rodrigues (2009) especifica que a mudança pela qual os jovens passam, e seu processo de crescimento, é marcada por rituais de base social que refletem a forma coletiva dessa passagem. Os papéis sociais surgem de modalidades subjetivas complexas e, sem saber quem são, os jovens buscam referências para o processo de construção identitária, bem como utilizam diferentes modelos. Para compensar as perdas em seu desenvolvimento natural, o jovem recebe novas aquisições que podem ser realistas ou simbólicas. Nesse processo, o meio social e as instituições socializadoras, da qual a escola é partícipe, legitimam essas imagens e, com isso, contribuem para construção de um conceito de juventude nessa perspectiva moderna (RODRIGUES, 2009).

Num perspectiva sociológica, Dayrell (2007), assim como Peralva (1997), apresenta o conceito de juventude como uma representação e uma condição social, acrescentando a ele a ideia de condição juvenil colocam em discussão um conceito de juventude permeado por culturas juvenis e nessa mistura com os fazedores de juventude, de natureza tanto interna quanto externa, determinada pelo [...] momento do ciclo da vida, no contexto de uma dimensão histórico-geracional”, e, incisivamente, pelo “[...] modo como tal condição é vivida a partir dos diversos recortes referentes às diferenças sociais -classe, gênero, etnia, etc.” (DAYRELL, 2007, p. 2).

O caráter interno da condição juvenil diz respeito às formas como o sujeito se relaciona com a vida e com a sociedade, enquanto o caráter externo compreende as condições sociais organizadas em que a condição juvenil se desenvolve, processo em que resistência e existência são criadas.

Trancoso e Oliveira (2016), também, ressaltam a importância do processo identitário e da sobreposição geracional que se estabelece nas sociedades. Essa crescente evidência implica o debate sobre o conceito de juventude. Conscientes da complexidade que define a juventude, procuro aqui refletir, fundamentalmente, a produção do conceito voltada à juventude umbandista.

Para Canevacci (2005, p. 38-39), “não há nada de natural no modo de ser, sentir-se, classificar-se como ‘jovem’ [...] é uma autoconstrução relacional e híbrida”. Diante da assertiva, percebe-se que o processo de construção desse conceito é caracterizado por culturas fragmentadas, híbridas e transculturais, entre outras. Tudo isso colabora para dilatação do conceito de jovem virando do avesso as categorias que fixavam faixas etárias definidas e claras passagens geracionais. Nesse contexto, a pluralidade de identidades juvenis estabelece as diferenças e aí “não há nada de natural” encontrar um padrão de juventude que se encaixe na moldagem preestabelecida pelo social, pois “[...] cada jovem, ou melhor, cada ser humano, cada indivíduo pode perceber sua própria condição de jovem como não terminada e inclusive como não-terminável” (CANEVACCI, 2005, p. 29).

Considerando as concepções de Ariés (1981) de que a Modernidade inventou o que chamamos de identidades juvenis, busco, neste estudo, por meio da escola e do terreiro – espaços simbólicos e de expressiva comunicação juvenil, compreender como os jovens umbandistas se colocam em termos identitários e de pertencimento religioso. É comum, nesse processo, uma identificação pautada em signos e representações de sujeitos jovens, em que comportamentos, hábitos, forma de falar,

de se vestir, gestos e outros passam a fazer parte do cotidiano deles (COUTINHO, 2009).

Nesse diálogo teórico com os estudiosos aqui citados, complementados pelos apontamentos de Zago, Guizzo e Santos (2018), entendo que os jovens são uma categoria socialmente produzida, em que o universal e o natural se entrecruzam, posto que o ciclo biológico do ser humano, e de grande parte da espécie natural, implica nascimento, crescimento e morte, o que social e historicamente impacta os modos em que a juventude é concebida e vivida.

Trancoso e Oliveira (2016), a partir de Batista (2008) e Enne (2010), consideram categorias e atributos essenciais e pertencentes à condição juvenil: o comportamento de alguém é algo que deve ser estabelecido em um nível psíquico necessário no momento vivido, no caso, pelo jovem. Em outras palavras, há uma fronteira cultural e histórica que coloca as pessoas, inclusive os jovens, em um estreito conjunto de possibilidades de postura (BATISTA, 2008). Na perspectiva de Enne (2010), os jovens são herdeiros da dinâmica que considera a "construção de estilos de vida como forma de marcação identitária", o que permite maior flexibilidade e autonomia na "composição dos papéis sociais desempenhados no dia a dia" (p. 25).

Na Umbanda, e em outras religiões de matriz africana, o jovem é aquele ser complexo, híbrido, marcado pela cultura e pelas ações do cotidiano. Na Umbanda cresce a presença do público jovem. Nos barracões por onde ando, hoje temos mais jovens do que velhos. No trabalho desenvolvido por Santos (2015), juventude e iniciação estão intimamente ligadas, pois ser jovem é ser recém-iniciado, seja qual for sua faixa etária. O que importa é o tempo ou a idade de iniciação de cada um. Isso significa que uma pessoa pode ser adulta para a sociedade, mas jovem para a religião, dependendo do seu tempo de iniciação, ao mesmo tempo que um jovem iniciado há mais tempo pode e deve ensinar religião aos cronologicamente mais velhos.

No estudo de Santos (2015), ele descreve a dicotomia entre ser jovem dentro e fora do terreiro. Acostumamo-nos a uma sociedade onde a ideia de juventude está ligada ao consumo, à violência, à liberdade sem responsabilidade, à criatividade, à força, porque não nos acostumarmos, também, à ideia de que a juventude pode aprender e pode ensinar. Na Umbanda e no Candomblé, há reciprocidade nessa relação (ensinar e aprender).

Ainda, segundo Santos (2015): "a pessoa vive sua juventude da porta para fora e da porta para dentro vive sua condição de abiã, iaô, ekeji, egbomi, ogan, entre outras

funções hierárquicas da religião. E O Ilê, a casa-terreiro, é o espaço da comunidade, independentemente da idade de cada indivíduo” (p. 115). A condição juvenil, tanto no Candomblé quanto na Umbanda, independe da iniciação, da hierarquia ou do Orixá, pois é vivida por pessoas dessa idade (14 a 29 anos). Não é possível separar o indivíduo em “caixinhas” e momentos. No próprio terreiro, embora seja uma comunidade-família, onde o mais velho (o iniciado) ensina a iniciação aos mais novos, é inegável a relação que existe entre as faixas etárias, principalmente no que se refere ao convite para conhecer a religião (SANTOS, 2015).

Por fim, quando penso no conceito de juventude na escola e no terreiro, me pergunto: não é hora de incorporar o currículo cultural ao currículo escolar? Se assim fizermos, não estaremos a contribuir para uma sociedade mais justa e inclusiva que analisa, questiona e reflete o cotidiano, valorizando-o e dando-lhe voz? É importante, no marco dos direitos humanos, repensar essas questões, possibilitando que os jovens praticantes de Umbanda que povoam as escolas aprendam de outra forma, por meio do confronto e desconstrução de saberes e/ou práticas que apelam a uma maior consciência e apreço de diferentes culturas, contribuindo para a formação de cidadãos mais atentos, responsáveis e críticos (PURIFICAÇÃO; CATARINO, 2022). Pois bem, os jovens da Umbanda são como a própria religião: novos, multiculturais que se comunicam com os acontecimentos cotidianos, curiosos e crescentes.

3.2 Encruzilhadas de saberes

A encruzilhada é um lugar onde convergem diferentes caminhos. São campos de possibilidade, tempo/espço de poder, onde todas as opções se cruzam, dialogam, se entrelaçam e se contaminam. A sugestão na encruzilhada é a da transgressão, é a traquinagem da juventude umbandista, sujeito central deste estudo. A encruzilhada desfigura a linearidade e a pureza dos caminhos singulares, pois seus cantos e cruzamentos enfatizam os limites como zonas pluriversais, em que múltiplos saberes se cruzam, convivem e pluralizam experiências e suas respectivas práticas de saberes (RUFINO-JÚNIOR, 2018).

Neste estudo, estabeleço a intersecção entre terreiros, escola, cultura e cotidiano, a partir do assentamento proposto na própria estrutura da encruzilhada e na amplitude de seus significados na vida dos jovens umbandistas e nos seus processos identitários. A noção de assentamento propõe pensar as “culturas e

saberes afrodiaspóricos⁴² como práticas que vibram, encarnam e magnetizam umas às outras, tecendo um tapete que se desdobra em um terreno comum, que recebe solo de suas próprias condições e motivações por meio dos processos de invenção da cultura, territorialidade, conhecimento e identidade. O que proponho com essa conexão é utilizar o argumento que indica a existência e as condições de uma base estruturante que identifica e reforça as inúmeras expressões recriadas no cotidiano. A educação, nesse sentido, apresenta-se como caminho, como possibilidade de reinvenção do ser, responsável e comprometida com a justiça cognitiva/social e com a vida em sua diversidade e imanência. Os terreiros e sua proximidade com o cotidiano e a cultura popular permitem apontar para a ampliação das interpretações e do conhecimento do mundo. Em cada pedido de permissão ao virar da esquina, em cada gole jogado no chão, nos repertórios gestuais, nas bênçãos, no encadeamento de versos, na circunscrição de sons e ritmos, na moeda jogada na porta do mercado. Os terreiros são as múltiplas temporalidades/espacialidades encarnadas por esses jovens praticantes de Umbanda, que geram saberes praticados (no sentido de vividos) e ensinados, repercutindo, assim, claramente, nas representações identitárias desses jovens (RUFINO-JÚNIOR, 2018).

Segundo Rufino-Júnior (2018), as encruzilhadas não são meras metáforas ou alegorias, nem podem ser reduzidas ao tipo de fetichismo que caracteriza o racismo e uma mentalidade cartesiana e fantasmagórica. As encruzilhadas são as bocas do mundo, são saberes praticados na periferia por inúmeras criaturas que usam a tecnologia e a poesia para afastar a falta abrindo o caminho. Exu, como dono da encruzilhada, é uma excelência ética que fala de tudo o que é e pode ser. Ensina-nos a pensar constante e abertamente sobre nossas ações. A orientação da encruzilhada revela as contradições desse mundo dividido, os seres quebrados, as deficiências e as decepções. Talvez surja da hibridização e da diversidade como poesia/política na emergência de novas criaturas e na reconquista do encanto do mundo.

Pesquisar os jovens umbandistas é entrar na encruzilhada impregnada de sincretismo, hibridismo, tradução cultural e miscigenação que marcam as identidades de jovens umbandistas e provocam muitas discussões e divergências entre os

⁴² Compreendido como código e símbolo cultural que se expandiu no mundo por meio da diáspora, ou seja, através da migração forçada dos povos africanos (SANTOS; SILVA, 2021). Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/ensinoemperspectivas/article/view/6663/5539>. Acesso em: 3 set. 2022.

estudiosos. Embora essas discussões sejam de grande urgência, uma vez apresentadas, podemos ver os limites, e as estratégias de “diferença” que emergem das encruzilhadas de saberes onde os jovens umbandistas inauguram novas formas de viver emanadas na dialética social, marcadas pelo conciliar de velhas e tradicionais formas de se viver. Assim, “impede que um sistema se estabilize em um todo completamente saturado” (HALL, 2003, p. 61), evidenciando que as fronteiras entre os jovens umbandistas e terreiros, escola, cultura e cotidianos são frouxas, fluidas, de uma forma que não apenas permitem um duplo vínculo, mas também introduzem uma nova e exuberante identidade afro-brasileira.

Seguindo o caminho da encruzilhada, há outro caminho conceitual que também deve ser seguido, o da colonialidade. Esse fenômeno, que Rufino-Júnior (2018) prefere chamar de marafunda ou colonialismo, é entendido como uma condição latino-americana sujeita às raízes mais profundas do sistema mundial europeu racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno e suas formas de continuação. A violência e a lógica levam ao domínio da existência, do saber e do poder. A noção de interseção surgiu como prontidão para novos rumos, poesia, campos de possibilidade, prática da descoberta e afirmação da vida, perspectivas transgressoras sobre a escassez, desilusões e monólogos do mundo (RUFINO-JÚNIOR, 2018).

Ainda segundo Rufino-Júnior (2018), a Modernidade ocidental como encruzilhada surge não apenas para revelar os limites e contradições da produção de um mundo binário que produz escassez e decepção, mas também pretende reivindicar a encruzilhada como conceito para que nós leiamos o mundo em nossa volta, as intencionalidades que o encarnam e o mobilizam. O mundo das interseções se configura para nós como um horizonte para dar credibilidade às ambivalências, ao imprevisível, às contaminações, às dobras, às interseções, ao não dito, às múltiplas presenças, sabedorias e linguagens, ou seja, possíveis. A encruzilhada é afirmada aqui não para negar a presença da modernidade ocidental, mas para desassociá-la de seu trono e expô-la, como evidenciado pelo fato de ser tão tendenciosa e poluída quanto as outras formas que julga. O conceito de encruzilhada combate todas as formas de absolutismo, sejam ocidentais ou não ocidentais.

O poder de cruzar é o que chamo de cruz. A cruz torna-se o movimento inacabado, proeminente, confuso e incompreensível. O mundo é uma encruzilhada e por isso é um campo de possibilidades infinitas, inacabadas, e é Exu quem comanda as estripulias. A encruzilhada nos possibilita uma crítica à linearidade histórica e às

obsessões positivistas do modelo de racionalidade ocidental, atravessá-la é considerar os caminhos enquanto possibilidades. A encruzilhada como um dos símbolos de seus domínios e potências emerge como horizonte disponível para múltiplas e inacabadas invenções (RUFINO-JÚNIOR, 2018).

A Umbanda não é apenas parte da gênese do personagem principal, mas também tem linguagens que constroem a estrutura do espetáculo. A dinâmica da incorporação e desencarnação, característica da chegada e partida de uma entidade no corpo do Filho de Santo, é recriada no espetáculo, marcando a troca de personagens que se desdobram do personagem central durante a execução da ação narrativa. O sincretismo ocorre então na encruzilhada, lugar simbólico onde se constroem diferentes formas discursivas, motivadas pelos discursos que coexistem. Operador de linguagens e discurso, a encruzilhada, como terceiro lugar, ou como lugar intermediário definido por Bhabha (2011), gera produção significativa e diversificada e, portanto, de sentidos. Nesse espaço, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar articuladas pela crítica pós-colonial podem ser vistas como indicativas dos efeitos de vários processos e conexões discursivas intertextuais e transculturais. Essa encruzilhada permite a emergência de possíveis evoluções, caracterizadas por seu caráter móvel e escorregadio, na circulação da cultura e dos saberes ali estabelecidos. Em outras palavras, essa definição permite interpretar, nem sempre de forma amigável, o trânsito sistêmico e epistêmico resultante de processos inter ou transculturais, em que registros, conceitos e simbolismos diferenciados se confrontam e dialogam, como reflexo da complexidade da vida (COSTA; PEREIRA, 2016).

3.2.1 A encruzilhada colonial

Falando da encruzilhada colonial, interessa-me o legado que o processo de colonização deixou nas subjetividades, cosmologias, linguagem, modos de explicar o mundo das religiões afro, principalmente na Umbanda. A encruzilhada colonial apresenta-nos, por um lado, Exu, um defensor essencial da tradução da sabedoria negro-africana, e, por outro, Exu marcado por investimentos coloniais/racistas que se esforçam para transfigurá-lo em um diabo judaico-cristão. A luta exposta nessa ambiguidade mostra que aqui - nas terras brasileiras - essas características distintas e duais não são bem compreendidas como parte de seres diferentes, mas como partes

entrelaçadas de um mesmo ser. A caldeira colonial forjou os elementos do projeto de dominação com os componentes herdados de outras tradições seculares, mas isso está longe de indicar um equacionamento dos problemas, uma possível superação dos conflitos. Ao contrário, essas interseções dão o tom de como, aqui, não há passividade, e como as mais diversas formas de conflito se entrelaçam em um tecido complexo (RUFINO-JÚNIOR, 2018).

No contexto narrado pelo autor (colonial), percebe-se que a religiosidade propagada e defendida pelas religiões afro-brasileiras contraria a cultura cristã. O sagrado afro-brasileiro, e de outros grupos de minorias, onde estão também os indígenas, assusta, provoca indignação na sociedade ocidental. Nesse contexto, Borges e Baptista (2020) salientam que a colonização do imaginário colonial se deu com a supressão violenta e crua de seus símbolos, crenças, ideias, imagens e saberes. No que diz respeito à religiosidade, os colonizados perdem sua autonomia porque o modelo de expressão religiosa dos governantes lhes é imposto. A supressão dos sistemas de crenças foi uma estratégia de controle social, cultural e religioso efetivo sobre os dominados (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2003).

A existência pendular, a condição vacilante do ser, é, em princípio, o efeito do que se expressa pelo fenômeno da cruz. Assim, recito a provocação: o que a agenda colonial tentou produzir como sistema de controle da vida, a partir de uma ordem baseada em binarismos, que leva à redução de complexidades, é pouco destacado por uma leitura da gramática poética das encruzilhadas. Para os seres nascidos na esquina da Modernidade, os seres/saberes pautados na poética da encruzilhada, o que palpita e dá o tom da meta na reivindicação da vida, é a máxima que circula nos terreiros que diz: "A encruzilhada é o umbigo do mundo". A encruzilhada aparece como elemento fundamental desse processo, pois a noção de restituição é um ponto central na possibilidade de inscrição de uma nova história. Isso deve ser construído, envolvido na invenção de novos seres e no fim do mundo pautado pela responsabilidade com a justiça. Praticar a encruzilhada nos mostra como um caminho possível a exploração de fronteiras, aquelas que, embora construídas a priori para dividir o mundo, revelam a complexa intriga que o codifica. A perspectiva analítica lançada pelo conceito de encruzilhada me permite cavar as rachaduras, os ângulos, as dobras, os interstícios, cantando as impurezas, a desordem e o caos típicos dos efeitos malignos, conforme pontua Rufino-Júnior (2018).

Segundo o autor, o conflito é também um elemento estruturante da lógica colonial. O desejo de purificá-lo pode indicar uma obsessão, uma transmutação do bem contra o mal no processo religioso, típico das tradições judaico-cristãs. O reforço, a subjetivação da fé maniqueísta e sua utilização como diretriz para uma política de civilização é algo que deve ser problematizado com veemência. Do ponto de vista da ética judaico-cristã, não há como se considerar parte efetiva do problema, por isso vale lembrar Sartre, que diz: “o inferno são os outros!” O inferno são os outros: negros, indígenas, silvestres, adoradores de deuses pagãos, primitivos, incivilizados, bárbaros, animalescos, sem alma, enfim, desumanos. De uma perspectiva global que inclui a batalha em curso entre luz e escuridão, há apenas um caminho para esse padrão de ser/saber/poder, extermínio. É preciso lembrar que o extermínio, aqui entendido, se dá de diversas formas, desde a morte de corpos, saberes e gramáticas até as mais diversas formas de subordinação que influenciam violentamente os chamados “outros” ao incrível possível. Na intersecção da moderna dicotomia “mente e corpo”, denuncia-se que a erradicação das materialidades é também a erradicação de elementos que vagueiam no plano sensorial (RUFINO-JÚNIOR, 2018).

3.2.2 Encruzilhada decolonial

A perspectiva descolonial descentraliza narrativas dominantes – eurocêntricas – de desconstrução de perspectivas históricas e epistemológicas que concebem a modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu. Continua sendo o engajamento político na crítica ao colonialismo e, por extensão, ao imperialismo, bem como ao discurso eurocêntrico. Fica claro que os rituais da Umbanda constituem uma rica herança cultural negra, indicando a produção decolonial de afirmação dos modos de vida, pensamentos e crenças cultivados nesse contexto, práticas que reforçam um projeto educacional antirracista a ser incluído nos programas escolares e acadêmicos (BORGES; BAPTISTA, 2020).

Para Rufino-Júnior (2018), a encruzilhada emerge como a potência que nos possibilita estripulias. Nesse sentido, o autor sugere a descolonização. Se ao longo da história do negro umbandista no Brasil nos deparamos com demandas sociais de opressão, é chegada a hora de vencer essas demandas. Dessa forma, se a colonialidade emerge como o carregamento colonial que nos espreita, obsedia e

desencanta, a descolonização ou decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte.

Partimos do seguinte postulado: o sacerdócio feminino nas religiões afrodescendentes pode ser uma ação descolonizadora porque coloca a mulher como especialista no conhecimento dos ancestrais e é suscetível a um sacerdócio intercultural, uma prática que, a nosso ver, desafia as visões teológicas dos universos religiosos hegemônicos tradicionais e das epistemologias ocidentais, práticas que só se revelam por meio de epistemologias marginais (BORGES, 2018).

Defendemos que a divulgação dessas culturas, por meio da exposição dos terreiros, constitui rituais e uma organização coletiva dos praticantes dessas religiões, modos de existência e resistência decolonial. Com Maldonado (2019), entendemos por decolonialidade a descentralização epistêmica, política e cultural dos modos de pensar e existir no mundo colonizado pelo modelo eurocêntrico, antropocêntrico e cristão; produção vibrante de um resgate das tradições dos povos indígenas e outros coletivos que forjaram seus saberes, modos de vida e visões de mundo (JARDIM; VOSS, 2021).⁴³

Ainda segundo Jardim e Voss (2021), se a pós-colonialidade pressupõe um diálogo com o passado colonial na tentativa de anular os binários e compreender o processo de hibridização, também revela os entrelaçamentos de poder, os efeitos da colonialidade, ou a existência de um neocolonialismo. Assim, ao contrário dos pós-modernos, que carregam o passado nos ombros e olham para o futuro, os pós-colonialistas encaram o passado à medida que avançam em direção ao futuro, formas de resistência negra comprovadas desde o período colonial para fortalecer a manifestação da existência plural de comunidades negras que cultivam seu próprio modo de vida e reverenciam suas próprias crenças, rituais e simbolismos espirituais. Entre elas estão as manifestações umbandistas que protegem os valores ancestrais, propagados por populações negras escravas, mescladas a práticas xamânicas e espíritas que se renovam e vivem naqueles que as preservam e valorizam.

Nesse contexto, remetemos ao conceito de necropolítica de Mbembe (2019), para consideramos a colonização eurocêntrica, antropocêntrica e cristã como epistemicídios das culturas indígenas e negras. Assim, destacamos as conquistas das comunidades umbandistas como uma produção de patrimônio negro que abre

⁴³ Patrimônio negro umbandista dos pampas: decolonialidade e educação antirracista.

intensas possibilidades éticas e estéticas para existir e resistir ao colonialismo. As práticas rituais forjadas no contexto analisado indicam a relevância das ações coletivas nas quais se realiza o potencial de construção cultural decolonial, princípios fundamentais para o estabelecimento de um projeto educacional antirracista baseado nas lutas e práticas cotidianas das comunidades afro-diaspórica e afro-brasileira (JARDIM; VOOS, 2021).

Muitas vozes se levantaram em defesa do descolonismo e da educação antirracista nos dias de hoje. Acadêmicos, pesquisadores ativistas, artistas envolvidos na desconstrução do pensamento eurocêntrico, antropocêntrico, cristão e colonial. A colonialidade que engendrava a dominação racial, a encarnação de seres sujeitos à condição de racialização, mas que imaginavam formas de se afastar da opressão, desde a escravidão no Brasil colonial. Devemos divulgar essa herança cultural negra, fortalecer o pensamento antirracista e decolonial e a ação política que ali se realiza.

4 A LUPA TEÓRICO-METODOLÓGICA UTILIZADA NA PESQUISA

Neste capítulo, apresento a lente teórico-metodológica utilizada no estudo. Trata-se de uma pesquisa etnográfica qualitativa desenvolvida no campo da autobiografia, das narrativas autobiográficas e das narrativas etnográficas, empreendida na comunidade Quilombola do Cedro em Mineiros-GO, no terreiro de Umbanda em Novo Gama-GO, e em uma escola pública de Mineiros-GO, entre outubro de 2021 e julho de 2022, para compreender como os jovens praticantes de Umbanda de Mineiros e Novo Gama (GO), no terreiro e na escola, se posicionam em termos de identidade e de pertencimento religioso. Considerando a evolução e as diferentes formas autobiográficas na pós-modernidade, esta tese apresenta as possibilidades de autoexpressão (expressão do eu) descritas no conteúdo desta reflexão. Quando abordo essa categoria de escrita íntima, faço-a a partir de Philippe Lejeune (1996). Dito isso, cabe a mim dizer que o capítulo está estruturado da seguinte forma: (i) Caminho metodológico: a pesquisa qualitativa etnográfica; (ii) Autobiografia, narrativas autobiográficas, narrativas etnográficas; (iii) Informações sobre a pesquisa; (iv) Procedimentos de construção e análise de dados; (v) Os contextos do estudo; (vi) Os sujeitos; (vii) O papel do pesquisador e (viii) Questões éticas.

4.1 Caminho metodológico: a pesquisa qualitativa etnográfica

Neste estudo, optei por uma metodologia de inspiração etnográfica inspirada na autobiografia e em narrativas autobiográficas, a partir dos eventos registrados entre outubro de 2021 e julho de 2022. A pesquisa de inspiração etnográfica possibilita conhecer os sujeitos e seus mundos, com isso, procurei refletir sobre o processo identitário de jovens umbandistas no terreiro e na escola e, assim, trabalhar o tema “Encruzilhadas de saberes: despachos de narrativas de jovens umbandistas no terreiro e na escola”.

A pesquisa de inspiração etnográfica tem origem na fenomenologia, no interacionismo simbólico e na sociologia weberiana. Segundo Godoy (1995), esse tipo de pesquisa inclui a descrição de eventos que ocorrem na vida de um grupo (com atenção especial às estruturas sociais e comportamento dos indivíduos, como membros do grupo) e a interpretação de seu significado cultural coletivo. Para Tyler

(2008), a etnografia pós-moderna tem na evocação seu próprio modo de ser privilegiado, ela evoca aquilo que não pode ser discursivamente conhecido ou perfeitamente executado. Além disso, Tyler também sugere que a dimensão ética de qualquer discurso deve ser salva e incorporada à etnografia pós-moderna, pois é um discurso multivocal que evoca uma fantasia que rompe com o mundo do senso comum.

O caminho metodológico, fortalecido pelo suporte teórico da etnografia pós-moderna, busca uma abertura para explorar ideias e desejos, entrar em campo, vivenciá-lo e compreendê-lo de forma mais profunda, permitindo uma abordagem mais ampla e intensa dos sujeitos participantes. Essa perspectiva constitui uma referência para a pesquisa no campo dos Estudos Culturais, pelo acolhimento dado à experiência direta e intensa no campo da pesquisa, à autorreflexão, à simbiose entre os sujeitos determinada pela imersão do pesquisador no campo, além da visão descritiva e de tentar compreender as culturas levando em conta as subjetividades (VIDAL, 2021), o que confirmou a escolha desse caminho como inspiração para o caminho da pesquisa.

O método de pesquisa etnográfica envolve a ida e permanência no campo de pesquisa por tempo suficiente, a realização de entrevistas com os participantes da pesquisa e a análise de documentos relativos ao objeto de estudo. Oliveira Junior e Neira (2021), inspirados em Geertz (1989), afirmam a importância da interpretação na etnografia, no sentido de buscar formas pesquisáveis de compreender o objeto investigado nos discursos sociais, e microscópica, ou seja, operando em um contexto muito específico. Klein e Damico (2012) enfatizam que o método etnográfico pós-moderno promove a compreensão por meio do reconhecimento, identificação, experiências pessoais, emoções, intuição e formas de comunicação que envolvem o leitor em outros planos que não os racionais (KLEIN; DAMICO, 2012).

Enquanto método de pesquisa, a etnografia visa compreender, por meio da observação, como as pessoas se organizam socialmente e como interagem com o grupo, a sociedade em que vivem, com foco nos comportamentos e, também, sobre os aspectos sociais desse grupo de pessoas (REES; MELLO, 2011; SAVILLE-TROIKE, 2003). É possível entendê-la, ainda, como uma forma de conhecimento sobre a diversidade cultural, ou seja, a busca de respostas para compreender o que somos a partir do espelho proporcionado pelo “Outro”; uma forma de nos colocarmos na fronteira de vários mundos sociais e culturais, abrindo janelas entre eles, por meio

das quais podemos ampliar nossas possibilidades de sentir, agir e refletir sobre o que, afinal, nos torna únicos, os seres humanos (LÉVI-STRAUSS, 1970).

Segundo Hammersley (1990), o termo “etnografia” refere-se, em termos metodológicos, à pesquisa social que inclui a maioria das seguintes funções:

- a) o comportamento das pessoas é estudado no seu contexto habitual e não em condições artificiais criadas pelo investigador;
- b) os dados são recolhidos por meio de fontes diversas, sendo a observação e a conversação informal as mais importantes;
- c) a produção de dados não é estruturada, no sentido em que não decorre da execução de um plano detalhado e anterior ao seu início, nem são pré-estabelecidas as categorias que serão posteriormente usadas para interpretar o comportamento das pessoas (o que não significa que a investigação não seja sistemática, mas apenas que os dados são produzidos em bruto, segundo um critério tão inclusivo quanto possível);
- d) o foco do estudo é um grupo não muito grande de pessoas, mas, na investigação de uma história de vida, o foco pode ser uma única pessoa;
- e) a análise dos dados envolve interpretação de significados e de função de ações humanas e assume uma forma descritiva e interpretativa, tendo a (pouca) quantificação e análise estatística um papel meramente acessório – quando presente (FINO, 1999, p. 7).

Hammersley (1990) e Fino (2003) sustentam que o método etnográfico é o mais adequado quando o objeto de análise da pesquisa é a cultura e, portanto, não há definição ou detalhamento prévio sobre quais dados serão coletados, nem um estabelecimento para análise. Essas categorias emergem *a posteriori*, na interação do investigador com o campo de investigação, e a análise dos dados assenta-se, fundamentalmente, na interpretação do sentido, assumindo uma forma descritiva e interpretativa (SANTOS; GOMES, 2013).

O trabalho de campo, segundo Herskovits (1963), consiste em dirigir-se às pessoas para estudar, ouvir conversas, visitar casas, participar de rituais, observar seu comportamento habitual, questionar tradições para obter, por meio do conhecimento direto dos modos de vida, uma visão geral de uma dada cultura ou analisar algo especial sobre ela. Os dados obtidos lançarão luz sobre o funcionamento

da cultura e do comportamento social humano. Segundo Spradley (1979), a etnografia “[...] é a descrição de um sistema de significados culturais de um determinado grupo”, buscando compreender outro modo de vida, mas do ponto de vista do informante. O trabalho de campo, então, inclui o estudo disciplinado de como é o mundo, como as pessoas aprenderam a ver, ouvir, falar, pensar e agir de maneiras diferentes (LIMA et al., 2006).

Para Martínez (1997), o método etnográfico pode ser caracterizado pelos seguintes elementos: a) um enfoque inicial exploratório e de abertura mental perante o problema a investigar; b) uma participação intensa do investigador no meio social a estudar; c) o uso de técnicas múltiplas e intensivas de investigação com ênfase na observação participante e na entrevista com observadores chaves; d) um esforço explícito para compreender os eventos a partir da perspectiva dos nativos; e) a elaboração de um marco interpretativo que destaca o papel do conjunto de variáveis no seu contexto para a determinação da conduta, e que põe ênfase na inter-relação holística e ecológica da conduta e os eventos dentro de sistema funcional (MARTINEZ, 1997, p. 89).

As características que compõem a pesquisa etnográfica aplicada à Educação estão relacionadas à prática escolar cotidiana, como observação participante, entrevista intensiva e análise documental. Nesse sentido, busco explicar, brevemente, esses itens e compará-los com o que foi desenvolvido nesta pesquisa.

O uso de conceitos nativos é recorrente na Antropologia, na qual o antropólogo reconhece a legitimidade da fala e do pensamento nativos. Ser praticante de Umbanda e pesquisador no campo das Ciências Humanas, especificamente no campo da Ciência da Religião, simpatizante das Ciências Sociais e da Antropologia, me permite realizar um trabalho de inspiração etnográfica na Umbanda, mas, ao mesmo tempo, configura um dos elementos desafiadores deste trabalho. A Antropologia da Religião, em uma perspectiva contemporânea, tem nos mostrado que a análise das religiões em relação à sociedade em que estão inseridas foi “sociologizada”, ou seja, desviou-se dos detalhes que lhes são caros e tem se preocupado com aspectos da relação entre religião e sociedade em geral, preocupações ligadas à Sociologia (SILVA, 2017).

Nesse tipo de pesquisa, o senso comum é valorizado para compreender o social e o observador busca interpretar a compreensão do sujeito a partir de seu universo simbólico. É um estudo do significado da “vida cotidiana”. É uma

postura/posição metodológica que se opõe às formas tradicionais de lidar com os problemas sociais, afirmando-se como uma nova forma de apreender a realidade na prática, levando em consideração a interação entre os sujeitos (BRAGA, 1988; LIMA et al. 2006).

Para Silva, Reis e Silva (1994) e Monteiro e Zanini (2015), a grande riqueza da pesquisa etnográfica está no fato de ela ser um método que possibilita o encontro entre subjetividades, entre o “eu-pesquisador” e o “outro-pesquisado”, ainda que este “eu” possa tornar-se um pesquisado, e o “outro”, um pesquisador; papéis que se alter(n)am, que se redimensionam a cada nova experiência vivida concreta em campo.

A memória desempenha um papel importante na transmissão oral do conhecimento, sendo a base da tradição religiosa de matriz africana no Brasil (PRANDI, 2005). Ao abrir o “baú de suas memórias”, o sujeito tenta dar sentido à sua história, reafirmando seu comportamento de acordo com a forma como se apresenta à sociedade. Lejeune (2008) define esse tipo de autobiografia como uma “narrativa retrospectiva em prosa” que torna uma pessoa real sobre sua própria existência, ao focar em sua história individual, especialmente sua história de personalidade. Diante do exposto, entendo que essa lupa teórico-metodológica me ajuda, em cada passo, a elucidar os objetivos propostos nesta investigação.

Fonseca (1999) entende que o pesquisador, ao utilizar o método etnográfico, deve sempre situar os sujeitos de sua pesquisa em um contexto histórico e social, não podendo torná-los a-históricos e atemporais, sem contextualização. Por isso, abordar aspectos da etnografia dos jovens umbandistas no terreiro e na escola colabora para a compreensão de aspectos do cotidiano e endossa a necessidade de um debate religioso mais amplo como forma de amenizar a intolerância religiosa.

Estar na Umbanda me permitiu produzir uma espécie de experimento etnográfico que inova a configuração de ver as identidades dos jovens da Umbanda, sem dúvida melhorando minha relação com os mais novos e com os mais velhos. Além disso, “estar dentro” foi o componente gerador deste trabalho etnográfico que me proporciona a compreensão dessas relações e me permite aproximar dos interlocutores e da minha própria essência umbandista.

4.1.1 Autobiografia, narrativas autobiográficas, narrativa etnográfica, escrita autobiográfica e interação verbal

Nesta seção, abordo a autobiografia, as narrativas autobiográficas, a narrativa etnográfica, a escrita autobiográfica e a interação verbal como elementos significativos e agregadores da pesquisa etnográfica, no que tange a formas de recursos de dados.

a) Autobiografia

Parece importante mapear o espaço biográfico, identificar, reconhecer e compreender as vozes narrativas que se escrevem por meio das vozes das histórias. Como relato de uma experiência, há um “eu” presente, mas também há um “você”, (ARFUCH, 2002). Nesse sentido, considerando a evolução e as diferentes formas de autobiografia na pós-modernidade, Philippe Lejeune (1996) apresenta a possibilidade de autoexpressão no gênero da autoficção, postulando a especificidade da autobiografia porque essa forma é o centro do sistema de gêneros literários relacionados. Em reflexões posteriores, o autor utiliza a expressão “espaço biográfico” em substituição à autobiografia e busca compreender as diferentes formas da narrativa de experiência. O espaço biográfico de Lejeune é quase um veículo para as transformações que a história pode sofrer (LEJEUNE, 1996). O espaço biográfico em Arfuch (2002) funciona como um horizonte de clareza que nos permite ler na coexistência, repetição e hibridização das formas, mais do que nas singularidades dos casos simbólico e canônico o clima do tempo e a reconfiguração da subjetividade (ARFUCH, 2002).

Para os escritores Jacobs e Krause (1989, p. 45), “a autobiografia moderna é a ‘filha’ do romance”, enquanto Maas (2015) já a considera irmã do romance burguês moderno, cujas origens remontam ao passado até os últimos trinta anos. Ambos são produtos estéticos que expressam ideias individuais. Como na autobiografia, o romance burguês é santificado pela “descoberta” do humano como ser social, detentor do protagonismo e da verdade. Esse aspecto social adquire um olhar mais detalhado, posto que os seres individuais que compõem a sociedade passam a refletir sobre as diferentes fases da vida pessoal do homem do século XVIII; assim, gêneros modernos surgem durante o Renascimento em resposta ao novo *status* que o ser humano adquiriu sócio historicamente (OLIVEIRA, 2021).

Para discutir ainda mais a autobiografia, Lejeune (2014) argumenta que as biografias se concentram em pactos literários e não em compromissos com a história documental; ele explica que o gênero é uma história de resgate memorável que, na verdade, busca conselhos sobre como adicionar ficção à trama. Assim, Lejeune propõe uma definição autobiográfica baseada em um contrato de leitura firmado entre o autor e o leitor, traduzido na seguinte fórmula: “um relato retrospectivo em prosa feito por uma pessoa real sobre sua própria existência ao se relacionar com ela. O indivíduo concentra a história, em particular a história de sua personalidade” (2008, p. 14). Para Bakhtine (1997), no movimento de abertura do “eu” e do “outro” está a origem da barreira estética dos objetos para representar a realidade, pois a coincidência entre os universos tem esse valor na biografia e na autobiografia: portanto, “não há um princípio claro entre autobiografia e biografia” (p. 138).

Nesse sentido, uma autobiografia é definida como um relato em prosa retrospectivo sobre a existência real de uma pessoa, que se baseia em sua história individual, em particular a história de sua personalidade (LEJEUNE, 2014). Lejeune também não subestima o valor estético da autobiografia, mas direciona sua pesquisa para convenções autobiográficas, a obrigação do narrador de escrever sobre si mesmo, mesmo que a considere uma narrativa retrospectiva em prosa, criada por uma pessoa real, focando em sua vida pessoal (LEJEUNE, 2014). Isso não significa que do ponto de vista experiencial não falte ficção, porque acima de tudo fornece informações “além do que pode ser visto na realidade”. Embora Lejeune reconheça que a maneira como ele é descrito no “Pacto autobiográfico” deixa espaço para afirmações normativas e dogmáticas de pressupostos teóricos, argumenta:

Não me arrependo de nada. Afinal de contas, se essa definição passou a ser uma referência, é porque corresponde a uma necessidade. Longe de censurar meus leitores por me terem seguido, o que seria uma enorme ingratidão, considero essa aprovação como um sinal de pertinência (LEJEUNE, 2008, p. 50).

A escolha de Lejeune se deve ao fato de que interpreto sua concepção do pacto como um grande mosaico que se recompõe à medida que a história ganha forma. Se o objetivo aqui é escrever sobre os jovens umbandistas, devo segurar suas mãos e me permitir “me perder” entre espelhos quebrados/fraturados e “barganhas” que esses jovens fizeram ao longo de suas histórias.

Em sua obra, Lejeune apresenta um retrato que, longe de capturar momentos concretos no espaço-tempo, tem uma mobilidade, como se fosse mágica; figuras/imagens e cenários fluem de um quadro para outro e pousam no texto para compô-los. Gotas de aquarela escorrendo ousadas sobre o papel e se espalhando profusamente sem pressa, lentamente se tornando uma (PACE, 2012). É assim que vejo as identidades dos jovens umbandistas, ora contadas, ora representadas por imagens, mas sempre em constante movimento, em constante performance. Vejo também a percepção de Lejeune como uma assertiva de que os conceitos autobiográficos e pactos autobiográficos, neste trabalho, traduzem conceitos fundamentais, pois, em vez de se tornar cada vez mais limitados, são abertos.

b) Na narrativa autobiográfica

Nas narrativas autobiográficas, o chamado “pacto” teorizado por Philippe Lejeune (2014) torna-se uma exigência absoluta para que os leitores leiam o texto como a história de vida do autor. A autoficção rompe esse pacto autobiográfico com o leitor, considerando que essa última prática narrativa está mais interessada em apresentar o “desejo de escrever”, no sentido teorizado por Barthes (2004, 2010), do que a sucessão de acontecimentos vivenciados pelo leitor.

Porém, para este trabalho, utilizo a autobiografia para contar minha chegada à Umbanda e minha vivência nela, para transmitir aos leitores minha identidade religiosa e falar sobre a construção da identidade dos jovens umbandistas. A identidade, segundo Lejeune, está na proclamação, pois o autor, como sujeito responsável do texto, pode ser reconhecido como “eu”, a mesma pessoa que narra no texto e que aparece como protagonista. Essa ênfase na identidade entre escritor e personagem serve como elemento-chave para os teóricos distinguirem a autobiografia de outros gêneros, ficcionais ou não.

Na narrativa autobiográfica, o autor não exclui uma compreensão rigorosa, pois “as autobiografias abrem um amplo espaço à imaginação e o escritor não é necessariamente obrigado a explicar os fatos como nas memórias ou a dizer a verdade como nas confissões” (LEJEUNE, 2014, p. 34). Nesses termos, uma autobiografia seria algo mais do que uma lembrança e uma confissão. A dualidade e o conflito em torno desses conceitos geram mal-entendidos, mas também são responsáveis pelo sucesso da palavra “autobiografia”, de modo que não pode

esquecer que esses gêneros se configuram como ferramentas de leitura e interpretação, e como possíveis estratégias de escrita (OLIVEIRA, 2021).

Como perspectiva de pesquisa, fundamenta-se na oportunidade privilegiada de compreender aquelas experiências que entrelaçam o pessoal e o social, no movimento singular de produção de conhecimento que transcende os contornos rígidos, fechados e mensuráveis da ciência moderna. Essa abordagem metodológica faz parte de um vasto estudo que utiliza a narração do sujeito “[...] por meio da assunção da palavra como determinação da singularidade, da subjetividade” (SOUZA, 2006, p. 78).

Acredito que essa narrativa pode colaborar para que o futuro leitor deste trabalho compreenda com mais riqueza de detalhes o que é ser um umbandista. Apesar de narrar grande parte da história, eu, na posição de escritor, não estou como personagem principal. Também me detenho a falar sobre aquilo que vi e vivi no campo etnográfico e transcrever aquilo que vi e ouvi, assim como as expressões, as imagens e outros artefatos que neste trabalho corroboram para a compreensão da identidade dos jovens umbandistas, no terreiro e na escola.

c) Narrativa na perspectiva etnográfica

No método etnográfico, a narrativa aparece como possibilidade de acessar os sentidos atribuídos à experiência dos sujeitos. Neste trabalho, as narrativas dos jovens umbandistas revelam-se como possibilidades para a compreensão do modo como as experiências subjetivas desses jovens são compartilhadas e como são organizados os comportamentos, enfatizando-se o significado, o processo de produção de histórias, as relações entre o narrador e os demais sujeitos, os processos de conhecimento e a multiplicidade de formas para se captar experiências, conforme destacam Costa e Gualda (2010).

Pela etnografia e pelas narrativas dos jovens Umbandistas, descrevo esse processo – marcado pela minha presença no campo de pesquisa e de minha aproximação e contato com os sujeitos da pesquisa, os quais dou voz e textualizo suas narrativas, compartilho suas experiências e vivências, que, entrecruzadas com o discurso teórico, busco explicar e interpretar os fenômenos apresentados por esses jovens. Aqui, é importante frisar que a narrativa está associada a um evento social e não a um texto fixo.

Para Costa e Gualda (2010), Good e Good (1982), Rabelo e Alves (1999), Geanellos (2000) e Canesqui (2003), as narrativas aplicadas à etnografia emergem como habilidades humanas, revelam a relação entre o indivíduo e a cultura, contribuem para o desenvolvimento ou manutenção de atitudes e valores em um contexto dado e, portanto, de significado. As narrativas não configuram apenas uma experiência, posto que privilegiam a experiência compartilhada e o comportamento organizacional, remetem ao tempo e ao espaço como importantes para a compreensão da experiência e sempre enfatizam a relação entre o sujeito e a multiplicidade de eventos. Outro aspecto diz respeito às relações sociais como referência coadjuvante para a compreensão do fenômeno, neste estudo, a identidade do jovem umbandista, no terreiro e na escola, com o objetivo de superar as diferenças entre os sujeitos, visto que a experiência não surge apenas partir de um modelo internalizado, em que os indivíduos são personagens capazes de se comunicar e pensar sobre si mesmos.

Do ponto de vista etnográfico, como técnica dentro das metodologias qualitativas, as narrativas não são apenas respostas. Não é um pacote pronto esperando para ser revelado em uma resposta rápida a uma pergunta. Muitas vezes, uma narrativa é precedida pela proposta de contar uma história e pela aceitação de ouvi-la. Narrar experiências vivenciadas é uma atividade relacional empática que envolve, por um lado, uma pessoa que, falando, consulta toda a história de vida, incorporando material autobiográfico; e um ouvinte atento do outro. No entanto, há uma lacuna entre a experiência – a narrativa-análise, e a leitura final, pois as narrativas podem ser influenciadas por processos de memória (COSTA; GUALDA, 2010).

d) Escrita autobiográfica e interação verbal

As formas de produzir e refletir sobre as autobiografias, bem como as ideias sobre o assunto, são apresentadas de diferentes formas e em diferentes contextos. Embora a escrita autobiográfica tenha se estabelecido apenas há cerca de dois séculos, como aponta Foucault (2006), a escrita pessoal é uma das tradições mais antigas do Ocidente. Na cultura greco-romana dos séculos I e II, por exemplo, a escrita como exercício do eu era um hábito, um mecanismo de adestramento de si por si

mesmo e se apresentava sobre duas formas principais: os hupomnêmata e a correspondência (MAXWELL, s/d)⁴⁴.

Apesar de sua real natureza, esse gênero apresenta um discurso híbrido, no sentido de que a voz que fala não trata os acontecimentos com os mesmos olhos das pessoas que os vivenciaram. Cabe ao escritor posicionar-se ainda mais no campo da escrita autobiográfica (BAKHTIN, 2017), ou seja, desprender-se de seu próprio eu presente e entrar no espaço da memória para produzir experiências de vida em outro lugar, outro tempo. Portanto, a transcendência não está apenas na extrapolação em relação a si mesmo, mas na reconstrução, na redefinição (OLIVEIRA, 2021).

O interacionismo, ou interação verbal, ou interação discursiva, entende a linguagem como a singularidade do viver a vida, levando em conta aspectos sociais e históricos. Quando os sujeitos interagem, usam a palavra de um determinado lugar e de lá correm para o outro lado, imbuídos de valores e ideologias. Eles têm interações, consideradas não aleatórias, não isoladas (OLIVEIRA, 2021).

O conceito interacional de linguagem é limitado a fatores internos e externos. Esse ponto de troca é construído por sujeitos ativos, que não apenas usam a linguagem, mas são capazes de transformá-la em um movimento dialógico da diversidade socialmente produzida em situações concretas. Dessa forma, as interações verbais estão intimamente ligadas aos princípios da diversidade e da responsividade, em que as palavras são utilizadas de forma única e diferenciada, enquanto aguardam uma resposta (OLIVEIRA, 2021).

Diante disso, a escrita autobiográfica sobre os jovens umbandistas aqui apresentada permite que eles sejam informados por meio de sua linguagem, localizada no tempo, no espaço e também na prática social real. Entendo ser importante, antes de prosseguir com a publicação final deste trabalho, deste produto de pesquisa, apresentá-lo aos sujeitos para que possam vê-los e ouvi-los no texto, no trabalho, ver se reconhecem sua realidade, suas necessidades, para que, a partir desses aspectos, o produto possa ser transmitido a outros mundos, outros contextos, outras experiências no intuito de gerar outros aprendizados.

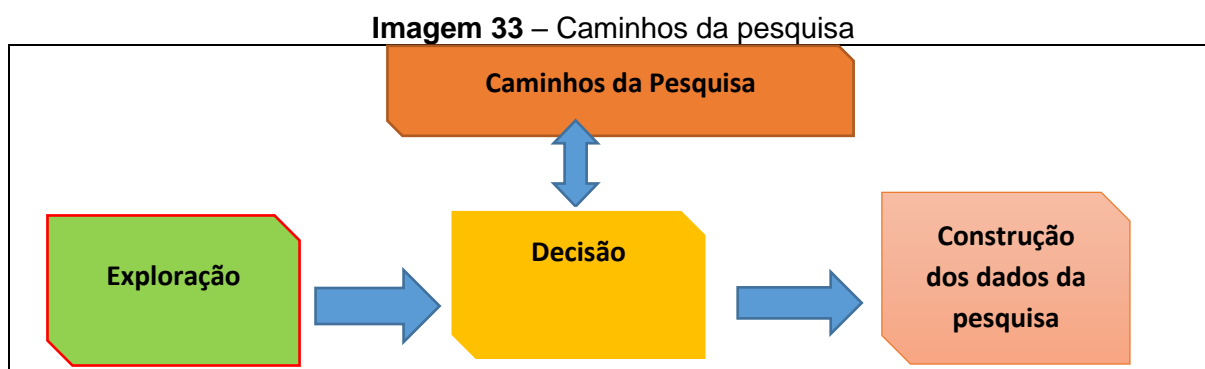
A pesquisa etnográfica, cunhada na autobiografia e na narrativa autobiográfica, foi o que elegi como processo de escrita acadêmica nesta tese cujo tema é: Encruzilhada de saberes: despachos de narrativas de jovens umbandistas nos

⁴⁴ PUC-RIO, Certificação Digital 1211727/CA. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/30173/30173_3.PDF. Acesso em: 3 nov. 2022.

terreiros e na escola, contexto em que a identidade e o pertencimento religioso de jovens umbandistas (nos terreiros e na escola) ocupam aqui o lugar de objeto de investigação. Escrever sobre a escrita deste trabalho é, sem sombra de dúvida, o maior movimento crítico que já vivenciei. Engajar minhas experiências pessoais de forma crítica, apropriando-me de aspectos da linguagem e da escrita, não é nada fácil. No entanto, ao ler os textos de Lejeune, senti-me inspirado a escrever minha própria história e as histórias dos sujeitos que participaram da pesquisa. Percebi, na perspectiva do autor, que, escrevendo, é possível fazer várias leituras, em sentidos diversos, optando por posições, perspectivas e pontos de vistas que ora aparecem como próximos, ora distanciados. Na escrita autobiográfica, o texto escrito, quando exposto à crítica no processo de leitura, pode ser reconstruído, pois é assim que funciona o processo da escrita.

4.2 Informações sobre a pesquisa

A pesquisa foi construída a partir de três momentos importantes, conforme explicado no diagrama a seguir:



Fonte: Do autor, 2022.

O primeiro momento de exploração implica a seleção e definição de problemas, a escolha do local onde o estudo é realizado e o estabelecimento de contatos para entrar em campo. Nessa fase, tomei as primeiras observações para adquirir mais conhecimento sobre o fenômeno e possibilitar a seleção de aspectos a serem investigados de forma mais sistemática. Essas primeiras perguntas orientam o processo de produção de dados e permitem a formulação de uma série de hipóteses que podem ser modificadas à medida que novos dados são coletados (LÜDKE; ANDRÉ, 1986).

Nesta fase, foram realizadas: leituras e levantamento bibliográfico para a sistematização do anteprojeto, a escolha dos barracões e da escola utilizada como campo de pesquisa, a apresentação da proposta de pesquisa com seus objetivos e metodologia aos pais de santos responsáveis pelos barracões, à diretora da escola campo e à comunidade umbandista de onde saíram os nossos sujeitos. Também aconteceu nesta fase da pesquisa a elaboração dos termos de anuência (Apêndice A), Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE (Apêndice B) e o Termo de uso de imagem (Apêndice C), os quais foram assinados, respectivamente, pelos responsáveis pelos barracões e pela diretora da escola e, também, pelos jovens participantes da pesquisa. Nesta fase, optei pelo processo de coleta de informações que incluiu: conversas e memórias, autobiografia, imagem, observação e diário de campo.

O segundo momento, a decisão, consistiu na busca mais sistemática por dados que selecionei como os mais importantes para compreender e interpretar o fenômeno estudado. Os tipos de dados são: forma e conteúdo da interação verbal dos participantes; forma e conteúdo da interação verbal com o pesquisador; comportamento não verbal; padrões de ação e não ação; vestígios, registros de arquivo e documentos. Os tipos de dados coletados podem mudar durante a investigação, pois as informações coletadas e as teorias emergentes devem ser usadas para conduzir a coleta de dados subsequente (LÜDKE; ANDRÉ, 1986). Nessa fase, busquei novos aparatos teóricos que pudessem me dar uma boa base na pesquisa etnográfica, a fim de sistematizar os dados, pensar nas conversas e nas formas diversas de registro. Nesta pesquisa, utilizei: imagens, áudios via *WhatsApp*, mensagens e e-mails.

O terceiro e último momento é o da construção dos dados da pesquisa – que consiste na interpretação, isto é, na tentativa de encontrar os princípios subjacentes ao fenômeno estudado e situar os diversos achados em um contexto mais amplo. Deve haver uma interação contínua entre os dados reais e suas possíveis explicações teóricas, o que permite estruturar um arcabouço teórico dentro do qual o fenômeno possa ser interpretado e compreendido (LÜDKE; ANDRÉ, 1986). Esta fase foi dedicada à análise dos dados, tendo em conta os objetivos propostos no estudo e a minha própria experiência.

Para Spradley (1979), a análise etnográfica implica uma busca pelas partes de uma cultura, a relação entre essas partes e a relação das partes com o todo,

envolvendo quatro tipos de análise: de domínio, taxonômica, componencial e temática, todas incluídas na sequência de desenvolvimento da pesquisa. O primeiro nível de análise de domínio é baseado em notas gerais obtidas a partir de observações e perguntas. Um domínio representa uma categoria simbólica de significado cultural que inclui categorias menores.

4.2.1 Procedimentos de construção de dados

A etnografia é uma técnica usualmente tida como de “coleta” de dados por meio de pesquisa de campo, na qual o pesquisador precisa estar imerso no contexto para coletar informações. Não é um estudo rápido, pois leva tempo para o pesquisador se apropriar dos aspectos sociais e culturais do grupo. Em relação à pesquisa etnográfica, autores como Erickson (1998), André (1995) e Martucci (2001) citam duas características essenciais:

- i) É um trabalho de campo de longo prazo: o pesquisador se aproxima de pessoas, situações, lugares, eventos e mantém contato direto e prolongado com eles, o que possibilita reconstruir processos e relações que moldam as experiências cotidianas. O pesquisador é a ferramenta mais importante na coleta de dados: os dados são mediados pelo instrumento humano, o pesquisador (ANDRÉ, 1995). Como aponta Erickson (1998), devido à limitada capacidade de processamento de informações do ser humano, os pesquisadores devem compreender eventos cuja estrutura é complexa demais para ser apreendida imediatamente. Esta racionalidade limitada é compensada pelo prolongamento do tempo de permanência no campo, na medida em que a observação e reflexão contínuas permitem ao observador desenvolver um modelo interpretativo da organização dos acontecimentos observados (MARTUCCI, 2001).
- ii) Utilizam diversas técnicas para coletar dados sobre valores, hábitos, crenças, práticas e comportamentos de grupos sociais, incluindo observação participante, entrevistas intensivas e análise documental. A observação participante requer interação contínua entre o pesquisador e a situação em estudo, entrevistas são usadas para esclarecer ou aprofundar aspectos da situação observada e documentos são usados

para contextualizar fenômenos, explicar relações mais profundas e coletar informações de outras fontes. Essas técnicas permitem: documentar os migrantes indocumentados, ou seja, revelar os encontros e desencontros que permeiam a prática cotidiana, descrever as ações e representações dos atores sociais, reconstruir sua linguagem, suas formas de comunicação e significados que criam e reinventar-se no cotidiano do trabalho (ANDRÉ, 1995; MARTUCCI, 2001).

Dessa maneira, para conseguir captar a totalidade e ir além dos dados aparentes, o pesquisador, no pensamento de André (2012), precisa usar sua sensibilidade e estar atento a todos os detalhes do contexto estudado, para tentar colher os sentidos e significados dos gestos, dos comportamentos, das expressões verbais e não verbais, etc.

Os instrumentos de “coleta” de dados utilizados neste estudo etnográfico foram: o diário de campo, a observação participante, a “coleta” de imagens, a conversa como metodologia de registro, e outros.

O diário de campo: O diário de campo é uma ferramenta praticamente incontornável nas práticas etnográficas. Conhecer a fundo as potencialidades do diário de campo ajuda os praticantes da etnografia a saberem melhor e defender seu método, sem cair na crítica comum de sua subjetividade. O esclarecimento das condições de uso do diário de campo nos resultados da etnografia fortalece a etnografia como prática metodológica (CACHADO, 2021). Embora muito comum no campo da Antropologia, o diário de campo passou a ser utilizado em pesquisas em muitas outras áreas. No estudo que aqui se desenvolve, falo dos saberes cotidianos advindos do terreiro e da escola, na constituição da identidade do jovem umbandista. Nesse processo investigativo, o diário de campo foi um dispositivo de “(in)formação” no campo da pesquisa “(auto)biográfica” (OLIVEIRA, 2014) por meio das conversas com os jovens umbandistas. O diário de campo também foi utilizado como dispositivo para registrar as temporalidades cotidianas vividas pelos jovens umbandistas, considerando o lugar de fala desses jovens, o tempo que estão na Umbanda e dedicados à religião, o ritmo e participação desses jovens nos processos religiosos da Umbanda. Do outro lado, registrei a escola como espaço plural e intercultural e como esses jovens umbandistas se veem ali representados.

De forma geral, posso dizer que, nesta pesquisa, o diário de campo foi uma forma de anotação pessoal, guiada por um conjunto de objetivos e questões que emergem da pesquisa e do contato direto com a realidade e vivência de jovens umbandistas no terreiro e na escola. A forma de registro não foi unificada, ou seja, utilizei registros descritivos, procurando descrever os pontos centrais das observações realizadas nos contextos da investigação; registros analíticos ou interpretativos para explicar e detalhar as observações feitas e registradas no diário de campo; registros advindos de dados complementares, como: textos, livros, conversas, imagem, registro de situações de dúvidas e de momentos de imprevistos que marcaram a minha permanência como pesquisador no campo de pesquisa.

Arrisco dizer, ainda, que, na pesquisa aqui desenvolvida, o diário de campo, também, foi utilizado como ferramenta de intervenção; digo isso a partir de inúmeros momentos de reflexões que emergiram das conversas e de situações observadas que me levaram, enquanto pesquisador, a reorganizar o planejamento da pesquisa, haja vista que o planejamento não é estático. Como exemplo disso, posso citar a ampliação do espaço amostral. No começo, o foco estava apenas na observação do cotidiano dos jovens umbandistas da cidade de Mineiros-Goiás. Diante da minha atuação como sacerdote umbandista no barracão de Umbanda de Novo Gama, fui informado que a juventude dali também queria participar da pesquisa. Pensando no impacto positivo que a divulgação desta pesquisa pode ter, no intuito de levar informações, esclarecimentos e visibilidade para a juventude umbandista, reorganizei o cronograma e incluí os jovens da comunidade umbandistas do Novo Gama.

A Observação: não é apenas o ato de ver e ouvir, mas também de examinar fatos ou fenômenos que se deseja estudar (LAKATOS; MARCONI, 2003). A observação é da natureza da pesquisa etnográfica, e, nesse contexto, o pesquisador, ao optar por esse tipo de pesquisa, entra em campo observando tudo o que o cerca, mas sem se esquecer que, também, é observado pelos participantes da investigação e pelos demais atores sociais que transitam pelo cotidiano investigado.

A observação desenvolvida nos terreiros e na escola, onde se acompanhava o cotidiano dos jovens umbandistas, foi considerada nesta pesquisa como uma importante estratégia de produção de dados, pois me permitiu ter contato direto com os participantes em seu contexto natural. Bogdan e Taylor (1975) definem a observação como um tipo de geração de dados caracterizado por um período de intensas interações sociais entre o pesquisador e os sujeitos em seu ambiente,

contexto em que os dados são produzidos sistematicamente. Para Lapassade (1991, 1992, 2001), a observação tende a designar o trabalho de campo como um todo, desde a chegada do pesquisador ao campo de pesquisa, quando ele inicia as negociações que lhe permitirão o acesso, até o momento em que o deixa, depois de uma longa estadia. Durante sua presença, os observadores mergulham na vivência dos participantes, compartilhando suas experiências (FINO, 1999).

A observação aqui realizada atendeu ao que afirmam Deshaies (1997) e Lessard-Hébert, Goyette e Boutin (2005): registrar fatos, ações e comportamentos dos jovens umbandistas em vários momentos de suas ações cotidianas no terreiro e na escola. A presença do pesquisador, que também é umbandista e é professor, investigando sua própria prática (ou ação) nos dois contextos em que as observações aconteceram deve ser vista como um fator forte na investigação, pois essa proximidade ajuda na compreensão mais apurada da pesquisa e dos seus sujeitos. Para Lüdke e André (1986), a proximidade do pesquisador com o objeto permite apreender seus significados, ou seja, trata-se de uma forma diferenciada de realizar as ações (PURIFICAÇÃO, 2022).

Ainda falando sobre a observação, Amado (2007, p. 282) se refere a esse tipo de instrumento, pontuando que: “[...] o investigador está presente no terreno e interage, intervém no cotidiano local em múltiplas atividades. É esse papel que lhe confere a capacidade de poder interpretar a ação social em vez de se limitar a registrá-la”. Goode e Hatt (1979) acreditam que a observação tem potencial e colabora de forma direta para as intervenções sociais, sendo uma forma de captar a realidade empírica e, para se tornar válida e fidedigna, requer planejamento em relação ao que observar e como observar (PURIFICAÇÃO, 2022).

Alasuutari (1998) que diz que

[...] tudo o que sabemos, acreditamos e pensamos sobre o mundo é baseado em observações, inferências e interpretações produzidas a partir de tais observações. Uma observação é qualquer informação que recebemos: o que vemos, sentimos, provamos, ouvimos dos outros ou lemos em livros (ALASUUTARI, 1998).

Como observador investigando práticas com as quais estou envolvido e acredito, procurei, em cada um dos momentos observados, captar como eles falam sobre e vivem a Umbanda sem essencialismo a partir das lentes dos jovens umbandistas, pois a forma como eles viam e viviam cada um daqueles momentos era

única e era essa forma exclusiva de ver e viver os saberes advindos da religiosidade que me interessa capturar – independentemente se fosse no terreiro ou na escola; esses saberes são balizadores para o processo identitário dos jovens umbandistas.

Neste estudo, as primeiras observações começaram em maio de 2021 e prosseguiram até julho de 2022, perpassando por vários momentos e situações nos barracões e na escola, espaços escolhidos como campo da pesquisa. Quero dizer, com isso, que foram observados o dia a dia do jovem no terreiro e na sala de sala, o posicionamento e a postura dos jovens umbandistas nas giras, festas e rituais que aconteceram nos barracões no período de coleta de dados, bem como as discussões e comportamento de alguns desses jovens na escola, na relação com o espaço escolar, com o outro, com o currículo e com as demais culturas ali presentes. Também, observei a postura e posicionamento dos jovens umbandistas participantes da presente pesquisa nos espaços virtuais, organizados para sistematização da investigação, como: e-mail e o a criação do grupo “Despreconceituosamente Umbandista”, no *WhatsApp*, que contou com a presença de 21 participantes que ali discutiam, trocavam e socializavam experiências. Nesse grupo, observei conversas, imagens, áudios e e-mails utilizados por alguns na própria identificação.

As imagens como textos: No século XX, historiadores, educadores e psicólogos assumiram o desafio de fazer da imagem um importante vetor de desenvolvimento teórico e científico, passando a utilizar imagens fotográficas, cinematográficas e videográficas para dar conta da relação do pesquisador com a cultura estudada. Seja para ter percepções visuais de diferentes grupos étnicos ou para incentivá-los a interpretar as imagens gravadas, a mídia aproximou os cientistas de seu objeto de estudo (COSTA, 2010).

A identidade orgânica entre educação e cultura, compreendida pelos postulados acima mencionados, justifica a escolha de trabalhar com a imagem na pesquisa educacional. As imagens aqui retratadas pretendem ser artefatos culturais típicos das sociedades industriais modernas, produtos do desenvolvimento da tecnologia de mídia. Como resultado da difusão e expansão do campo dos artefatos imagéticos, fenômeno característico da sociedade, que teve início no final do século XIX, é possível denominar a chamada "cultura da imagem" (KELLNER, 1995).

As imagens de leitura expressiva começaram a circular no final dos anos 1970 com a explosão do sistema audiovisual nas comunicações e nas artes. Esta tendência é influenciada pelo formalismo, teoria da Gestalt e Semiótica. Na Psicologia da forma,

a imagem configura a percepção, pois qualquer experiência estética, seja de produção ou recepção, pressupõe um processo perceptivo. A percepção é entendida aqui como processamento ativo, como uma experiência complexa que modifica a informação recebida. O desenho em perspectiva é uma tentativa de tornar o mundo inteligível para uma figura forte que fica no centro da imagem, no único ponto de onde ela é desenhada (SARDELICH, 2006).

Assim, após séculos de prática dos sociólogos, a etnografia volta a se tornar um modelo de pesquisa promissor, capaz de nos confrontar conosco e com os outros e descobrir novas formas de socialização e comunicação. Essa etnografia conecta toda a experiência do etnógrafo com o imaginário, o que a torna um elemento determinante na compreensão da sociedade contemporânea, também chamada de era da imagem (COSTA, 2010)

Os estudiosos contemporâneos devem buscar identidades, individuais e coletivas em um mundo inexplorado com relações humanas complexas mediadas pela tecnologia e pela mídia. Esta pesquisa leva a uma ampliação do que muitos autores chamam, estritamente falando, uma visão do mundo, ou seja, uma compreensão da complexa relação entre o mundo objetivo e a subjetividade. As imagens são cada vez mais o elemento que o orientará nesta viagem (COSTA, 2010).

A abordagem de Kellner (1995) à leitura crítica de imagens influenciou o trabalho de educadores envolvidos na pedagogia da imagem. A pedagogia da imagem insere-se no quadro teórico dos estudos culturais e assume que a educação não se limita às formas legais que quase sempre ocorrem nas instituições de ensino. Em cada sociedade existem muitos mecanismos educativos que estão presentes em diferentes exemplos socioculturais. A maioria desses mecanismos tem a função primordial de educar o sujeito para viver de acordo com as regras socialmente estabelecidas. Fazendo parte da esfera cultural, esses mecanismos têm qualidades como diversão e entretenimento, mas ao mesmo tempo educam e geram conhecimento (SARDELICH, 2006).

Com base nessa compreensão da pedagogia da imagem, Kellner argumenta ainda que a leitura crítica envolve aprender a apreciar, decifrar e interpretar imagens, analisando como elas são construídas e funcionam em nossas vidas e o conteúdo que elas contêm. O autor se opõe a abordagens formais e anti-hermenêuticas. Afirma que nossas experiências e identidades são socialmente construídas e definidas por imagens, discursos e códigos (SARDELICH, 2006).

Foi em busca das identidades construídas pelos jovens umbandistas, de compreender seus discursos e códigos, sobre o pertencimento religioso, que utilizamos as imagens. Concordo com Kellner que a imagem e sua publicidade é um texto social multidimensional, com uma riqueza de sentidos e representações. Acredito que cada pessoa que ler este trabalho fará uma leitura própria das imagens aqui contidas e as interpretarão de acordo com seus indicadores e tendências sociais e valores. Também concordo com Giroux (1996) que a pedagogia da imagem redefine nossa relação com a cultura, pois é um veículo que colabora para que essa seja interpretada e difundida. Isso dito, justifico aqui o uso da imagem neste trabalho etnográfico, por acreditar que a imagem ajuda a desnudar as formas contemporâneas de nos relacionarmos e conhecermos o outro.

Nesta pesquisa, as imagens foram produzidas de várias formas, a saber:

Quadro 1 – Imagens utilizadas no trabalho

Produção das Imagens			Imagem/origem
(I)	Arquivo pessoal do pesquisador⁴⁵	do	1, 2, 6, 10, 11, 12, 14, 15, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36 e 37
(II)	Arquivo pessoal mãe Neide⁴⁶		
(III)	O próprio pesquisador⁴⁷		
(IV)	Cedidas⁴⁸		
(V)	Internet⁴⁹		

Fonte: O próprio pesquisador, 2022.

Para que as imagens fossem publicadas nesta pesquisa, foi preciso que os/as responsáveis por elas assinassem o Termo de Uso de Imagem (Apêndice C). Vários são os significados que as imagens constroem sobre os corpos umbandistas. No entanto, um significado que salta aos olhos é a questão da resiliência desses corpos – levando as religiões afro adiante, mesmo com todo o preconceito social, mostrando a beleza cultural da religião por meio de suas performatividades, de modo que posso

⁴⁵ Imagens que foram retiradas pelo pesquisador fora do contexto da pesquisa, mas incorporada a mesma, devido ao seu rico valor de representação no tema.

⁴⁶ Imagens do contexto cotidiano e festejos do barracão de Novo Gama, cedidas pela mãe Neide, para complementar as informações desta pesquisa.

⁴⁷ Imagens retiradas no campo de pesquisa (barracão do Novo Gama, barracão da comunidade quilombola do Cedro e em uma escola de Mineiros – Goiás) no período de outubro de 2021 a julho de 2022.

⁴⁸ Imagens cedidas pelos próprios participantes da pesquisa – enviadas via WhatsApp, que concordaram participar assinando o TCLE e o Termo de Uso de Imagem.

⁴⁹ Imagens públicas disponíveis nas redes, cujas fontes foram devidamente citadas.

dizer que são corpos empoderados, resilientes, resistentes, potenciais e performáticos.

Durante o trabalho de campo desenvolvido nesta pesquisa, tive momentos ricos de trocas, advindos das conversas, das giras, batismos/amaçis, saídas de santo e do dia a dia do jovem nos barracões de Umbanda. A imagem foi um elemento agregador. Os jovens umbandistas manuseiam seus celulares fazendo *selfies* e também gostam de ser fotografados. No entanto, o ato de produzir as imagens durante o trabalho no campo não foi aleatório. As imagens precisavam se integrar, no intuito de possibilitar aos futuros leitores desta tese uma compreensão da história/mensagem que essas imagens (e eu) queremos passar/contar. As imagens produzidas pelo pesquisador e pelos jovens umbandistas (sujeitos da pesquisa), em cada momento, foram aquilo que Achutti (2004) chama de “moeda de troca”. O grupo de *WhatsApp* possibilitou um trânsito maior dessas imagens, pois ali era um espaço em que cada um se apresentava, expondo, mesmo que silenciosamente, a mensagem que cada imagem queria passar. Em outros momentos, a presença da imagem no grupo dava início a uma ampla relação dialógica, e isso tudo contribuía para sintonia do grupo, bem como reverberava positivamente na pesquisa/estudo.

A conversa como metodologia: Para utilizar a conversa como recurso metodológico, recorri a autores como: Creswell (2010), Afonso e Abade (2008), e estudos como os desenvolvidos por: Silva (2020), Warschauer (2017), Barros (2013), Pinheiro (2020) e Moura e Lima (2014). Por meio dessas leituras, pude perceber a conversa como um grande potencial para articular os saberes, os afetos e o respeito que permeiam os ciclos de conversa entre os participantes. Utilizando a conversa como metodologia, neste estudo, busquei evidenciar as múltiplas potencialidades na aquisição de saberes, na produção e difusão de conhecimento dos jovens umbandistas, nos terreiros e na escola, e como isso afeta a construção de suas identidades e o reforço dos saberes no grupo.

Afonso e Abade (2008) especificam que os ciclos de conversa favorecem as discussões em torno de um assunto previamente escolhido e, por meio do diálogo, os participantes desenvolvem e apresentam informações sobre o assunto proposto. Nesse contexto tudo é aproveitado, mesmo as opiniões conflitantes. A conversa compartilhada entre iguais estimula a participação, permitindo que cada participante do ciclo de conversa ouça e seja ouvido e, assim, estabeleça sua posição no grupo.

Para Warschauer (2001), a conversa não só desenvolve a capacidade de argumentação lógica, mas também, ao propor a presença física do outro, implica habilidades relacionais, emoções, respeito, saber ouvir e falar, aguardar a sua vez, tecer fios de conversa, lidar com as diferenças, compreender o outro, bem como o seu ponto de vista. Nessa mesma perspectiva, Warschauer (2017), Barros (2013) e Pinheiro (2020) apontam que as conversas também permitem formar experiências, porque oferecem uma reflexão sobre o vivido, gerando um espaço de confronto dos pontos de vista dos participantes. Nesse sentido, Georg Simmel e Michel de Certeau têm contribuído para as reflexões sobre a produção da “conversa sociável” e nas populares “artes da fala”, respectivamente, ao oferecer uma interpretação da dinâmica da conversa e do modo de narrar (PINHEIRO, 2020). Com os jovens umbandistas, as conversas contribuíram para a ampliação relacional, laços recíprocos e uma boa vivência no dia a dia.

Ainda, segundo Pinheiro (2020), as conversas também são reconhecidas por seu potencial na produção de narrativas individuais e/ou coletivas. Assim, os depoimentos apresentados nos debates são trazidos à sistematização não apenas no objetivo evolutivo, mas na identificação de conteúdo e na alimentação das análises sobre inserções sociais, vivências de práticas particulares, vivências subjetivas sobre um sujeito (PINHEIRO, 2020). Nessa linha de pensamento, Warschauer (2017b) e Silva (2020) mencionam que a reflexão e o diálogo são os motores do processo criativo e do autoconhecimento e a proposta da roda de conversa é conhecer pessoas com diferentes histórias de vida próprias, caminhadas, pensar, agir, sentir, e espera-se que os diálogos nascidos desses encontros não sigam a mesma lógica, destacando-se a primeira característica da roda como abertura a novos pontos de vista ao “imponderável” (SILVA, 2020).

Para Moura e Lima (2014), a conversa é um processo de escuta e reflexão, abertura ao diálogo, colocar-se no lugar do outro e vivenciar as próprias experiências do outro, a criação de um espaço de formação de valores que permitam a convivência: generosidade, respeito, responsabilidade, colaboração, ética e solidariedade. Junto a esse potencial formativo, estudos têm demonstrado que o uso da metodologia de conversas tem se mostrado uma ferramenta de produção de dados que contribui para as descobertas científicas, pois sua matéria-prima é o acesso à memória por meio do diálogo entre pares, em que o sujeito pesquisador participa da conversa (SILVA, 2020).

Nesta pesquisa, as conversas foram utilizadas como estratégias para a participação no planejamento das ações. As provocações básicas para iniciar as conversas sempre partiram dos objetivos e das perguntas motivadoras da pesquisa. Ao falar de Umbanda, os olhos brilhavam, havia charme e paixão nas falas, mesmo em situação em que ser umbandista era um grande desafio social, visto que ainda existe um nível de intolerância em nosso país. Ao iniciar as conversas, sempre começava deixando bem claro que todos os presentes só fariam se quisessem.

Para o primeiro ciclo de conversa realizado, preparei três pontos centrais, a partir dos três primeiros objetivos da pesquisa, como uma teia condutora. Ao todo, desenvolvemos quatro ciclos de conversas: dois com a comunidade de Mineiros (onde estavam presentes 9 jovens) e 2 com a comunidade do Novo Gama (que contou com 18 jovens presentes), totalizando 27 jovens participantes.

A dinâmica utilizada para as conversas foi uma espécie de jogo da verdade com o tema “despreconceituosamente umbandista”. Em uma caixa colocamos papéis com algumas provocações, do tipo: ser umbandista; negociação da identidade umbandista; como vejo o sagrado na Umbanda; as aprendizagens na Umbanda; ser umbandista na escola; currículo e interculturalidade, etc., além de outros temas que foram expostos naturalmente pelos próprios jovens, como: preconceito, trabalho, umbandista e o espaço social, o olhar social, etc.

Durante a dinâmica, bastou o primeiro falar sobre como vivia sua religiosidade e sobre a sua identidade religiosa que todos os outros quiseram falar. As conversas foram aos poucos (re)reconstruindo o ser umbandista, a partir de ações reflexivas de quem vivencia essa marca. Compreendi o que Creswell (2010) quis dizer: a conversa é uma metodologia que permite que os significados atribuídos a problemas humanos ou sociais sejam compreendidos ou explorados por determinado grupo. Nessa linha, Afonso e Abade (2009) apresentam a conversa como um ato educativo reflexivo, que se dá tanto pela fala e pela escuta, como pela discussão e participação, tendo-se, assim, a oportunidade de ressignificar-se.

Às conversas foram agregadas outras ferramentas metodológicas, o *WhatsApp*, os áudios e os e-mails. O *WhatsApp* permite que as pessoas acessem rapidamente uma grande quantidade de informações, tornando-se um programa acessível para uma variedade de pessoas de diferentes idades e origens (BOUHNICK; DESHEN, 2014). Ele oferece a conveniência e a objetividade familiares do SMS,

agregando vários outros recursos, incluindo áudio e mensagem (KOCHHANNET et al., 2015).

4.2.2 Procedimentos de análise de dados

A pesquisa foi desenvolvida utilizando uma metodologia qualitativa de natureza etnográfica, com uso da autobiografia e narrativas autobiográficas. Como método de análise que responde à perspectiva etnográfica, optei pela análise das trajetórias culturais. Com foco metodológico na análise das representações culturais, os Estudos Culturais passam a ter a tarefa de desconstruir os processos de naturalização em busca da origem de todas as invenções (SILVA, 1999). De acordo com Geertz (1989), o objeto da etnografia inclui a hierarquia em camadas de estruturas de significado a partir das quais diferentes matizes de comportamento são produzidos, observados e interpretados. A análise interpretativa consiste em escolher entre estruturas de significado, em sugerir códigos fixos e em determinar sua base social e importância. Nesse universo, a etnografia busca uma descrição densa das categorias culturais em um sistema, e a análise se baseia muito mais na lógica informal da vida real do que em uma rigidez argumentativa e generalizadora. A análise cultural é inerentemente incompleta: quanto mais profunda, menos completa (GEERTZ, 1989).

Do ponto de vista de Du Gay et al. (1997), é por meio da cultura que as coisas se tornam inteligíveis e o trabalho de construção de sentido se dá pela forma como as representamos. Alertam, também, que linguagem não significa apenas palavras escritas ou faladas, mas qualquer sistema de representação⁵⁰: fotografia, pintura, fala, escrita, imagens criadas pela tecnologia, desenho etc. Ainda de acordo com Du Gay et al. (1997), no circuito cultural, o conceito de identidade refere-se ao posicionamento dos sujeitos dentro das representações, e está ligado aos processos de subjetivação do indivíduo e sua trajetória para se tornar sujeito. Nos Estudos Culturais, a identidade cultural tem sido a base de pesquisas sobre gênero, classe, raça e etnia e de comparações como Modernidade x Pós-Modernidade, local x global etc. (MORAIS, 2016). Nesse sentido, Hall (2003) argumenta que o processo identitário está ligado ao que os sujeitos podem se tornar, como são representados e como essa figura organiza

⁵⁰ A representação só pode ser analisada adequadamente em relação às formas concretas reais assumidas pelo sentido, no exercício concreto do sentido, da leitura e da interpretação; e isso requer a análise dos signos, símbolos, figuras, imagens, histórias, palavras e sons - as formas materiais - em que circula o significado simbólico (HALL, 1997).

a maneira como eles podem se representar: as identidades nunca são singulares, mas múltiplas, construídas através discursos, práticas e pontos de vista que podem se cruzar ou se contradizer.

A análise cultural trabalha sempre com múltiplos significados e tenta mostrar como se deu a invenção de certas verdades, os deslocamentos que sofreram, as controvérsias que enfrentaram no campo do conhecimento científico, político, cultural, sociais e culturais (TRINDADE, 2007). Para Raymond Williams (2011), a análise cultural é um ciclo político, econômico e articula produção e consumo cultural.

Os dados foram construídos ao longo de toda a estada em campo, de forma não estruturada, no contato direto com os jovens umbandistas, com os quais tive a oportunidade de me comunicar e sentir a subjetividade de cada um em relação ao sagrado, aos saberes e ao processo de identidade desses jovens (CELESTINO, 2016). A estada em campo permitiu-me escrever as notas de campo (registros diários de observação) e realizar a transcrição das conversas com os participantes envolvidos: realizar os registros por meio de fotografias das vivências dos jovens umbandistas no terreiro e na escola. Após a fase de campo, procedeu-se à categorização dos registros com o objetivo de organizá-los e analisá-los, confirmando as postulações de autores como Bogdan e Biklen (1994), quando destacam que uma etapa fundamental na análise dos dados diz respeito ao desenvolvimento de uma relação de categorias de codificação, após ter recolhido os dados em campo e de se encontrar preparado para os organizar (CELESTINO, 2016).

Assim como no estudo de Celestino (2016), os registros elaborados durante a minha estada no campo, e as observações, permitem-me tentar responder aos objetivos: mostrar como jovens umbandistas de Mineiros e Novo Gama (GO), no terreiro e na escola, se narram em termos identitários e de pertencimento religioso; verificar como esses jovens falam sobre o sagrado; apontar como seus corpos materializam/encarnam os conhecimentos e os saberes umbandistas; discutir que saberes emergem da relação do jovem com o terreiro e suas múltiplas repercussões na escola; e apresentar as encruzilhadas de saberes e os despachos das narrativas juvenis, presentes na escola e nos terreiros.

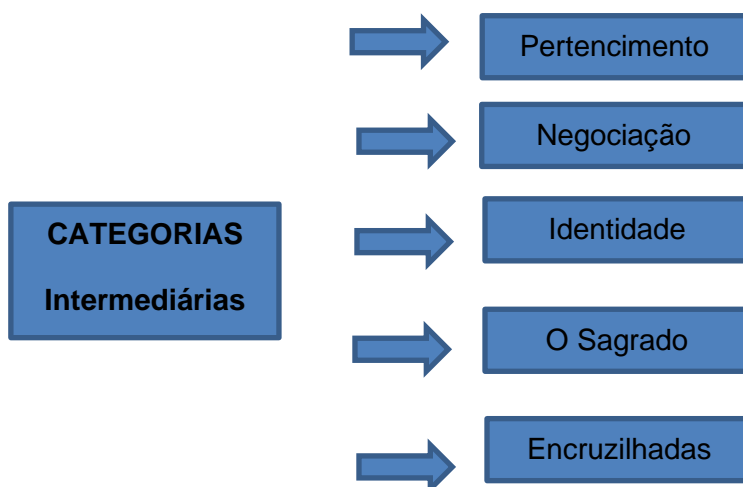
Destaco que, inicialmente, os dados produzidos são apresentados no capítulo “Despacho de narrativas de jovens umbandistas”, levando em consideração as seguintes questões de estudo: como se manifestam as identidades dos jovens participantes da Umbanda? Como essas identidades são negociadas? Como os

jovens falam sobre o sagrado? Como eles falam sobre sua religião? Como seus corpos materializam os conhecimentos e os saberes umbandistas? Que saberes emergem da relação do jovem com o terreiro e como isso repercute na escola? Como os saberes que emergem da encruzilhada do cotidiano com a cultura, com a religião e com a escola são despachados nas narrativas dos jovens umbandistas?

A análise interpretativa das representações sociais requer que o pesquisador tenha habilidade e sensibilidade teórica para distinguir e dar sentido aos dados que emergem de sua coleta de dados, reconhecendo variações e diferenças nos dados, em termos conceituais, ao longo do processo de interpretação de significado e codificação. A sensibilidade teórica permite que o pesquisador se aprofunde na teoria, expanda-a e permaneça fiel aos dados emergentes (GOMES; HERMANN; PERES; LACERDA, 2015).

Durante a compreensão e análise das representações culturais, surge uma relação entre pesquisador e pesquisado; essa relação não é trivial, ela agrega elementos à pesquisa mesmo que o pesquisador não saiba disso ou não seja seu interesse ou intenção. A relação pesquisador-pesquisado é envolvente e produz bons resultados, surgem mais dados do que o esperado pelo pesquisador e identificados pela metodologia (ARAÚJO, 2008).

Durante a análise das representações do grupo social estudado, ouvi os jovens umbandistas, e, à medida que eles falavam, as informações eram agrupadas em bloco. Da mesma forma, durante as observações, informações eram anotadas em bloco. Do cruzamento desses blocos com as imagens, saíram as categorias intermediárias, as quais apresento no mapa representacional abaixo.



Fonte: Do autor, 2022.⁵¹

Para a construção das categorias intermediárias, levaram-se em consideração os objetivos e as questões levantadas na pesquisa, cujo foco é perceber como os jovens umbandistas de Mineiros e Novo Gama (GO), no terreiro e na escola, inscrevem suas identidades e seu lugar de pertencimento religioso. A partir das categorias que emergem das narrativas num contexto de conversa dos jovens umbandistas, observa-se uma tendência ao pensar a identidade religiosa em termos de afiliação, vínculo institucional, pertencimento a grupos com características demarcadas e distintas de outros grupos. A exemplo, Tajfel (1972) define identidade como o conhecimento de um indivíduo de pertencer a determinados grupos sociais e a isso atribuir significado emocional.

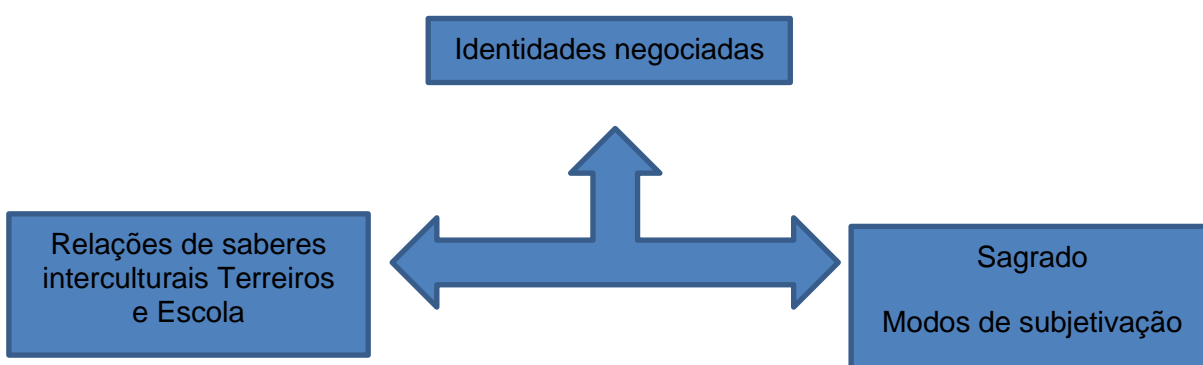
Segundo o autor, essa identidade se relaciona estritamente ao que ele denomina de categorização social, um sistema de orientação que cria e define o lugar particular de um indivíduo na sociedade, assim sistematizando e ordenando o ambiente social, orientando suas ações e valores. Com relação a pertencer a determinados grupos (e não a outros), ele discorre sobre a importância dos papéis que desempenham como grupos de referência, a influência de seus membros em vários aspectos da vida do indivíduo e a possibilidade ou a incapacidade de pertencer ou sair do grupo (SILVA; SILVA, 2021).

⁵¹ Alguns resultados que emergem do mapa representacional (Imagem 35), estão expostos no Capítulo 5 desta tese, nos tópicos designados “despachos”, especificamente: [(5.1), (5.1.1), (5.1.2), (5.1.3), (5,2), (5.2.1), (5.2.2), (5.3), (5.3.1), (5.3.2), (5.3.3), (5.4)].

Gussi (2008) argumenta que as trajetórias vistas etnograficamente estão sujeitas a transformações incessantes derivadas de forças e intenções internas e externas, o que me leva a acreditar que os processos identitários dos jovens umbandistas estão circunscritos pelos aspectos culturais das instituições que os operam. Nesse contexto fixam-se o pertencimento, negociação, identidade, os elementos sagrados, no que chamamos encruzilhadas de saberes – que têm como centro a cultura. Segundo Hall (1997), a centralidade da cultura tem uma dimensão epistemológica, no sentido substantivo, empírico e material da palavra, referindo a esse poder instituidor de que são dotados os discursos circulantes no circuito da cultura, transformando nossa compreensão, explicação e modelos teóricos do mundo. Para Hall, é justamente na esfera cultural que se dá a luta pela significação, portanto, os textos culturais são o próprio local onde o significado é negociado e fixado, e as lutas pelo poder passam cada vez mais a ser extremamente simbólicas. A cultura, portanto, na perspectiva de Hall, é um dos elementos mais dinâmicos e mais imprevisíveis da mudança histórica do novo milênio (HALL, 1997).

No que diz respeito às falas dos jovens umbandistas sobre imagens, as análises ajudaram a reconhecer percepções, crenças, sentimentos expressos nas falas que evidenciam diversos aspectos sociais, diferentes espaços e tempos culturais, conflitos e pontos de vista sobre a religião umbandista a que pertencem. A análise dos significados atribuídos às imagens é representada por meio do mapa representativo (SPINK, 1999), formulado a partir das repetições e diferenças entre significados, sentidos e representações dos jovens umbandistas nos ciclos de diálogo, gerando o mapa representacional: discursos dos jovens umbandistas, abaixo:

Imagem 36 – Mapa representacional: categorias finais a partir dos discursos dos jovens umbandistas



Fonte: O próprio pesquisador, 2022.

Para se chegar ao mapa representacional das categorias finais, tivemos três importantes momentos nos ciclos de conversas: (i) Provocação – contexto em que foram colocados todos os questionamentos que motivam esta pesquisa. Dessas provocações, tivemos uma ampla discussão. Os pontos centrais dessas discussões vêm como concepção conjunta do objetivo da pesquisa; (II) construção de mediadores (representados nas categorias intermediárias da imagem 34) - dos elementos identificados nas conversas, selecionei aqueles que julguei como interferentes e essenciais para o entendimento do problema da pesquisa. Com as anotações desses dois blocos, foram feitos os seguintes procedimentos: ler e reler as transcrições para obter o sentido do todo; reler, levando em consideração as particularidades e singularidades com o foco da pesquisa e, por último, descrever os dados que se aproximaram com o foco da pesquisa e representá-los como categorias intermediárias. No III, análise dos elementos representados no mapa das categorias finais (imagem 36), relatada no Cap. 5 desta tese.

Na dinâmica utilizada para construção das categorias intermediárias, cada jovem umbandista deveria trazer uma palavra e, a partir dela, responder às questões propostas (anteriormente citadas). O bloco formado pelas palavras foi agrupado por mim, de acordo com os objetivos da pesquisa. Essa ação se deu no primeiro ciclo de conversas. No segundo ciclo, um novo bloco de questões foi elencado. Da junção dos dois blocos saem as categorias finais (imagem 36) e suas subcategorias, assim representadas no Quadro 2 logo e discutidas no próximo capítulo.

Quadro 2 – Categorias finais e suas subcategorias

Categorias finais	Subcategorias
Identities umbandistas negociadas	Identidade: fé, artefato sagrado, vestimentas, corpo, canto e dança, silêncio, virtude, medo e cotidiano
	Negociadas: confronto, barganhas, nas lutas diárias, representatividade, respeito e diálogo
O Sagrado: modos de subjetivações	Palavras: força, vida, energia pura, fonte que revigora, encantamento, radiação, paz, amor, verdade, caridade, natureza, luz e esplendor.

	Imagens dos corpos que deu a ideia de: emponderados, resilientes, resistentes, potências e performáticos.
Relações de saberes interculturais: terreiro e escola	Terreiro: respeito, obediência, cuidado com o outro, cuidado consigo, orações/saudações e conhecimentos com as ervas
	Escola: preconceito, discriminação, intolerância, ausência das religiões afro-brasileiras no currículo, disputa territorial, trincheiras e encruzadas.

Fonte: O autor, 2022.

Para colocar em efeito esta análise simultaneamente discursiva e social dos discursos dos jovens umbandistas, foi necessário atentar-se para as relações que podem ser estabelecidas entre as noções de discurso e hegemonia. Assim, nesta fase, aproximamo-nos das categorias analíticas e conceitos propostos por Fairclough (2003), em sua discussão sobre o que ele chama de significado (mapa) representacional. Para Fairclough, o modo do discurso figurar em meio às práticas sociais diz respeito às formas de representação do mundo empreendidas no discurso, às visões de mundo selecionadas, o modo como se encontram relacionadas.

A estrutura desta tese permitiu a presença, etnograficamente falando, do uso da descrição da cultura juvenil umbandista no terreiro e na escola. Com as anotações do campo e os ciclos de conversas com os jovens praticantes de Umbanda, inicia-se o processo de análise das representações, com a ideia de expressar e traduzir o sentido dos acontecimentos cotidianos observados no campo através dos significados das relações e vivências dos participantes, jovens praticantes de Umbanda, ali radicados

4.3 “Frestas” da Umbanda no Centro-Oeste do Brasil: Novo Gama e Mineiros/GO

O contexto do presente estudo é o Estado de Goiás, precisamente os municípios de Mineiros e Novo Gama. A distância entre esses municípios é de 612 Km. A escolha por eles está diretamente ligada à minha atuação como sacerdote umbandista junto à comunidade de Novo Gama (desde 2011) e a minha atuação como

pai pequeno junto à Comunidade Umbandista do Quilombo do Cedro (desde 2017). Geograficamente, Novo Gama fica a menos de 7Km do Distrito Federal (DF) e 32 Km de Luziânia (cidade em que morei de 1999 até 2014). Já a cidade de Mineiros (onde moro desde 07/2014), fica numa região de tríplice divisa entre os estados de Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Como se vê, há aqui uma pesquisa que demarca o Centro-Oeste brasileiro como espaço, por isso julgo importante entender um pouco a Umbanda nas culturas que o atravessam e que (in)diretamente influenciam os cotidianos dos jovens umbandistas (sujeitos desta pesquisa).

Isso dito, trago aqui “frestas” da Umbanda no Centro-Oeste do Brasil, no intuito de mostrar os elementos culturais que marcaram e marcam a religião, nesses cantinhos do país, que escolhi como *lócus* para esta pesquisa. Segundo Júnior, Nogueira e Fernandes (2020), o século XX marca a migração das religiões mais populares, de maneira especial a Umbanda e o Candomblé, para áreas do país onde ainda não eram exploradas e onde se desenvolveram intensos campos religiosos de práticas afro-brasileiras. Um exemplo disso, é a região Centro-Oeste, compreendida pelo Distrito Federal, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, estados limítrofes ao Estado de Goiás e aos municípios de Novo Gama e Mineiros. O desenvolvimento das religiões afro-brasileiras e consolidação de seus campos religiosos suscitaram o interesse de inúmeros pesquisadores que se debruçaram a compreender esse sistema simbólico e toda sua complexidade, relacionando-o às sociedades.

No Mato Grosso do Sul, destaco os estudos de Júnior, Nogueira, Fernandes (2020); Viegas e Martins (2014). O estudo de Viegas e Martins (2014) apresenta traços da religiosidade africana em **Mato Grosso do Sul**, na região de fronteira. Aborda o processo de construção histórica da cultura religiosa fronteiriça, a influência da religiosidade afro-brasileira e suas implicações, visto que a religiosidade é um fator determinante da conduta ética e social dentro de uma nação e define diferentes práticas culturais. O objetivo foi analisar as formas de interação religiosas afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé), que se manifestam na forma de uma cultura popular expressiva atual, no território fronteiriço delimitado por Corumbá, Puerto Quijarro e Puerto Suárez (JÚNIOR; NOGUEIRA; FERNANDES, 2020).

Como em grande parte do país, os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira (Umbanda e Candomblé) tornam-se complexos por falta de documentação. Segundo Júnior, Nogueira e Fernandes (2020), o estudo de Viegas e Martins também vivenciou isso, no que diz respeito a Mato Grosso do Sul, especificamente a cidade de Corumbá.

No entanto, especifica que 71% da população do município é composta por afrodescendentes, que, por sua vez, abriga um número significativo de pessoas que praticam religiões denominadas afrodescendentes ou de origem africana. Os autores utilizaram como amostra um total de 10 terreiros, sendo estes os mais conhecidos, de um total de cerca de 60 no município de Corumbá. Esse número é estimado entre os que possuem licença para trabalhar junto aos órgãos competentes, pois estima-se, informalmente, que existam cerca de 490 terreiros apenas no município de Corumbá, e cinco curandeiros(as) nos territórios bolivianos. Constatou-se que não há terreiros em território boliviano, pelo menos até Puerto Suárez, limite do estudo (JÚNIOR; NOGUEIRA; FERNANDES, 2020).

Outro estudo que destaco em Mato Grosso do Sul é o desenvolvido por Silveira (2015), no âmbito do Programa de Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD. Buscou compreender o processo histórico do fenômeno da possessão entre a religião umbandista e a religião espírita, visto que esse fenômeno foi privilegiado no período 1976-2010 no contexto dialógico e relacional entre essas modalidades. A evidência de que o transe é um dos elementos facilitadores do trânsito religioso é uma descoberta obtida durante uma investigação realizada entre 2012 e 2014. A ideia de que a religião espiritualista oferece uma transformação na escrita ritual da Umbanda foi explorada por meio do estudo da relação dialógica entre duas casas religiosas, uma umbandista e outra espírita. Narra o estudo que, na década de 1980, foi fundada a casa do Movimento Espírita Francisco de Assis com o objetivo de integrar elementos da Umbanda e preceitos espíritas nas atividades realizadas nessas casas. Naquela época, a composição ritual da atividade apresentava um perfil mais destacado do fenômeno da possessão que se aproximava do modelo ritual afro-brasileiro. Esse trabalho ressalta o aspecto branqueador⁵² da Umbanda, pois quanto mais o foco se afasta do modelo umbilical afro-brasileiro, mais se aproxima da

⁵² O processo de embranquecimento que caracteriza esta passagem da Umbanda de matriz africana para Umbanda embranquecida com a implantação da sociedade regida historicamente pelas contraposições constituídas por negros e brancos. O processo de embranquecimento denota a influência do espiritismo na umbanda e a modalidade que mais se aproxima desta interferência é reconhecida como Umbanda Branca, e o processo de africanização refere-se à influência da Umbanda nas práticas espíritas. No entanto, a doutrina Espírita demonstra uma rigidez em evidenciar qualquer menção a estas influências no nome Espírita, logo, os praticantes do Espiritismo que recebem influências da Umbanda são reconhecidos pelo grupo como Espiritualismo, na tentativa de retirar qualquer possibilidade de apagar as características que envolvem o caráter normativo da religião. (SILVEIRA, 2015, p. 1766).

proposta espírita e vice-versa, representada por elementos rituais (SILVEIRA, 2015, 2017).

Dando continuidade à ideia de descortinar a Umbanda no Centro-Oeste brasileiro, a partir das frestas no processo evolutivo, chegamos a Mato Grosso (MT). Gostaria de destacar desde o início uma grande conquista, que acredito ser fruto do processo de constituição e desenvolvimento da Umbanda no Estado de Mato Grosso – a Lei nº. 11.845, tida como Lei “Allan Kardec”, que declara as religiões de matriz africana e afro-brasileiras como Patrimônio Cultural de Mato Grosso. A intenção, segundo a proposta, é reconhecer a influência dessas religiões no estado (MTESPORTE, 2022). Também é importante destacar que o Estado de Mato Grosso é um dos poucos da federação a ter uma coordenação estadual, incluindo a juventude da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileira e Saúde, para adeptos das religiões afro de Mato Grosso. A lei tem a mesma relevância histórica que a ementa feita pelo escritor e deputado Jorge Amado à Constituinte em 1946, que permitiu a liberdade religiosa no Brasil. “O Estado de Mato Grosso é um marco na luta pela liberdade e pela garantia do culto, cultura e religiosidade dos afrodescendentes”, disse Vinícius Brasilino, coordenador da supracitada coordenação (MTESPORTE, 2022).

No Estado de Goiás, a presença das religiões africanas data-se do final da década de 1940. Na capital do estado, Goiânia, a Umbanda chegou nas décadas de 1950 e 1960. Em 1969, deu-se a formação da Federação de Umbanda do Estado de Goiás (FUEGO), transformada em Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUCEGO), em 1991 (CARRER, 2009). O estudo de Araújo (2020), desenvolvido no Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO, apresenta a proposta da escrita da história da Umbanda na cidade de Goiânia. A autora se debruça no estudo de centros de Umbanda fundados a partir da década de 50 que continuam ativos na realidade atual. Isso mostra a resistência dos pobres à formação de elementos de sua cultura religiosa na nova cidade, particularmente na religião umbandista, tanto elementos da tradição católica quanto da tradição afro-brasileira. O estudo mostra também que as mulheres iniciaram ou continuaram o movimento umbandista na capital do estado e que os centros religiosos criados tinham características diferentes, segundo as diretrizes criativas das autoras, que atribuem essas idiosincrasias às suas entidades espirituais. Destacou que alguns centros religiosos responderam às necessidades dos migrantes pobres das áreas rurais e de outras partes do país em busca de melhores condições de vida;

outros ajudaram os pobres que queriam recuperar a saúde, amparando-os com novas redes de solidariedade que se estabeleceram com o processo de urbanização. Essas líderes encontraram sentido em suas vidas na religião umbandista e no desenvolvimento de sua mediunidade, o que lhes confere poder e prestígio em uma sociedade repleta de contradições sociais, raciais e desigualdades de gênero. Para a autora, a Umbanda é parte integrante da história de Goiânia, com mulheres protagonistas e responsáveis por manter a cultura e criar comportamentos religiosos necessários à sobrevivência no universo multifacetado da capital goiana (ARAÚJO, 2020).

O Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória (CEANSG), localizado na 711/911 Norte, Brasília, foi fundado em 1965 e é considerado - segundo o inventário dos Terreiros do DF e entorno, produzido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) - o mais antigo terreiro de Umbanda em funcionamento em Brasília. Do alto dos seus 90 anos, Jurema Pituba, ialorixá, acompanha a odisseia da cidade do Cerrado entre cimentos e concretos. Natural do Rio de Janeiro, a mãe de Jurema chegou à Brasília em 1962. Assumiu a direção do terreiro em 1982, após a morte do marido, Jorge da Costa Faria, um dos fundadores. Nesse terreiro, Mãe Jurema recebe cerca de 400 pessoas por sessão. O terreiro tem mais de 130 membros, comumente conhecidos como Filhos de Santo. Atualmente, há mais mulheres. Em todo o Distrito Federal, existem 330 terreiros religiosos de origem africana, como a Umbanda e o Candomblé. A atuação de mãe Jurema e do seu terreiro atrai todas as classes sociais, tanto da capital federal quanto de outras partes do país. Em sessões que acontecem às segundas e sextas-feiras, às 20h, atendem desde nomes importantes no cenário político a moradores de rua e retirantes (METRÓPOLES, 2020).⁵³

A cidade de Novo Gama-GO – na época do censo de 2010, tinha uma população de aproximadamente 113.679 habitantes, dos quais 0,17% se declaravam da Umbanda e do Candomblé. O município está acima da média do Estado de Goiás, que é de 0,09%, e bem abaixo da média do Brasil, que é de 0,35%. Segundo dados

⁵³ Umbanda: líder do terreiro mais antigo do DF completa 90 anos. Reportagem do Metrôpoles publicada em 29/02/2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/religiao/umbanda-ialorixa-do-terreiro-mais-antigo-do-df-completa-90-anos>. Acesso em: 14 nov. 2022.

do censo de 2010, a comunidade afro-religiosa (Umbanda e Candomblé) do Novo Gama soma pouco mais de 193 pessoas.

Olhando para o Município de Mineiros-GO, nessa mesma perspectiva, no censo de 2010, havia 52.935 habitantes, dos quais 013% são de Umbanda ou Candomblé, ou seja, em toda a cidade de Mineiros, pouco mais de 68 pessoas se declararam pertencer às religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé). Os quadros abaixo mostram isso.

Quadro 3 – Umbandistas Novo Gama-Goiás-Brasil

<i>Religiões</i>	<i>Novo Gama (%)</i>	<i>Média Goiás (%)</i>	<i>Média Brasil (%)</i>
<i>Católicos Romanos</i>	55,61	60,58	65,92
<i>Evangélicos</i>	30,15	26,46	21,02
<i>Espíritas</i>	1,65	2,94	2,53
<i>Umbanda e Candomblé</i>	0,17	0,09	0,35
<i>Outras religiões</i>	2,36	2,25	2,78
<i>Sem religião</i>	9,88	7,6	7,27
<i>Não sabe</i>	0,19	0,09	0,1
<i>Sem declaração</i>	-	0,01	0,03

Fonte: Censo 2010. Adaptado pelo pesquisador, 2022.

Quadro 4 – Umbandistas Mineiros-Goiás-Brasil

<i>Religiões</i>	<i>Mineiros (%)</i>	<i>Média Goiás (%)</i>	<i>Média Brasil (%)</i>
<i>Católicos Romanos</i>	72,0	60,58	65,92
<i>Evangélicos</i>	17,69	26,45	21,02
<i>Espíritas</i>	2,27	2,94	2,53
<i>Umbanda e Candomblé</i>	0,13	0,09	0,35
<i>Outras religiões</i>	1,88	2,25	2,78
<i>Sem religião</i>	6,03	7,6	7,27
<i>Não sabe</i>	-	0,09	0,1
<i>Sem declaração</i>	-	0,01	0,03

Fonte: Censo 2010. Adaptado pelo pesquisador, 2022.

Os quadros acima apresentam um crescimento de evangélicos em Novo Gama acima da média estadual e nacional. Novo Gama é uma cidade-dormitório, constituída em sua maioria por pessoas do Norte e Nordeste que vieram motivadas pelos sonhos, pela perspectiva de sucesso e pelo projeto social de Brasília. No entanto, morar em Brasília é caro, e muitos se enveredam para cidades do entorno, a exemplo de Novo Gama. Desse conjunto de migrantes do Norte e Nordeste, acredito que mais da metade são negros. O crescimento dos evangélicos na cidade, principalmente dos neopentecostais, implica o trânsito religioso de católicos, umbandistas, candomblecistas para igrejas evangélicas, abandonando as concepções, crenças e valores da antiga fé e aderindo ao modo de pensar e agir da nova religião, que,

geralmente, reproduze ideias, pensamentos e estereótipos coloniais sobre as religiões afro-brasileiras.

No quadro religioso do município de Mineiros, sobressai o catolicismo como religião oficial, com índices muito além do Estado de Goiás e do Brasil. Em Mineiros, conheci pelo menos 5 barracões que funcionam em espaços das residências. Em um deles, uma história me chamou atenção:

Minha vó é mãe de santo no Maranhão, minha mãe também participava da religião de Umbanda junto com ela, viemos para Mineiros, e aqui, vivemos como católicos. De vez em quando, em épocas de festas dos santos, minha mãe recebe alguns amigos do Maranhão, e tocamos o tambor, como se lá estivéssemos. Mas, aqui não é um barracão é uma casa em que Umbandistas frequente se encontram (COLABORADORA 1).

O que temos nessa história? Identidades umbandistas forjadas, rasuradas, invisibilizadas, em função do jugo social e do preconceito. Essas pessoas, no censo de 2010, apresentado nos quadros acima, não foram quantificadas. E, como elas, temos muitas Brasil afora. Em minhas andanças pelos municípios supracitados, visitando barracões, terreiros e participando de eventos religiosos umbandistas, deparei-me com números muito diferentes dos apresentados pelo censo 2010, posto que, considerando a população dos dois municípios, segundo dados do IBGE Cidades, teríamos, na prática, pelo menos, respectivamente, 203 e 90 pessoas participando das religiões afro em Novo Gama e Mineiros. Então, o que estaria por trás desses baixos números? Ao longo da história brasileira, nossos colonizadores, e agora mais recentemente nossos irmãos neopentecostais, propagaram a visão satânica das religiões afro-brasileiras. A cura, que é parte integrante do ritual de bênção dos enfermos, serve para mostrar a vitória de Deus sobre o diabo, comumente identificado com a Umbanda e o Candomblé (ROLIM, 1990). Roger Bastide (2008) alertou para a “ameaça que paira sobre a Umbanda”, sem a qual não há defesa segura contra as tensões e conflitos inerentes à sociedade de classes. A comunidade de Umbanda não é mais um “nicho”. Nele, os valores de um sagrado corrompido refletirão apenas o desmembramento de uma sociedade inclusiva.

Segundo Pierre Sanchis (2012), um dos grandes problemas religiosos da atualidade é a relação entre o indivíduo e a instituição que lhe confere uma identidade religiosa. Chamar-se católico ou umbandista, ou mesmo proclamar-se evangélico, não será mais inequívoco. No caso de uma identidade tradicional, a situação é clara: ela

continua aderindo a uma identidade, mas escolhe o conteúdo dessa adesão. E mesmo no caso de uma conversão, com o tempo tende a se desenvolver a iniciativa individual na elaboração de uma cosmovisão de fé e de um mapa da vida. Para Haag (2011), o crescimento vertiginoso dos negros, convertidos ao neopentecostalismo está aí para mostrar que, hoje, no Brasil, viver uma religião implica romper com o próprio passado religioso, despedir-se do sincretismo umbandista que se supunha ter aderido perfeitamente à identidade cultural brasileira, avalia Pierucci (2006).

Catherine Walsh (2013) fala da necessidade de resistir, insurgir e transgredir diante de marcadores históricos arraigados, e é nisso que acredito quando penso na doutrina que pratico em minha aula e dos saberes que vivencio nos barracões. Embora essa ideia de decolonialismo seja usada de forma bastante arbitrária, são necessários esforços e práticas decoloniais para transformar os espaços aos quais pertencemos, como as próprias escolas e barracões. Alguns dizem que o colonialismo acabou, mas podemos encontrar vestígios dele, como o legado enganoso da era colonial. Um desses legados é conferir um papel periférico ao conhecimento gerado por comunidades religiosas não cristãs, com especial repressão à África (QUIJANO, 2014), ideia reforçada por Ferreira (2021), e agora por nós.

O projeto colonial invisibilizou as religiões africanas, colocando-as à margem da sociedade e sobre elas um grande fardo de estereótipos. Isso reverbera no identificar-se enquanto umbandista, no dia a dia em Novo Gama, Mineiros e no restante do país. Percebi isso na prática durante o desenvolver desta pesquisa, visto que alguns jovens umbandistas, mesmo achando a proposta da investigação válida e necessária, optaram por não participar, com medo de represálias e de ações de preconceito. A Umbanda em Novo Gama e Mineiros traz uma marca em comum –nos bastidores, nos fundos de quintais, famílias inteiras se reúnem para rezar o terço a nossa senhora, rezar pelas almas, saudar suas entidades e a elas tecerem suas oferendas.

No rastro de Ferreira (2021), acredito que a formação com práticas decoloniais em escolas, barracões e outras instituições sociais, para abrir novas vias de diálogo, viola essa hierarquia. Nessa perspectiva, Mignolo (2003) busca explicar o conhecimento desacreditado, promover a criação fora das normas do currículo eurocêntrico e ensinar uma nova perspectiva de mundo, fato esse que procuro abordar nesta tese, na qual os jovens umbandistas falam sobre suas identidades, suas vivências e seu cotidiano - na escola e nos terreiros. Acredito que o reconhecimento

do saber por essas instituições empondera e projeta representações positivas, pois reforça os valores de um saber que não é apenas chamado de saber “não formal”, mas de saber (inter)cultural, construído em espaços religiosos sem uso da escrita e do próprio currículo escolar. Em meio a essa segmentação racial, este estudo confirma a construção de papéis e lugares na estrutura escolar e na religiosidade brasileira, em que prevalece a hierarquia, assumindo o que é precioso e o que deve ser ignorado. Nesse caso, estão as várias faces do racismo e a segmentação racial do projeto colonial que inferiorizam o saber cotidiano (FERREIRA, 2021).

A etnografia aqui desenvolvida, nessas cidades tão distantes geograficamente, e ao mesmo tempo tão próximas, cruza o cotidiano, as identidades, as vivências e os saberes dos jovens umbandistas e aponta elementos (inter)culturais que são marcas da região Centro-Oeste, mas, acima de tudo, são marcas da herança colonial que tornam o Brasil desigual e insiste em preservar elementos históricos que corroboram e fortalecem a marca da (in)diferença e culmina na desigualdade e no preconceito, arraigado num cotidiano repleto de estereótipos construídos nas histórias contadas e narradas pelos colonizadores, e mantidas até hoje.

4.3.1 Os contextos do estudo: Novo Gama e Mineiros

Este estudo é desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação (nível doutorado) da Universidade Luterana do Brasil - ULBRA. Em princípio, pensei em desenvolver o estudo apenas no município de Mineiros, localizado na região Centro-Oeste do Brasil, no Estado de Goiás, na comunidade umbandista do quilombo do Cedro e em uma escola pública. Mas, atendendo ao pedido da comunidade umbandista de Novo Gama, na pessoa de Mãe Neide de Iansã e Ogum, incluímos Novo Gama como campo de observação. É importante sublinhar que esses três espaços de observação são espaços por onde transito como pai de santo, professor e como sacerdote umbandista.

Cada barracão tem uma hierarquia diferenciada, a depender do tempo de fundação e da quantidade de pessoas, de filhos. Vou exemplificar falando dos dois barracões de que participo. No barracão do quilombo do Cedro, em Mineiros-GO, os ritos de Umbanda ainda não têm 10 anos de iniciados, por isso sua estrutura é bem menor do que a do barracão da mãe Neide – no Novo Gama – que tem mais de 30 anos de santo. Na Umbanda, assim como em outras religiões afro-brasileiras, as

mulheres geralmente assumem espaços de liderança, atuando no protagonismo de mulheres mães e filhas de santo, bem como entidades femininas.

A cidade de Mineiros está localizada numa região voltada para produção agrícola, pecuária, comércio, indústrias de mineração, alimentos, confecções, móveis, metalurgia e madeireiras. A agricultura é a atividade mais explorada do Estado cujas tendências podem ser ilustradas pela pauta de exportação, que, em 2012, foi baseada em soja (21,59%), milho (12,17%), farelo de soja (9,65%), cobre mineral (8,51%) e carnes congeladas (7,90%) (DATA VIVA, 2021).

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2019) apontam que a economia do município de Mineiros aparece, no contexto nacional, com o seguinte quadro: PIB per capita [2016] R\$ 36.703,84, percentual da receita de fontes externas [2015] 59,7%; Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM-2010) 0,718. O censo de 2010 registrou uma população de 52.935 pessoas, estimada [2018] em 65.420 pessoas. O município possui densidade demográfica [2010] de 5,84 ha/km² e se beneficia de uma excelente localização geográfica, pois está no sudoeste de Goiás, a 420 km de Goiânia-GO, 500 km de Cuiabá-MT, 550 km de Campo Grande-MS e 650 km de Brasília-DF, conforme mapa abaixo. Mineiros apresenta alto índice de crescimento e mantém posição de destaque na região. No município, encontra-se o Parque Nacional das Emas.

Imagem 37 – Mapa de Mineiros-GO



Fonte: Google, 2022.

A localização de Mineiros também facilita o trânsito de pesquisadores de universidades locais, nacionais e estrangeiras, os quais desenvolvem pesquisas, muitas vezes, tomando como foco o Parque Nacional das Emas, o agronegócio, aspectos culturais, entre outros.

No caso deste estudo, o primeiro espaço observado em Mineiros-GO foi o **barracão de Umbanda** de Ogum e Oxum, da comunidade quilombola do Cedro⁵⁴. O barracão é recente, tem menos de 10 anos de atividade, mas presta um importante papel social no atendimento às pessoas que precisam de um conforto espiritual. Segundo narrativa de mãe Fátima, em junho de 2013, foi atendida por uma preta velha embaixo de um pé de manga lá na comunidade do Cedro. Ali estava sendo lançada a pedra angular para o nascimento da comunidade umbandista do Cedro. Alguns filhos da comunidade foram chamados para compor o movimento e a responsabilidade de estar à frente recaiu sobre o Pai Hidelbrando, médium, que passou a contribuir com o movimento, realizando atendimentos.

Os atendimentos acontecem às segundas-feiras, a partir das 18h30. E, esporadicamente, aos sábados, quando há agendamento. O barracão tem como chefe espiritual o Pai Hildebrando de Ogum. Semanalmente cerca de 22 pessoas passam pelo barracão em busca de orações e alento espiritual. Quanto ao número de participante, temos um total aproximado de 16 pessoas. Digo aproximado, porque as demandas de trabalho externas às vezes inviabilizam as filhas/os a participarem de forma ativa das atividades rotineiras do barracão. A idade dos participantes na Comunidade do Cedro vai de 18 anos a 104 anos. Isso mesmo, 104 anos. Temos aqui uma neta de escravos - Tia Nenem - dona de todos esses anos e participante ativa das atividades. 60% dos participantes são jovens e o número de crianças também é bem expressivo. É importante frisar que, neste estudo, as crianças não foram quantificadas.

⁵⁴ A comunidade quilombola do Cedro foi formada em 1885, pelo ex-escravo conhecido como Chico Moleque, quando ele adquiriu uma gleba de terras, cerca de 1.379,158 hectares, da fazenda Flores do Rio Verde, localizada, atualmente, no município de Mineiros, em Goiás (GO). Em 06 junho de 2003, a Comunidade do Cedro foi certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Este documento permite que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) elabore o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) das comunidades quilombolas. Após a publicação do RTID, pelo INCRA, a Presidência da República edita um decreto de desapropriação do imóvel; desapropriado pela autarquia e repassado à posse coletiva da comunidade que a reivindica. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/go-comunidade-quilombola-de-cedros-cobra-do-incra-agilidade-na-publicacao-do-relatorio-tecnico-de-identificacao-e-delimitacao-rtid/>. Acesso em: 13 jul. 2022.

Na Comunidade Umbandista do Cedro, a estrutura é: Babalorixá (Pai de Santo) – autoridade máxima na casa; Babakekerê (Pai pequeno) – substituto do pai de santo; Ogã Alabê - responsável pelo toque dos atabaques; Mãe equede – filha velha no barracão, que trabalha sem incorporar; Ebâmi ou Ebami – filho de santo mais velho, que tem a missão de despachar Exú; Dagã – filha de santo mais velha que tem a missão de despachar Exú; Yaô – filho ou filha de santo/ pessoa que inicia na religião; Cambono (a) – ajudante em obrigações diversas do barracão, considerado colaborador anônimo, por que ainda não é iniciado, ou seja, ainda não fez o santo; Abiã – é a pessoa que começa a frequentar o terreiro com a intenção de ingressar na religião.

O segundo lugar observado em Mineiros foi uma **escola pública** vinculada ao sistema estadual de educação de Goiás. A escola em questão atende à comunidade em três turnos, ofertando em todos eles ensino fundamental II e ensino médio. Os números da escola estão representados no quadro abaixo:

Quadro 5 – A escola em números

Alunos Matriculados	Nº de professores	Nº de servidores administrativos	Alunos Umbandistas ou simpatizantes	Professores umbandistas ou simpatizantes	Servidores umbandistas ou simpatizantes
1.341	63	24	20	08	05

Fonte: O pesquisador, 2022.

O quadro 5 foi elaborado a partir de dados fornecidos pela direção da escola e pelos ciclos de conversas com os alunos e observações e conversas na sala dos professores e outros departamentos da escola. Foram convidados a participar do estudo alunos do 3º ano do ensino médio, 2021 e 2022, que fossem umbandistas e que tivessem 18 anos ou mais. Durante a conversa de apresentação do projeto, 20 alunos se manifestaram como umbandistas, mas apenas 03 (três) atenderam às exigências para participar da pesquisa. É importante frisar que algumas discussões dentro da temática – das religiões africanas – envolveram todos os alunos, pois aconteceram no âmbito das disciplinas de história, sociologia e arte. Já dos ciclos de conversas, de onde saíram informações para a pesquisa, só participaram os três alunos que estavam aptos.

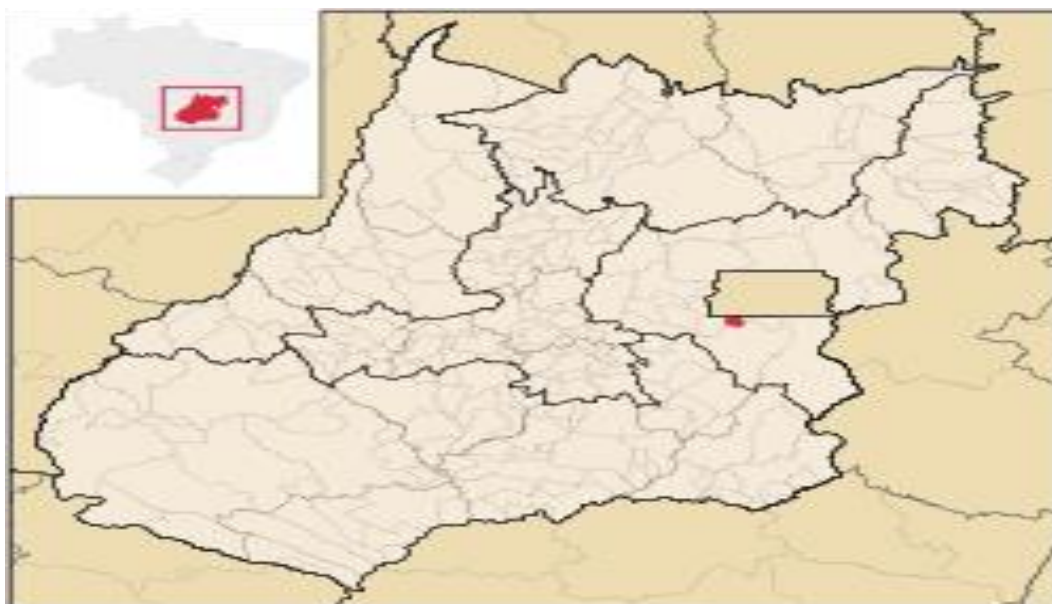
Entre os professores e servidores administrativos da escola, temos, respectivamente, oito e cinco simpatizantes da Umbanda, que utilizam dos chás,

remédios, banhos e passes feitos pelos pretos velhos do barracão de Umbanda do Cedro, embora se considerem católicos ou espíritas kardecistas.

A escola possui uma boa estrutura, com laboratórios, biblioteca, cantina, quadra esportiva (não coberta), sala dos professores e salas destinadas ao atendimento aos alunos da educação básica. O Colégio possui um quadro de professores qualificados, a maioria deles efetivos. A formação dos professores também varia. Vai do graduado ao pós-doutor. O Colégio está dentro da média estabelecida pelo Estado de Goiás no que tange ao IDEB. Nesta escola, as observações aconteceram durante o intervalo e durante as aulas dos professores de matemática, artes e sociologia, em turmas do 3º ano do ensino médio, matutino.

O município de Novo Gama nasceu em meados de 1974, com o chamado Parque Estrela Dalva VI. A população foi aumentando devido ao grande fluxo migratório, pessoas vindas de regiões distantes, como o Nordeste e regiões vizinhas. Com o passar do tempo, devido à região possuir o solo pedregoso, o local ficou conhecido como Pedregal. Os habitantes se chamam novo-gamenses. O município se estende por 194,2 km² e contou com 115.711 habitantes no último censo. A densidade demográfica é de 596 habitantes por km² no território do município. As coordenadas do mapa abaixo nos mostram que Novo Gama é vizinho dos municípios de Santo Antônio do Descoberto, Valparaíso de Goiás e Brasília. Novo Gama situa a 6 km ao Norte-Oeste de Valparaíso de Goiás (CIDADE BRASIL, 2022).

Imagem 38 – Mapa de Novo Gama-GO



Fonte: Google Maps, 2022.

O barracão de Umbanda observado fica numa região de chácara no bairro Pedregal, e a mãe de santo responsável é Mãe Neide de Iansã e Ogum. No barracão de Mãe Neide, a estrutura é a seguinte: **Yalorixá** (mãe de santo) – autoridade maior no barracão. **Iaquere** — Mãe pequena, isto é, espécie de dama de companhia que atende às necessidades de uma inicianda⁵⁵ durante a clausura existente enquanto se efetua o seu desenvolvimento. É a responsável material pelas ordens, quer espirituais, quer materiais, emanadas da Cúpula Espiritual. É quem controla todos os médiuns, quer na disciplina, quer na pontualidade, quer nos uniformes, quer na organização de obrigações, festividades, enfim, toda a parte material dos rituais de um terreiro. **Cambone de Ebó** - subordinada diretamente à Mãe Pequena, sendo o único responsável por todas as entregas negativas do Terreiro. **labá** - é a responsável pela cozinha do terreiro, pela confecção dos ageuns, amalás, e toda e qualquer comida necessária nos trabalhos. **Cota** - é subordinada e substituta da labá (só utilizada nos terreiros de Nação). **Ifá** – sacerdote com 14 anos de santo, grande conhecedor da teologia negra⁵⁶. **Mão de faca** - médium preparado especialmente para efetuar toda e qualquer matança de animais, quando necessário (muito usado em Nação). **Mão de Ofá** - médium preparado especialmente para fazer a colheita e a quinagem das ervas usadas na Umbanda, para amacís, confirmações, assim como para remédios e banhos de descarga. **Ogã Calofé** - é o responsável por toda a corimba a ser puxada no terreiro, é também instrutor de toques de atabaque, assim como responsável, abaixo da Mãe pequena, pelo desenvolvimento do Pé de Dança, médium preparado especificamente para isto. **Ogã de Corimba** - médium preparado, exclusivamente para a puxada da corimba (pontos cantados), respondendo diretamente ao Ogã Calofé, à Mãe Pequena, ou, em última instância, ao chefe do terreiro. **Samba** - médium (mulher) em desenvolvimento. **laô** - médium (mulher) com feitura no Santo (OLIVEIRA, 2011)⁵⁷.

⁵⁵ Inicianda - É o médium feminino quando em início do seu desenvolvimento mediúnico.

⁵⁶ Teologia negra – é um conceito cunhado dentro do cristianismo. Mas, não pode ser um campo de propriedade privada do cristão. É importante salientar a existência de teologia negra, nas mais variadas religiões.

⁵⁷ Cláudia Oliveira. A Umbanda em Minha Vida. Blog Eu na Umbanda. Disponível em: <http://eunaumbanda.blogspot.com/2011/12/hierarquia-num-terreiro.html>. Acesso em: 25 out. 2022

Quadro 6 – Hierarquia do Barracão do Novo Gama (GO)

	→	Yalorixá - Mãe de Santo		
	→	Yakekrê – Mãe Pequena		
	→	Cambone de Ebô	labá	Cota
	→	Mão de Faca	Mão de Ofá	Ogã Galofé
	→	Ogã de Corimba	Samba	laô
	→	Assistentes		

Fonte: O próprio pesquisador, 2022.

Em ambos os barracões, os jovens, ao chegarem na Umbanda, passam a conhecer e conviver com a estrutura hierárquica da casa. Tomam conhecimento das normas, regras e dos fundamentos religiosos que precisam cumprir. Aqueles que permanecem na casa passam por um processo de iniciação espiritual – que busca fazer do indivíduo um ser diferente, capaz de: ouvir e respeitar as orientações vindas dos mais velhos, de viver em comunidade, desenvolver ações coletivas nas conversas com a mãe e o pai de santo dos barracões.

A maioria dos jovens vêm em busca de um encontro consigo, ou seja, em busca de respostas. Aqui, na Umbanda, vejo ações que hoje estão quase extintas, do tipo: pedir bênção aos mais velhos, utilizar os pronomes “senhor”, “senhora”, dar bom dia, boa tarde e boa noite, abraçar e ser abraçado.

O quadro 7 apresenta um resumo de informações dos barracões desta pesquisa:

Quadro 7 – Resumo de informações dos barracões

Barracões	Tempo Funcionamento	Nº de Participantes	Líder	Atendimentos	Média de atendimento semanal
Mineiros	10 anos	16 F = 69% M = 31% J = 60%	Pai Hidelbrando	Segunda (18h30) e sábado (14h)	22
Novo Gama	30 anos	40 F = 70% M = 30% J = 63%	Mãe Neide	Diariamente	50

Fonte: O próprio pesquisador, 2022.

Um dado importante que quero mencionar desse quadro é o protagonismo feminino na Umbanda. As mulheres, em muitas religiões, aparecem como

coadjuvantes, em outras, ainda, invisibilizadas. Na Umbanda, e de modo geral nas religiões africanas, as mulheres são protagonistas, estão presentes, e, na grande maioria, à frente de todas as ações nos barracões que foram *lócus* deste estudo. Nesses espaços, as mulheres compreendem 70%. Quanto ao atendimento diário do barracão de Novo Gama, gostaria de destacar que mãe Neide vive em função dele: todos os dias tem um/a filho/a trabalhando com seu/sua preto/a velho/a, mas o grande fluxo de atendimento se dá no sábado em função do número de médiuns atuando. Os jovens nesses barracões formam entre 60% e 63% do número de participantes. Isso reforça a ideia de Umbanda como religião nova, como uma religião constituída em sua maioria pela juventude.

De mulheres coadjuvantes e invisibilizadas no universo de tantas tradições religiosas, as africanidades as tornam protagonistas na relação com o sagrado. Na Umbanda, esse protagonismo está inscrito tanto no culto às Yabás como na aproximação entre “médiuns”, consulentes e entidades que atuam nos terreiros. Com isso é realçado o protagonismo das mulheres na “manipulação” do sagrado e na preservação de tradições religiosas caracterizadas como religiões de resistência.

4.3.2 Os sujeitos

A etnografia estuda principalmente os padrões mais previsíveis de percepções e comportamentos que se manifestam no cotidiano dos sujeitos estudados. Também estuda fatos e eventos menos previsíveis ou, em particular, se manifesta em um determinado contexto interativo entre pessoas ou grupos.

Para descrever os sujeitos da pesquisa, penso ser interessante adotar o conceito de sujeito singular proposto por Ardoino e Michel-Barus (2002), pois essa compreensão está muito próxima do que eu penso ser um sujeito. É a partir dessas reflexões que listei os sujeitos que participaram da pesquisa. Ardoino e Michel-Barus (2002) apresentam importantes contribuições sobre a necessidade de buscar a singularidade dos sujeitos e sobre as incansáveis lutas que eles travam pelo reconhecimento. As singularidades dos sujeitos estão ligadas às suas subjetividades, sendo seres que falam, sentem e desejam, são sujeitos de expressão e intenção, pois isso faz parte de um contexto espaço-temporal e de uma singularidade significativa. Apontam para o reconhecimento (para reconhecer e ser reconhecidos) que os coloca imediatamente na intenção de significação e na relação com os outros (SILVA, 2019;

ARDOINO; MICHEL-BARUS, 2002).

A etnografia de jovens umbandistas no terreiro e na escola me deu a oportunidade de dialogar com os sujeitos; escutá-los e não apenas ouvi-los. Tive a oportunidade de compartilhar com eles algumas de suas histórias, conhecer seus pontos de vista sobre o que é ser um praticante de Umbanda em um contexto social tão desigual e intolerante. A escolha dos sujeitos da pesquisa não foi aleatória. Sua seleção foi definida, *a priori*, de acordo com os seguintes critérios: ser praticante de Umbanda, ter entre 18 e 27 anos, aceitar participar, assinar e entregar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e de uso da imagem em tempo hábil.

Entre os acordos, negociações e justificativas dadas aos sujeitos deste estudo, estão: a necessidade de dizer quem são os jovens umbandistas, o que eles fazem, como eles pensam, como vivem a sua religiosidade, a fim de pensar sobre os estereótipos construídos sobre os sujeitos. Procurei mostrar, no momento de apresentação do Projeto de Pesquisa aos jovens (até então futuros sujeitos), que dar voz aos jovens praticantes da Umbanda é uma forma de resistência, é fortalecer o movimento afirmativo e trazer à tona seus valores, que permeiam o respeito aos mais velhos, a integração com a natureza e os elementos sagrados. Busquei ainda mostrar-lhes que o conhecimento identitário de jovens umbandistas pode ser uma ferramenta interessante para descrever aspectos de hábitos que servem de filtro e resposta a muitas questões ainda em aberto na sociedade, além de falar da importância e do alcance que um trabalho com esse pode ter, projetando futuras leituras e pesquisas. Isto dito, fecho o acordo, garantindo-lhes respeitar o anonimato de suas falas, de seus posicionamentos e utilizar as imagens (cedidas mediante assinatura de termo específico) para mostrar que as singularidades presentes em cada imagem estão ligadas às subjetividades desses sujeitos para expressar significados de que são corpos resilientes, resistentes, empoderados, potenciais e performáticos. Dessa forma, apresentamos os sujeitos desta pesquisa com a seguinte nomenclatura: S-1, S-2, S-3, S-4, S-5, S-6, S-7, S-8, S-9, S-10, S-11, S-12, S-13, S-14, S-15, S-16, S-17, S-18, S-19, S-20, S-21, S-22, S-23, S-24, S-25, S-26 e S-27, respeitando o anonimato e sua condição de sujeitos.

Dentre as devolutivas fornecidas aos sujeitos e às comunidades umbandistas dos terreiros e da escola que participaram desta pesquisa, posso citar: o feedback que o trabalho final apresenta a eles, antes de ser defendido e publicado, para que reflitam sobre como a encruzilhada de saberes dos jovens umbandistas vistos a partir da

compreensão do encontro intercultural, em que há atritos com novos sujeitos, com uma outra visão de mundo e a forma como são e se tornam os umbandistas. Mostrar as possíveis respostas resultantes das perguntas feitas, respondidas e/ou aceitas. Que todas essas experiências compartilhadas serviram, mas que cada um dos jovens participantes da Umbanda deve sempre reelaborar suas próprias necessidades e experiências. A troca de experiências em grupo (Comunidade Umbandista de Mineiros e Comunidade Umbandista de Novo Gama), complementada por um grupo de *WhatsApp*, permitiu prolongar os ciclos de diálogo, em que cada um dos jovens presentes foi sujeito de expressão e intenção, portanto, espaço de confirmação de identidade.

Abaixo apresento um quadro com algumas características dos jovens umbandistas desta pesquisa.

Quadro 8 – Perfil dos jovens umbandistas (sujeitos da pesquisa)

Sujeito	Identificação quanto ao gênero	Idade	O que faz	Tempo na Umbanda	Cor	Onde mora
S.1	F	19	Autônoma	8 anos	Preta	Novo Gama
S.2	F	18	Estudante	4 anos	Preta	Novo Gama
S.3	F	21	Auxiliar administrativo	5 anos	Parda	Brasília
S.4	F	24	Trabalha no comércio	6 anos	Preta	Brasília
S.5	F	21	Trabalha no comércio	2 anos	Branca	Novo Gama
S.6	M	22	Autônomo	4 anos	Branca	Mineiros
S.7	M	19	Autônomo	19 anos	Branca	Mineiros
S.8	M	21	Autônomo	6 anos	Preta	Novo Gama
S.9	F	20	Estudante	5 anos	Preta	Novo Gama
S.10	F	21	Autônoma	8 anos	Preta	Mineiros
S.11	F	22	Empresa privada	6 anos	Preta	Novo Gama
S.12	F	18	Estudantes	18anos	Branca	Mineiros
S.13	F	22	Estudante	3 anos	Preta	Novo Gama
S.14	M	21	Estudante	6 anos	Preta	Novo Gama

S.15	M	20	Autônomo	8 anos	Preta	Novo Gama
S.16	M	20	Serviços gerais	2 anos	Preta	Novo Gama
S.17	<u>M</u>	24	Autônomo	5 anos	Preta	Mineiros
S.18	F	20	Autônoma	6 anos	Preta	Novo Gama
S.19	F	21	Cabelereira	10 anos	Preta	Novo Gama
S.20	F	20	Autônoma	6 anos	Preta	Brasília
S.21	M	21	Serviços gerais	12 anos	Preta	Brasília
S.22	M	20	Autônomo	2 anos	Preta	Mineiros
S.23	M	27	Autônomo	15 anos	Preta	Novo Gama
S.24	F	22	Trabalha no comércio	4 anos	Branca	Novo Gama
S.25	M	19	Estudante	6 anos	Preta	Mineiros
S.26	M	24	Autônomo	5 anos	Preta	Mineiros
S.27	F	23	Autônoma	9 anos	Preta	Mineiros

Fonte: O próprio pesquisador, 2022.

Os jovens umbandistas estudados fazem parte da juventude do país. Jovens, meninos e meninas, principalmente de origem africana; classe trabalhadora, estudantes de escolas públicas, moradores da periferia do Distrito Federal (Novo Gama - Céu Azul) e dos bairros periféricos de Mineiros, áreas marcadas por vestígios de violência e presença de drogas ilícitas. Além disso, os jovens praticantes da Umbanda ainda enfrentam sérios problemas sociais e econômicos (desde a falta de teatros e instalações recreativas até a falta de saneamento básico, como água e esgoto). Pelas informações do quadro 8, constata-se que: Os jovens praticantes de Umbanda de Mineiros têm em média 21 anos e 8 anos de Umbanda. Cerca de 6 (67%) são negros e 3 (33%) dizem ser brancos. Do total de participantes de Mineiros, 6 (67%) não possuem vínculo empregatício permanente e são autônomos, os demais (3 = 33%) se declaram estudantes. Muitos indivíduos autoidentificados trabalham como diaristas ou como entregadores e motoristas do Uber.

A média de idade e permanência na Umbanda dos dezoito jovens participantes do Novo Gama é, respectivamente, de 21 anos e pouco mais de 6 anos na Umbanda. Desse grupo, 88% (16) são negros e ocupam as mais diversas funções, como: autônomos (7 = 38,8%), estudantes (4 = 22,2%), trabalham no comércio (5 = 22%) e

atuando como serviços gerais (2 = 11,1%). Do total de participantes, 4 (14,8%) são transexuais e estão registrados no Quadro 8, conforme sua identidade de gênero. Para Nascimento (2016), os perfis dos jovens umbandistas são atravessados pela pobreza - instrumento utilizado para estigmatizar e desvalorizar o outro - mas não cabe ao estigmatizador buscar a genealogia dessa pobreza. Nossa pesquisa mostra que a pobreza é uma condição estabelecida associada a negros, homossexuais e pessoas de baixa escolaridade, como é o caso de alguns dos jovens praticantes da Umbanda.

Os jovens no mundo de hoje enfrentam problemas quando aderem a religiões não seculares. Portanto, declarar-se umbandista é um ato de coragem, resistência e luta. Guimarães (2012) revisou a obra de Nibert Elias e John Scotson (2000) para entender como as características físicas e culturais promovem a ideologia racista. Elias, então, sugere quais seriam os mecanismos de reprodução dos preconceitos. A primeira forma de estigma é a pobreza. Para tirar proveito disso, o grupo dominante deve monopolizar as melhores posições sociais, em termos de poder, prestígio social e vantagens materiais. Só assim a pobreza pode ser vista como consequência da inferioridade natural dos excluídos. A segunda forma de estigmatizar consiste em atribuir como características do outro grupo a desorganização social e familiar, a delinquência, a anarquia e o desprezo pela ordem estabelecida. A terceira é atribuir diferentes hábitos de limpeza e higiene ao grupo externo. A quarta e última é tratar e ver os dominados como animais, quase-animais ou não pertencentes inteiramente à ordem social (GUIMARÃES, 2012).

Os dados sistematizados deste estudo permitem a construção do Quadro 8. Mas, para uma melhor sistematização deles, destacada no capítulo 5, foi necessário voltar às gravações dos ciclos de conversas e às descrições do diário de campo para continuar a análise do trabalho e estruturar as categorias criadas. Outras informações também foram escolhidas para compor o panorama dos dados: informações sobre os dois terreiros de Umbanda e sobre a escola, no intuito de observar as redes sociais que ali se formaram. Os barracões e a escola produzem ciclos de diálogos que envolvem a abordagem dialógica da pesquisa com idas e vindas. Após organizar as ideias em blocos, foram lidas, relidas e sistematizadas em categorias, conforme sugerido por Borges e Castro (2019) e Mills (2009).

Passamos, então, para a última etapa do processo de produção do relato etnográfico, a escrita do texto, que traduz o desafio proposto de estar lá e escrever

aqui, ou seja, o antropólogo como autor (GEERTZ, 2002). A redação final antecipa as idiosincrasias que ocorrem no texto. Pressupõe uma análise e uma compreensão a partir da ideia de um novo imaginário cultural do sentido. Escrever o texto etnográfico significa criar um sentido possível na existência, mas também impossível para quem não viveu nesta área como etnógrafo. É importante ressaltar que há rasuras, lacunas, contradições, porque a etnografia é um saber limítrofe, nos coloca em perigo, pois não permite fixações. Mas, simbolicamente, da fronteira ou da encruzilhada, vemos um horizonte mais amplo, na medida do possível (BORGES; CASTRO, 2019).

4.3.3 O papel do pesquisador

Fazer etnografia não se limita à prática no campo, engloba, também, o fazer, o modo de contar o que foi ouvido. “Seguir as linhas” refere-se ao trabalho do pesquisador na análise dos dados, olhando para determinados aspectos, estabelecendo uma associação entre lugares e eventos e fazendo escolhas que permitam construir uma determinada situação, em que diferentes facetas de um mesmo fenômeno interagem e se sobrepõem (SCIRÉ, 2009). É nessa prática de recomposição de múltiplas perspectivas e situações, realizada pelo pesquisador, que fazem sentido as configurações que compõem o fenômeno social da identidade do jovem umbandista. Cabe ao pesquisador construir um conhecimento cuidadoso e sensível dos temas explorados na etnografia, o pesquisador deve tentar abraçar novas perspectivas e relações para se envolver com "o outro". O trabalho da etnografia, seja qual for o campo, é compreender o significado das práticas e discursos que os próprios sujeitos carregam, o que vai muito além da descrição empírica como tal (DAUSTER, 2004). Para Mattos (2011), qualquer pesquisador culturalmente sensível pode fazer etnografia. À luz da série de debates aqui apresentados sobre a teoria em antropologia, é necessário o conceito de etnografia como diálogo cultural, contato intenso com os sujeitos examinados, é preciso matizar o que significa ser sensível do ponto de vista da cultura (BORGES; CASTRO, 2019).

Segundo Sciré (2009), e Marcus (1995), o pesquisador não deve considerar apenas o grupo estudado, dentro de um local específico, ou seja, o local escolhido para realizar o trabalho de campo. Em primeiro lugar, porque o estudo das identidades dos jovens umbandistas supõe, por si só, considerar múltiplos aspectos de ordem diversa – cultural, econômica e social. Na concepção de Marcus (1995), o pesquisador

deve seguir as correntes, trajetórias e fios que fazem parte de um fenômeno específico e tentar fazer conjunções ou justaposições de situações, estabelecendo uma conexão ou associação entre elas.

No diálogo entre Telles (2006) e Sciré (2009), percebe-se que o papel do pesquisador na pesquisa etnográfica é ficar atento às conexões temporais e espaciais existentes entre espaços e contextos sociais diversos. Em suma, isso significa que a interpretação das trajetórias urbanas e de consumo simbólico dos entrevistados permite antevê-las como espaços de condensação de práticas e de ações, ajudando a construir cenas nas quais certos processos podem ser flagrados.

No campo, tive um duplo papel: por um lado, como pesquisador, abordando o contexto em que os dados foram obtidos, passando um tempo considerável no ambiente de pesquisa e, por outro, como umbadista, ressignificando minhas próprias impressões sobre o jovem umbandista. No campo, atuei como pesquisador observador (MCCLOSKEY; NORTON, 2008), acompanhando o que se passava no cotidiano dos jovens umbandistas, registrando e documentando (via fotografia) os artefatos, seus significados, fosse por meio do diário de campo, dos ciclos de conversa, das fotografias, ou mesmo pelo grupo do *WhatsApp*.

Por fim, na fase de análise retrospectiva, meu papel como pesquisador foi de organizar, processar e analisar os dados, visto que a análise dos dados exige que o pesquisador tenha excelentes oportunidades para organizar, sistematizar e classificar os materiais, associando-os aos objetivos propostos no estudo (BOGDAN; BIKLEN, 1994). Assim, como pesquisador, fui o principal agente de planejamento, de construção e de análise de dados, por isso assumi uma atitude curiosa que me fez pensar e aprimorar a trajetória do aprendizado ao longo da formação e da execução da própria pesquisa.

Mencionei anteriormente que o *WhatsApp* foi utilizado como recurso metodológico técnico para registro dos ciclos de conversas. É importante informar que para o processo de edição foi necessário fazer a decupagem do material – momento em que selecionamos o que realmente comporia o trabalho final. Esse processo também possibilitou perceber que o que ali foi captado, de certa forma, estabelecia uma conexão com as categorias elencadas para a busca. A decupagem, dessa forma, possibilitou observar uma sequência lógica nas falas, dando sentido e conexão ao material coletado.

4.3.4 Questões éticas

É indiscutível que o recurso a seres humanos na ciência traz claros benefícios para a sociedade (SARDENBERG, 1999). “A ética em pesquisa com seres humanos visa a preservar, nos participantes, sua integridade física, moral e social” (ARAÚJO; FRANCISCO, 2016, p. 363). Num estudo desta natureza, levantam-se várias questões éticas.

No Brasil, o “Regulamento de Ética em Pesquisa” segue as diretrizes para a área da saúde e está disponível na Plataforma Brasil e na Resolução 466/2012. Neste estudo, os sujeitos foram 27 jovens praticantes de Umbanda de três espaços diferentes. Conforme mencionado anteriormente, os locais escolhidos para o desenvolvimento da pesquisa são contextos pelos quais passo – como pai de santo, professor e sacerdote de Umbanda. Então, os sujeitos já me conheciam, porém, para a seleção desses sujeitos, logo após a assinatura do termo de consentimento pelos responsáveis, fiz uma apresentação pública nos dois barracões e na escola sobre a proposta do projeto de pesquisa, lançando, assim, o convite aos jovens umbandistas a participarem da pesquisa. Nos barracões, a manifestação de participação nos estudos foi muito maior, houve, inclusive, o interesse de um público que estava acima da idade estabelecida para participação, fixada entre 18 e 27 anos.

Na escola, a manifestação foi tímida, atribuo isso ao silenciamento da religiosidade africana nos espaços escolares. Segundo Orlandi (1997), o silêncio, como política, define o limite do que podemos dizer, com inúmeros mecanismos de coerção histórico-social habitando o material e o imaterial. Nessa perspectiva teórica, a política do silêncio é definida pelo fato de que quando dizemos algo, necessariamente, apagamos outros significados possíveis. A diferença entre o silêncio fundador e a política do silêncio é que a política do silêncio produz um corte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto o silêncio fundador não estabelece nenhuma divisão: ele significa em (por) si mesmo (ORLANDI, 1997).

Portanto, o primeiro procedimento ético utilizado por mim foi: solicitar a assinatura do Termo de Anuência (Apêndice A) – que foi assinado pelos pais de santo dos dois barracões e pela diretora da escola, e, após a apresentação do projeto de pesquisa, a escolha dos sujeitos se deu a partir dos seguintes critérios de inclusão: ser declaradamente umbandista, participar ativamente das giras e/ou atividades espirituais do barracão por um período maior ou no mínimo de um ano; possuir idade

superior a 18 anos e igual ou inferior a 27 anos, aceitar participar do estudo, mediante assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido – TCLE (Apêndice B) e do Termo de Autorização do uso de imagem (Apêndice C). Foram excluídos do estudo aqueles que, por quaisquer motivos, não se enquadraram nos critérios supramencionados.

A partir de então, os jovens umbandistas que atenderam aos critérios de inclusão e que se disponibilizaram a contribuir com o desenvolvimento deste estudo foram convidados a participar de dois ciclos de conversas mediados pelo pesquisador. Esses ciclos de conversas aconteceram em momentos diferentes em cada um dos espaços supracitados. Para além dos ciclos de conversas realizados nos barracões e na escola, foi criado, também, o grupo de *WhatsApp* – Despreconceitosamente Umbandista, espaço em que os diálogos dos ciclos de conversas se alargavam. Os jovens umbandistas foram previamente avisados, ao assinarem os termos, que os diálogos e as imagens disponibilizados no grupo de *WhatsApp* da pesquisa poderiam ser utilizados no estudo.

Num primeiro momento, fiquei preocupado que o baixo número de alunos participando – três - reverberasse negativamente na coleta de informações para a pesquisa. No entanto, durante o desenvolvimento da coleta dos dados, percebi que, no grupo do *WhatsApp*, quando falamos da Umbanda na escola, todos expressaram suas percepções; alguns dos jovens participantes haviam saído da educação básica recentemente, aspecto que garantiu a riqueza de detalhes na/da pesquisa.

No final, após a conclusão do trabalho e antes de sua apresentação pública, reuni, novamente, os jovens umbandistas e os responsáveis pelos espaços onde a pesquisa se desenvolveu para o feedback - apresentação do produto.

Gutiérrez-Fallas (2021), na sua pesquisa, especifica um conjunto de princípios que devem nortear os pesquisadores que optam pela pesquisa na área de educação, apresentando algumas recomendações formuladas pela *American Educational Research Association* – AERA, que são: “(i) competência profissional; (ii) integridade; (iii) responsabilidade profissional, científica e acadêmica; (iv) respeito pela diversidade, direitos e dignidade dos participantes da pesquisa; e (v) responsabilidade social.”

O anonimato de cada participante está expressamente garantido na referida declaração e é concretizado nesta tese e noutros documentos publicados, por meio do uso de nomes fictícios. Atendendo ao especificado na Resolução 466/2012,

informei aos participantes os objetivos da pesquisa, do pesquisador, deixando claros os instrumentos que seriam utilizados para a coleta de dados (diário de bordo/campo, observação, imagens, gravações e filmagens) e que os resultados da pesquisa constituiriam subsídios para produções científicas a serem encaminhadas para publicações e apresentadas em eventos da área.

Como investigador que prima pela ética na condução da investigação, busquei:

- Dar garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos relacionados à pesquisa;
- Dar garantia aos participantes de que eles poderiam retirar o consentimento a qualquer momento e, assim, deixarem de participar do estudo;
- De que, se existissem gastos adicionais, esses seriam absorvidos pelo orçamento da pesquisa; portanto, os participantes não teriam nenhum tipo de gasto previsto.

No presente estudo, os procedimentos éticos foram aplicados atendendo ao que preconiza a Res. CNS 466/12, no intuito de dar segurança aos sujeitos, colocando-os a par dos objetivos e finalidades da pesquisa, garantindo, assim, os princípios da dignidade da pessoa e da boa fé, da segurança, do dever de informação, da transparência e da intimidade.

No entanto, o direcionamento metodológico agregado aos objetivos e suas finalidades, assim como os instrumentos de “coleta”, procedeu a um movimento aleatório, sem um roteiro pré-estabelecido, sem questões abertas ou fechadas, utilizando apenas a subjetividade dos jovens umbandistas e a sua forma livre e despretenciosa de comunicar. Outro elemento é o uso da minha própria trajetória na Umbanda, em que descrevo as experiências vivenciadas atrelando-as ao aparato teórico selecionado para o desenvolvimento do estudo.

5 DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS UMBANDISTAS

Considero oportuno o uso da conversa no estudo etnográfico. Neste estudo, a conversa transcorreu sem muita inferência temática, ou seja, como algo menos disciplinado ou orientado processualmente. Entendo que, na modalidade aberta, é possível vislumbrar transversalidades, disputas e sobreposições: transversalidades, porque são múltiplas evocações e harmonizações de narrativas coletivas; conflitos e sobreposições, pois a conversa se torna um jogo de protagonismo e há um movimento de fronteira entre a recepção da singularidade do outro e a permanência/estabilidade do grupo, como afirmam Simmel (2006) e Pinheiro (2020).

Este capítulo está organizado em quatro partes que emergem das categorias dos objetivos e questões propostas neste estudo: os jovens umbandistas e suas identidades religiosas; os jovens umbandistas e suas histórias sobre o sagrado; as relações de interculturalidade nos terreiros e na escola; o cruzamento de saberes dos jovens umbandistas nos terreiros e na escola. É um capítulo atravessado por conversas e imagens que documentam o cotidiano no campo, em contato com os sujeitos e suas histórias de vida, bem como atravessado pelas notas de campo, pelas observações, pelos autores e autoras utilizadas, etc. .

No que diz respeito aos corpos de Umbanda, cujas imagens ilustram esta seção, específico que as marcas não são apenas tatuagens, uso de guias (colares), vestimentas, mas também mostro as marcas de classe, gênero (principalmente, feminino), de etnia e raça que permeiam as culturas juvenis da periferia e das escolas públicas. São corpos multiconstituídos, com marcas interseccionais, que incorporam, constituem e representam a Umbanda e todos esses outros marcadores.

5.1 Jovens umbandistas e suas identidades religiosas

Para estudiosos como Silva (2000), Hall (2006) e Oliveira Silva (2011), o conceito de identidade perpassa a fronteira entre identidade e diferença, por isso é importante partir desse ponto. Conforme já mencionado anteriormente, Silva (2000) entende identidade como um conceito estabelecido por meio de diferenças socioculturais e de atos de fala. Hall (2006, p. 330) acrescenta que “a diferença [...] é essencial para o significado e o significado para a cultura”. Hall argumenta que cada identidade é radicalmente inadequada para seus outros, e que as identidades atuais

são permeáveis aos efeitos de fenômenos como o pós-colonialismo e a diáspora. Enfatiza, ainda, que a forma como a diferença é vivida em sociedades colonizadas como o Brasil é decididamente diferente do que seria se essas culturas tivessem se desenvolvido isoladamente (OLIVEIRA SILVA, 2011).

No quadro das identidades étnico-raciais – a partir das quais podemos olhar para as identidades umbandistas – e sua relação com a diferença, Pierucci (1999) considera o racismo não como uma rejeição da diferença, mas sim como uma obsessão pela diferença, que é verificável, assumido, imaginado, acusado. Assim, a rejeição da diferença procede de uma afirmação enfática da diferença. É importante mencionar que, no mundo de hoje, essas fronteiras entre identidades são fluidas, devido à crise de identidade pós-moderna e às rápidas mudanças sociais que afetam papéis e identidades sociais. Ao desenvolver esta pesquisa sobre identidades de jovens umbandistas, encontro identidades que expressam múltiplos e complexos processos sociais; percebo identidades negociadas que tentam se impor e se organizar nesses novos paradigmas políticos e econômicos; e, também, enxergo a necessidade de uma nova relação entre o individual, o coletivo e a nação, que explicaria essa interligação e ofereceria soluções possíveis para a existência social de todos os povos (CHÁVEZ, 2002).

A primeira categoria que emerge de nossas análises é '**identidades umbandistas negociadas**', na qual se materializa o pertencimento religioso. Segundo Bauman (2005), o pertencimento é um conceito atrelado ao de identidade, é alimentado constantemente pela prática da exclusão; ele integra os sujeitos ao mesmo tempo em que impõe e policia a fronteira entre "nós" e "eles". Enquanto isso, o "identificar-se com" é dar abrigo a um destino desconhecido, que não se pode influenciar, nem controlar. Gomes (2006) ressalta a ideia de que as identidades não se constroem em isolamento, sendo necessária a participação do outro para intermediar a construção, para negociá-la e, principalmente, para conhecê-la. Neste estudo, as identidades de jovens umbandistas conotam duas subcategorias, apresentadas anteriormente no Quadro 2. A primeira, Identidade: fé, afeto, sagrado, vestimentas, corpos, canto e dança, silêncio, virtude, medo e cotidiano. A segunda, negociadas: confronto, barganhas, nas lutas diárias, representatividade, respeito e diálogos.

As palavras-chave aqui apresentadas emergem da dinâmica desenvolvida em que cada jovem umbandista deveria escrever uma palavra que representasse sua

identidade religiosa e falasse sobre ela, seguindo os passos já anteriormente explicados no item 4.2.2. Portanto, elenquei as que mais se aproximam das categorias que pensadas para este estudo, que, por sua vez, buscam dialogar com os objetivos e questões levantadas.

A fé “é um elemento fundamental da identidade umbandista, pois é o meio natural pelo qual a religião flui intensamente e mostra toda a sua grandeza e divindade (VAINI, 2008). Para Bauman (2009), as identidades são agora o prisma através do qual outros aspectos atuais da vida contemporânea são identificados, aprendidos e examinados, entre os quais acredito estar a religião/religiosidade. Para De La Torre (2002, p. 29), discutir a identidade permite refletir sobre a importância e a necessidade humana de saber quem somos, o que somos, de onde viemos, para onde vamos e a que grupos pertencemos. As identidades oferecem um sentimento de pertença, são um elemento regulador do nosso comportamento na medida em que as motivações, sentimentos, valores, conceitos e atitudes devem ser expressos em ações coerentes” com as nossas identidades (OLIVEIRA SILVA, 2011). Por isso, é importante conhecer a forma como os jovens umbandistas se autodeclaram. No nosso estudo, a “fé” foi o primeiro elemento constitutivo da identidade umbandista, o qual socializamos a partir da fala do Sujeito 11, que associa a sua fé umbandista a um processo de ligação, encontro, reencontro, acolhimento e vivência:



A Umbanda para mim, é um aconchego, é um espaço onde posso ser eu mesma. Aqui vivo minha fé e minha força. Mas nem sempre foi assim. No começo tinha receio de ser vista entrando no barracão, receio ou medo do que as pessoas iam falar. Há muitas conversas distorcidas sobre as religiões africanas, e quase sempre cravadas no preconceito. Por isso, durante algum tempo vivia escondidamente. Tudo mudou, durante o toque de caboclos em 2018, quando a minha mãe de santo tocou com firmeza o adejá. Aquele toque me invadiu, me sacudiu, tirou um nó de dentro de mim. Naquele dia, chorei gratuitamente sem saber o porquê do choro. Hoje eu entendo que era o choro da liberdade, do (re) nascer como umbandista, sem medo dos olhares preconceituosos, da minha família, dos meus amigos e povo de modo geral. E para alimentar a minha fé, organizei na minha casa um altar com as minhas entidades, e com isso, vivo minha fé na minha casa e no terreiro (S-11).

Muitos são os testemunhos que ouvimos diariamente de umbandistas que não queriam ser vistos na Umbanda, com medo do jugo social e dos preconceitos arraigados historicamente sobre a religião. Segundo Puff (2016), o racismo, o

preconceito e a discriminação aos umbandistas podem ser atribuídos à relação da religião com as raízes da escravidão, mas, também, às práticas dos neopentecostais, que, nos últimos anos, teriam se valido de mitos e preconceitos “para demonizar” e incitar a perseguição umbandista e candomblecista (PUFF, 2016). O “renascimento” do sujeito 11 como umbandista enfatiza a essência religiosa do umbandista, que é mais que uma questão de fé, é um estado de espírito, é muito mais que acreditar em Deus, é a autorrealização N’Ele, como seres espirituais criados por Ele, Senhor Olorum, nosso divino Criador (SARACENI, 2010). Toda essa representação é central porque seu significado está em usar a linguagem para dizer algo significativo sobre a Umbanda ou para representar o mundo da Umbanda de forma significativa para outras pessoas (HALL, 2000, adaptado).

Outro elemento que emerge nessa subcategoria é o artefato sagrado. Por meio da negociação entre o passado sagrado e o futuro dominado pelos rituais, a religião africana se mostra como um espaço de experiência que configura o modo de estar no mundo (FALCÃO, 2010). Os registros etnográficos aqui apresentados mostram que os artefatos estão presentes nos barracões e nos próprios corpos umbandistas. A presença dos artefatos nos corpos umbandistas, às vezes, gera o discurso de ódio e o preconceito. Dessa forma, se faz presente e é explicitado nos discursos e gestos contra os praticantes de religiões africanas. Por vezes, os jovens umbandistas vivenciam o preconceito na rua pelo simples fato de usarem roupas brancas ou tradicionais, símbolo ou decoração típica (SALES, 2017). O barracão é o espaço manifesto dos ancestrais, o aspecto simbólico da resistência negra, onde o movimento negro e a luta pela igualdade racial confirmam suas origens (GUIMARÃES, 2018); nessa perspectiva, trazemos o discurso do Sujeito 8:



Vivo a Umbanda sem preconceito. Por onde passo, com minhas guias no pescoço sei que alguém fala ali vai umbandista, ou talvez, ali vai um macumbeiro, um feiticeiro...coisas desse tipo. Isso não me incomoda. Às vezes, me param e perguntam o que representam essas guias no meu pescoço? De peito aberto, falo, que são símbolos, artefatos sagrados dos meus pais de cabeça – dos guias e orixá que me protegem, me guardam, me cuidam. Minha identidade umbandista é bem definida nos propostos do bem e da caridade. (S-8)

Para Hall (2006), a identidade na pós-modernidade é uma 'celebração móvel', formada e transformada em relação às formas que são representadas ou

questionadas nos sistemas culturais que nos cercam. A fala de S-8 apresenta um corpo umbandista que carrega os signos e símbolos da cultura umbandista, por meio de uma identidade bem definida. Os artefatos sagrados vão além das roupas, guias e acessórios com os quais as identidades religiosas são comunicadas. Eles marcam o corpo que sofre com o preconceito religioso, o corpo marcado pela classe social, pelas questões de gênero e aquela primeira luta pela laicidade no Brasil a ser travada. Sem corpo não há ritual (SILVA; WUNDER, 2020).

Ouçamos o que as vozes desses sujeitos falam sobre esses objetos:

Vestimentas

O branco é o símbolo do umbandista. Minhas vestes me representam. Gostaria de usar mais o branco. Mas, ainda há muitos preconceitos na sociedade. Hoje, geralmente uso o branco, durante as giras no barracão, momento em que sinto a conexão com o sagrado. O branco é paz, força, pureza. Às vezes fico triste, porque a mesma vestimenta branca que me une com o sagrado, me deixa a margem na sociedade. Me impressiona a forma como as pessoas, olham para as outras que são diferentes. O que eu mais gostaria, é que as pessoas compreendessem que aos olhos de Deus, todos nós somos iguais, somos filhos Dele. Por isso, as marcas que nos diferem, não deveriam ser bandeiras separatórias. O branco é usado em várias religiões e em vários rituais – a exemplo do batismo e do casamento. Sou umbandista, visto branco e sou da paz. (S-25)

S-25 fala da vestimenta, do branco como símbolo do praticante da Umbanda, que imbui paz, força e pureza. Ele fala da vestimenta como código de pertencimento, mas, ao mesmo tempo, símbolo de disparidade social, bandeira que separa um mundo umbandista de outro não umbandista, fruto do imaginário social e preconceituoso propagado ao longo da história.

Corpo

Eu nasci na Umbanda e na Umbanda me criei. Não sei o que é ser de outra religião. Por isso, acho que meu próprio corpo já diz que sou umbandista e manifesta minha identidade. Às vezes fico a observar meus colegas, na escola, na rua, no clube...e muitos deles até têm marcas de suas religiões – com por exemplo a cruz. Na Umbanda o corpo não é só um corpo. O corpo é uma identidade potente. (S-2)

S-2 fala de um corpo que se funde com a religião e define a constituição de sua identidade umbandista forjada no intenso vínculo que objetos e corpos humanos adquirem nas práticas estéticas dos rituais de Umbanda, quando a ação se dá em estado liminar, entre o reino das coisas e pessoas. Observamos as aquisições que

ocorrem em situações de diálogo e troca cultural nesse contexto. Para compreendê-lo, é preciso penetrar na dimensão do sagrado, impregnado pela presença dos Orixás, dos Guias e das Entidades da Umbanda. Assim, o corpo e a vestimenta são ferramentas necessárias para o mundo espiritual da Umbanda. São corpos caracterizados pela dualidade que pode ser masculina e feminina. É essa dualidade que afeta a etnografia dos corpos, a comunicação e as manifestações das entidades umbandistas, partindo do pressuposto que tal estranhamento é um processo que depende de cada membro do grupo, e também da aceitação ou não de tais manifestações (GOMES; JÚNIOR, 2020), pois, como informa S-17, ser umbandista é ser feliz.

Canto e dança

Ser umbandista é ser feliz. Acredito que o ser humano nasceu para ser feliz. E para comemorar essa felicidade ser umbandista, eu canto, eu danço e me entrego. A um tempo atrás, uma amiga na escola me disse que minha religião era de sataná, aquilo me deixou triste e reflexivo por alguns dias. Comecei a observá-la de longe, e ela sempre triste e isolada do restante do grupo. Conversando com meu pai de santo, ele me confortou e me disse que o sataná não gosta de alegria. Se na Umbanda há alegria, é porque na Umbanda há amor e Deus é amor. Então entendi, que independentemente de onde o indivíduo estiver, se ele estiver feliz e fazendo as pessoas em sua volta felizes, Deus ali está. (S-17).

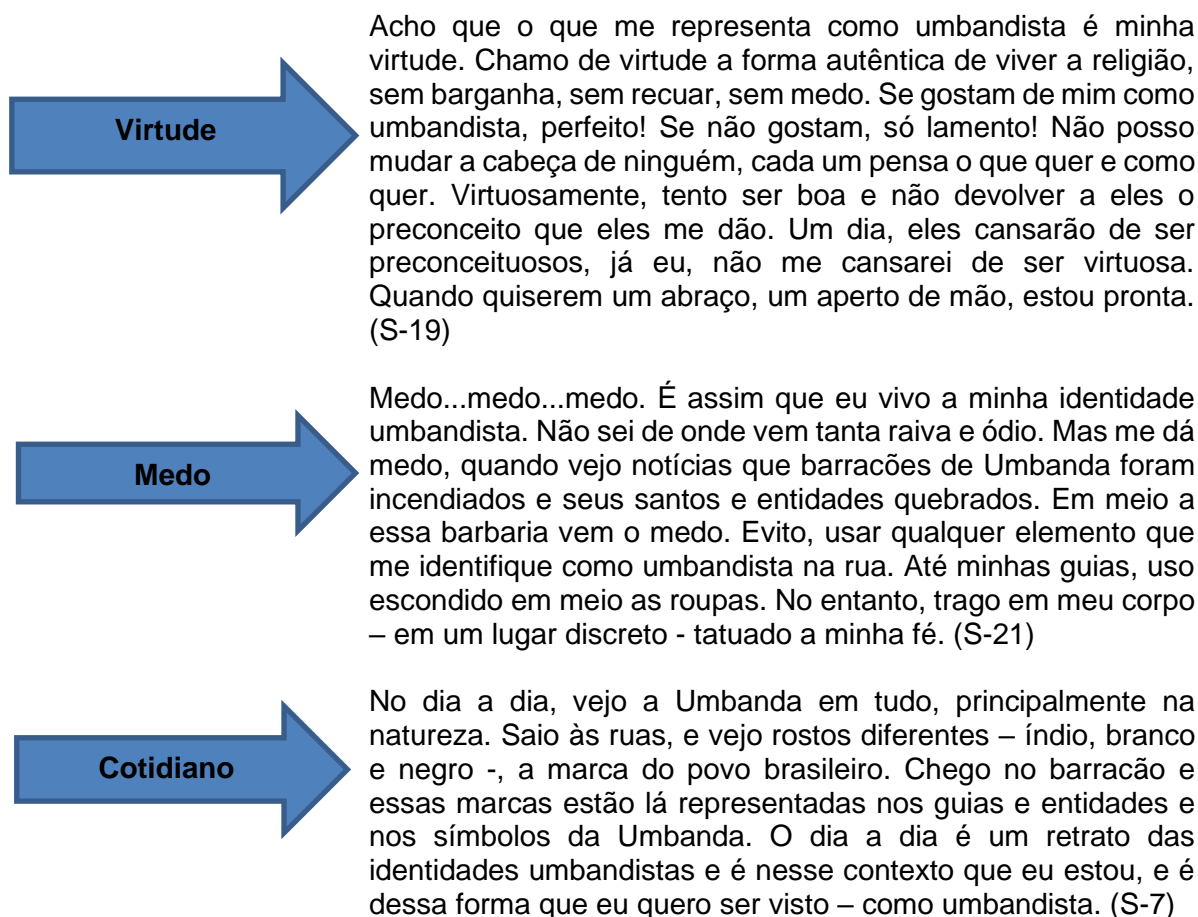
A felicidade de “ser” umbandista, de acordo com S-17, reside na contemplação das coisas sagradas no terreiro e na sua conexão com Deus, processo em que o corpo que incorpora, ou que sabe que nele dançam os Orixás, os Guias e as Entidades (NIETZSCHE, 1983, adaptado), é um corpo vivo, que sente e diz, sente e imagina, inserido no pensamento, mas também, e acima de tudo, é um corpo aberto à experiência do outro, um corpo cuja identidade só se constitui a partir dessa experiência do outro (DRAVET, 2016, p. 288). Ser feliz na Umbanda é ser cheio de Deus, em que esse lugar produz e projeta o eu de S-17 na sua relação com o outro, igual ou diferente.

Silêncio

Hoje trabalho em uma empresa cujo patrões são evangélicos. Algumas vezes, ouvi deles coisas horríveis sobre os filhos de santo. Eles nunca me perguntaram qual era a minha religião, chego a pensar que eles falam isso, porque no fundo sabem que sou umbandista. Às vezes penso em falar, gritar para todo mundo ouvi que sou umbandista. Enquanto não posso fazer

isso, vivo minha religião no silêncio que é uma ponte que me une a Deus e aos meus guias. (S-5)

As vestimentas (como aponta S-25), o corpo umbandista (na perspectiva de S-2), o canto e dança (S-17), o silêncio (S-5), a virtude (S-19), o medo (S-21) e o cotidiano (S-7) são elementos importantes para a identidade do jovem umbandista, pois são artefatos e espaços nos quais se integram as manifestações dos Orixás, com seus sons, gestos, ritmos, percursos e objetos simbólicos e dimensão sagrada do umbandista (MORAIS, 2020). Como prática social e cultural, a Umbanda, por meio de seus rituais e símbolos, consagra corpos, objetos e espaços como geossímbolos (BONNEMAISON, 2002). A fala do referido autor ganha corpo e complemento nas conversas de S-19, S-21 e S-7 (ver a seguir):



5.1.1 Identidades juvenis umbandistas negociadas

Apresento, nesta seção, como os jovens umbandistas representam a Umbanda e a si mesmos, e de que forma negociam suas identidades e entendimento sobre sua

prática religiosa. No trabalho etnográfico, especificamente a partir das conversas, foram destacadas as relações de poder que se reproduzem nas microinterações de jovens umbandistas, no terreiro e na escola, e as possíveis práticas de negociação de suas identidades. Vejo que a construção das identidades dos jovens praticantes de Umbanda está ligada à questão do poder, pois é no posicionamento em relação aos outros que as identidades são reafirmadas e construídas.

Nesse sentido, Brandão (2003) afirma que o ato de definir a identidade e fazer a diferença é uma forma de poder, contratado nas relações interpessoais, fixado no processo interacional. O autor destaca, ainda, que o termo negociação tem sido amplamente utilizado no sentido metafórico, como um construto que engloba as noções de dinâmica, mutabilidade e construção social que emergem da interação, ou seja, “negociação de identidades” (HALL, 2000); “negociação de contextos” (GUMPERZ, 1982) e/ou “negociação de significados” (BAKTHIN, 1979).

O que vi em campo, a partir das conversas com jovens umbandistas, vai ao encontro de Brandão (2003), que, em excertos com foco no poder e na negociação identitária, reconhece que o poder é um conjunto de relações que produz assimetrias e age de forma permanente, irradiando-se de baixo para cima, sustentando as instâncias de autoridade, sobretudo os “poderes” instituídos do Estado.

Com a palavra os jovens umbandistas:



Eu cresci sem saber qual era o meu lugar na sociedade. Preto, gay e umbandista, trago comigo três marcas que são alvo constantes dos mais variados tipos de violência. O branco querendo sobrepor ao negro, o hetero sobrepor ao homossexual e os cristãos-evangélicos-pentecostais sobrepor aos adeptos das religiões africanas. Para sobreviver em meio a essa selva, aprendi que é preciso ser forte, ter força, para se livrar de todo e qualquer tipo de opressão. Hoje, eu vou para o confronto, cansei que ter o meu lugar na sociedade demarcado pelos outros. O que percebi é que depois que comecei a confrontar – exigir meus direitos, brigar por eles e fazer valê-los mesmo que por força judicial, me olham de forma diferente. Ainda não se trata de um respeito as minhas diferenças, talvez esteja caminhando para o aceitar ou fingir que aceita. O importante é que hoje estampo minha religiosidade umbandista, vivo tranquilo com minha sexualidade e adoro ser preto (S-16).

A fala de S-16 me remete aos diálogos de Robins (1991) e Hall (2006), sugerindo que é na vivência da diáspora (o que impulsiona um jovem umbandista a buscar seu lugar em um contexto) e da migração que as diferenças se encontram: as

fronteiras se cruzam; há mistura de culturas e borramento de identidades (ROBINS, 1991). Essa tradução da identidade coloca o afrodescendente na seguinte situação: ele é obrigado a negociar com as novas culturas em que vive, sem simplesmente assimilá-las e sem perder completamente sua identidade. Ele carrega traços de culturas, tradições, línguas e histórias específicas que a marcaram (HALL, 2006, p. 88-89).

S-27 fala em “barganha”. É triste ver alguém negociando o que é seu direito. Mas entendo quando Du Bois (1996) diz que construir um mundo melhor só é possível unindo os dois mundos. Negociar e assumir uma identidade coloca o jovem umbandista nesse lugar de discurso, que se pergunta, como Du Bois (1986) parece sugerir: “afinal, o que sou eu? Posso ser os dois: negro e umbandista?”.



Barganhas

É difícil mudar a cabeça de gente, tem pessoas que nascem com uma ideia e morre com ela. A mãe de uma amiga minha por exemplo, proibiu a filha de andar comigo, quando descobriu que eu era umbandista. Eu e a filha dela, estudamos juntas desde a educação infantil. Em fevereiro desse ano, a mãe dela esteve muito doente em consequência da covid-19, a filha me ligou, perguntando se no terreiro tínhamos algum remédio que pudesse ajudar. Passei o caso dela para um dos pretos velhos do barracão. Foi feito uma garrafada com ervas depuradoras para ela tomar, e um preparo também de ervas para que pudesse passar no corpo. Eu mesma fui levar e apliquei. Ela ficou boa, passou a me tratar de forma diferente (mais ainda longe de um tratamento merecido...risos). O que temos aí é uma relação de barganha, se uma pessoa precisa do/a umbandista e ele/a me serve, essa pessoa aceita, tolero o umbandista. Se não precisa ignorar, repudia e dispara ações preconceituosas. No dia a dia o barracão está cheio de pessoas que vão lá se servir dos benefícios espirituais dos guias e entidades, mas não querem ser vistas lá. Algumas, depois que são atendidas até ficam mais maleáveis com as ações, outras, continuam do mesmo jeito. (S-27)

O que S-27 chama de “barganha” é o que Du Bois (1996) chama de negociação identitária, e Ferreira (2004) define como uma “coalizão” ativa, uma vez que, nessa fase, indivíduos negros/umbandistas, nas relações com seus pares, buscam construir relacionamentos significativos com pessoas não negras que conhecem, respeitando suas próprias definições (FERREIRA, 2004).



Nas lutas diárias

Ser umbandista no Brasil é matar um leão por dia, para tentar se estabelecer e ter suas concepções religiosas respeitadas. Com isso, vivo minha Umbanda, nas lutas diárias, contra o

preconceito, contra a intolerância religiosa e outros males sociais. Essas lutas começam nas ações pequenas - do tipo denunciar o indivíduo que dispara o preconceito, mesmo não sendo a gente a vítima-, e buscando fortalecer nossa identidade participando de grupos ou organizações, que defende nossas causas, nossas bandeiras, que levam as nossas pautas para reflexão política e social, no intuito de garantias de direito. (S-9)

As lutas diárias, que ganham força no discurso de S-9, são descritas por Gomes (2006, p. 21) para compreender o “tornar-se negro” no contexto da discriminação. Para assumir que você é negro e umbandista em uma sociedade como a nossa, é preciso considerar como essa identidade é construída no “plano simbólico”, em que são considerados valores, crenças, rituais, mitos e linguagem. Gomes (2006) insiste na ideia de que as identidades não se constroem isoladamente, é preciso a participação do outro para arbitrar, negociar e, sobretudo, reconhecer a construção (OLIVEIRA SILVA, 2012), posto que a construção da identidade implica o processo de identificação, o qual, por sua vez, reclama o colocar-se na relação com o outro, marcando-se na diferença para ser a si mesmo.

Representatividade

Eu sempre falo que a televisão e a mídia reproduzem um modelo social que valoriza os grupos hegemônicos da sociedade. As religiões africanas, quando aparecem, são subalternizadas ou estigmatizadas no mal. Gostaria de ter representatividade na mídia popular aberta, mas como não temos, eu busco essa representatividade em filmes e documentários que tragam elementos essenciais sobre a minha classe social, minha cor e minha religião. Nessas férias vou assistir: Besouro, Cafundó, Santo Forte, Guardiões da Noite, Pierre Fatumbi Verger: o mensageiro entre dois mundos, O mistério da Libélula, Beleza Oculta e Chico Xavier (S-15).

A busca do jovem umbandista por representatividade reforça a ideia de Dubar (2006) do quanto as identidades são fragmentadas e apresentam contradições com as quais o sujeito deve se compor para negociar os diversos papéis que desempenha. Essas contradições desencadeiam crises de identidade (DUBAR, 2006), as quais reafirmam que o jovem umbandista é um ser “diferente” diante dos padrões hegemônicos que perpetuam na sociedade.

Na busca pelo respeito

Tem um ditado popular que diz: “respeito é bom e eu gosto”. Sei que somos olhados como o outro, e quem nos olha, traz toda uma construção histórica e social, sobre o ser negro, ser umbandista, candomblecista na sociedade Brasileira. A marca do preconceito é passada de geração em geração. Como

umbandista, procuro respeitar todas as religiões, e também exijo que me trate pela mesma mão dupla do respeito. (S-6).

De La Torre (2002) considera que o interesse em compreender as identidades, bem como a importância que ela adquiriu na Modernidade, não é fruto de uma necessidade cognitiva (ocupar e saber o seu lugar no mundo) ou prática (econômica), ou mesmo necessidades políticas; ao contrário, representa uma necessidade existencial, evidenciada por processos de supressão, manipulação e mudança repentina ou desintegração deliberada de identidades. A busca pelo respeito (em S-6) confronta essa construção histórica sobre ser negro. Oliveira Silva (2012) acredita que essa agenda auxilia e concretiza o debate sobre as identidades, no sentido de colaborar no estudo dos seus processos de formação, da influência das instituições sociais nessa formação, do estabelecimento e manutenção de práticas sociais que contribuam para a fé e para a manutenção de um sentimento de pertença a um grupo social.



Acredito que todos que estão aqui já ouviram perguntas do tipo: o que é Umbanda? O que é que vocês fazem lá?... Vejo que há falta de informação e as poucas informações que são passadas são deturpadas. Sempre que tenho a oportunidade (pois nem sempre temos o espaço), falo da Umbanda, convido as pessoas para nos visitar. Busco mostrar para elas que muitas ações que fazemos na Umbanda, emergem do social, do cultural e dos conhecimentos que aprendemos de nossos avós e pais. Como exemplo: uso dos chás, dos banhos de ervas, do uso de algumas plantas para proteção pessoal e do ambiente (arruda, espada de São Jorge e etc.). No diálogo, eu me posiciono enquanto umbandista e me situo socialmente. Quando não dialogamos abrimos espaço, para que o outro nos posicione. (S-18)

O preconceito é real e nós, negros e umbandistas, sentimos isso o tempo todo. No entanto, como S-18, vejo a possibilidade de abordar esse cenário no diálogo inter-religioso. Outras formas de intolerância, mais subjetivas e sutis, surgem quando os sujeitos sociais, se fecham ao diálogo com outras religiões que não a sua, quando as concebem como retrógradas e falsas, mesmo que não haja nenhum ato explícito de violência (KAITEL; SANTOS, 2018).

5.1.2 Despachos sobre as identidades juvenis umbandistas negociadas

A negociação das identidades dos jovens umbandistas se dá em função das relações de poder estabelecidas na sociedade. Algumas palavras-chave aparecem no ciclo de diálogos, conotando estratégias de negociação dessas identidades: confronto, barganha, nas lutas diárias, representatividade, na busca pelo respeito e no diálogo. Segundo Rosa (2012), o termo “negociação de identidade” pode parecer muito deliberado e comercial para uma discussão de relações interpessoais baseadas em afetos, gostos e preferências culturais. O espaço de negociação não é homogêneo: é essencial que esse espaço permaneça heterogêneo e pluralista e que os elementos de negociação mantenham sua diferença (HALL, 2003). Esse jogo de poder é fortemente caracterizado pela cultura hegemônica, como apontam Hall (2003), Bauman (2001) e Bhabha (2001).

Percebo, na conversa dos jovens umbandistas, uma característica essencial para negociação em espaços não homogêneos; é a identidade se constituindo entre o “dizer” e o “fazer”, ou seja, numa linguagem que pode transformar. Como exemplo, trago a conversa de S-4:

Na Umbanda, estamos sempre a tomar decisões importantes, como fazer o amaçi, fazer o santo...que acabam impactando ações do nosso dia a dia, como por exemplo, trabalhar. Quando disse que ia fazer o santo, logo me veio a preocupação com os dias que teria que ficar recolhido, tudo indicava que o supermercado em que eu trabalho, jamais liberaria. Conversando com minha supervisora, falei que precisava fazer o santo e expliquei a questão do recolhimento. No começo, ela me disse que eu teria que escolher entre a religião e o trabalho. Eu disse, que não tinha o que escolher, que mesmo precisando muito do trabalho, optaria pela religião. No dia seguinte ela me chamou e pediu para eu fazer um cronograma de reposição dos dias que ficaria fora, e fui liberado para vivenciar a ação religiosa.

Isso exige que a identidade seja vista como híbrida e performativamente construída por meio de ações discursivas que se dão na fronteira e na negociação e reescrita da identidade, onde a determinação não é mais evidente, mas fluida, que reconhece, negocia e convive com/na diferença (FRANGELLA, 2007) Mas também se caracteriza pela ambivalência, negociação, hibridismo, instabilidade, nomadismo. Nesse sentido, a cultura é uma espécie de campo de batalha permanente, em que

não há vitórias finais, mas sempre vitórias ou perdas de posições estratégicas (HALL, 2003).

A partir das conversas com os jovens umbandistas, as identidades negociadas são vistas como estratégias de resistência contra as relações de poder hegemonicamente constituídas. Anteriormente, citei que a negociação do S-15 se dá “no confronto; e a do S-5, “nas lutas diárias”. Outras conversas, também, caminham nessa direção de resistência, retomando instâncias de decisões, a partir dos artefatos sagrados da Umbanda, a exemplo: “Sempre vou trabalhar usando as guias de minhas entidades. No começo, meus colegas olhavam para elas de forma preconceituosa. De tanto falar o que elas representam para mim, eles hoje, já me pedem para pedir aos guias proteção” (S-3). “Trabalho numa instituição educacional privada. Sempre na sexta-feira, vestia o branco e colocava as guias de Oxalá. Minha diretora me chamou e pediu para que eu não usasse mais as guias e o branco na sexta-feira, por causa dos comentários. Conversamos muito, e chegamos num consenso – continuaria usando o branco na sexta-feira, mas, não mais as guias” (S-11). Percebo que, nos dois casos, houve o enfrentamento, e as decisões foram tomadas a partir do posicionamento crítico e da resistência.

A visão de Hall sobre a hibridização cultural é muito próxima da conceituação proposta por Homi Bhabha, principalmente por utilizar a mesma terminologia: tradução cultural. Hall define esse processo de tradução à sua maneira como o tempo de negociação entre novas e antigas matrizes culturais, momentos vivenciados por pessoas que emigraram de sua terra natal. Segundo Bhabha (2001), aspectos relacionados à linguagem e estereótipos não são considerados tão importantes (SILVA; RIBEIRO, 2014). Os significados não podem ser determinados. O que se apresenta como fixo é permanentemente alterado por meio de encontros culturais, ou, como diz Bhabha (2001), identidades culturais são constantemente negociadas (ROSA, 2012).

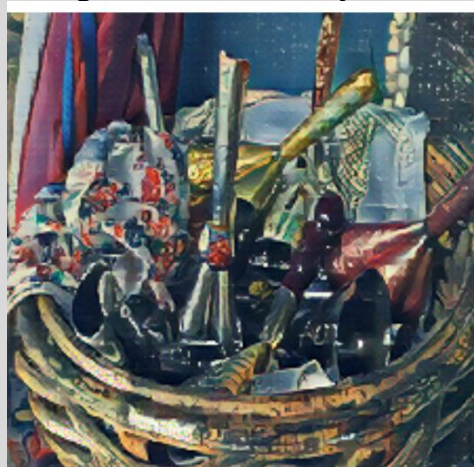
As conversas dos jovens umbandistas levantam um pouco essa questão do tempo de negociação, como se diz: “É na intersecção de saberes de anciãos e entidades que nos compomos” (S-1). “Na Umbanda os ensinamentos não se cristalizam como verdades puras e completas. Às vezes aprendo alguma coisa com os pretos velhos e, depois, na gira dos caboclos, esse ensinamento, ganha novas informações, onde a natureza e a cultura indígena estão sempre no centro. Isso torna o meu processo de aprendizagem constante, não estático” (S-13). Para Rosa (2012)

e Hall (2003), embora os valores binários entre “alta” e “baixa” cultura não sejam fixos e cristalizados, isso não significa que os grupos humanos não estejam se movendo para fixar esses valores e outros significados. Jogos de poder figuram nessa tentativa de fixação, pois “as práticas culturais não ficam de fora do jogo de poder” (HALL, 2003, p. 239). Isso faz parte da ambivalência inerente a qualquer prática cultural.

5.1.3 Artefatos que atravessam identidades juvenis umbandistas

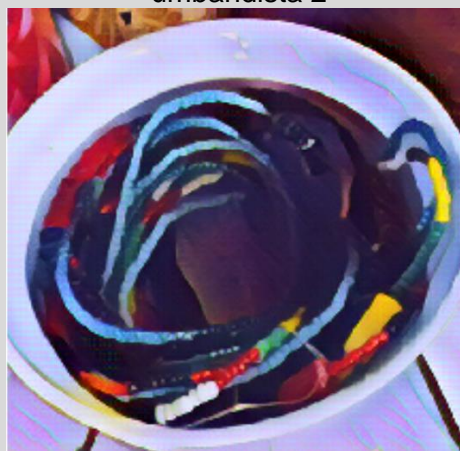
A etnografia que discuto nesta seção tem como foco a identidade religiosa de jovens umbandistas, como eles se veem, como falam sobre sua religião. As imagens por si só assumem a centralidade das narrativas, constituindo elementos essenciais que corroboram as conversas dos jovens umbandistas. Segundo Achutti (1990), o uso da imagem/fotografia é evocação, é um enunciado dado por meio de uma imagem, e pode assumir diferentes dimensões na abordagem etnográfica. As fotografias, nesta pesquisa, são usadas como ferramenta de auto representação – como ferramenta que os jovens umbandistas têm para construir suas identidades religiosas ou identidades atravessadas pela religiosidade. Compreendo, a partir do cruzamento de conversas com as fotos por eles produzidas, que as identidades dos jovens podem ser representadas por artefatos sagrados (adejá e guias), fé, roupas, danças, ritos, corpos, a voz/canto, a doação, a virtude e na própria vida cotidiana.

Imagem 39 – Manifestação umbandista 1



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 40 – Imagem 39 - Manifestação umbandista 2



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 41 – Manifestação umbandista 3

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 42 – Manifestação umbandista 4

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 43 – Manifestação umbandista 5

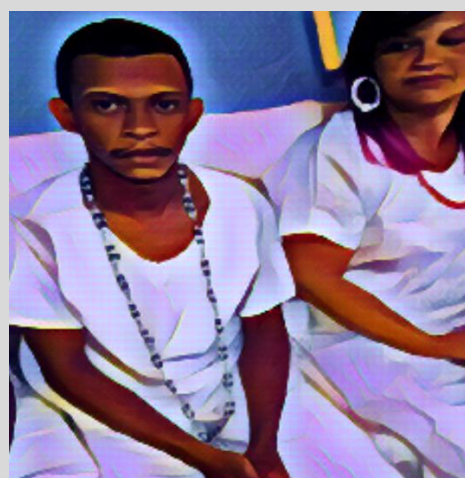
Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 44 – Manifestação umbandista 6

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 45 – Manifestação umbandista 7

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 46 – Manifestação umbandista 8

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 47 – Manifestação umbandista 9**Imagem 48** – Firmeza/Ebô



As conversas com jovens umbandistas ressaltam a importância das narrativas no esclarecimento das questões abordadas no processo de (re)construção da identidade umbandista, bem como a negociação dessas identidades, a partir das informações que circulam, reunindo perspectivas do passado e do presente com expectativas para o futuro. Para Hall (2003), as identidades são o resultado de inúmeros e infinitos processos de negociação que ocorrem em um contexto específico e sob condições particulares de emergência.

Afirmar identidades, em espaços como a escola e o terreiro, não é fácil, uma vez que as identidades, muitas vezes, passam por convivências e confrontos que se traduzem em desafios cotidianos no encontro com o outro, outro que, sobretudo, me diz o que não sou (LOPES, 2006). O resultado é a impossibilidade de fixar, essencializar e cristalizar tanto as identidades quanto as diferenças (HALL, 2003). Dito isso, concordo com Vieira (2011) que a (re)construção da identidade pessoal e social é um processo complexo, intrínseco a cada indivíduo. Aplicada à perspectiva dos

jovens umbandistas, o terreiro e a escola são contextos cotidianos que oferecem um espaço e um tempo de encontros, desencontros, interculturalidade, tensões sociais e culturais, sendo, sempre, uma oportunidade de complementaridade.

No circuito de conversas apresentado na primeira parte desta seção, encontramos os elementos que, na perspectiva de Vieira (2011), perpassam o processo de (re)construção da identidade do jovem umbandista, materializados nos seus discursos e por mim destacado em palavras-chave, como: fé, artefatos sagrados, vestimentas, corpo, canto e dança, silêncio, medo e o próprio cotidiano.

Nas conversas com os jovens umbandistas falando de suas experiências e vivências na escola e no terreiro, esse processo de construção e reconstrução de identidades fica bem evidente. Nesse viés, foi possível perceber contributos das práticas vivenciadas nos terreiros nesse processo de (re)construção identitária, e, como exemplos, cito as falas dos sujeitos 10, 24 e 14: “O terreiro é um espaço de muitas interações e de muitas aprendizagens. Eu aprendo com os outros jovens, aprendo na convivência com os adultos, aprendo com os pais de santo da casa e principalmente no contato com os guias e entidades” (S-10). “Cheguei aqui no terreiro à procura de mim mesma. Estava sem referência, sem rumo. Em pouco tempo me descobrir plena, radiante e feliz. Mas para isso, foi possível desapegar, desconectar de muitas outras coisas” (S-24). “Eu amo minha Umbanda, mas confesso que tenho medo da forma como uma parcela da sociedade nos olham, desrespeitam a nossa cultura e vandalizam nossos espaços” (S-14).

Hall (2006) enfatiza a interação entre o eu e a sociedade, desde que nascemos, como um processo de troca permanente que molda e modifica a identidade. Nessa perspectiva, ressalta ainda mais a relevância da alteridade e também a relação direta que as identidades têm com as referências socioculturais oriundas de diferentes modelos de identidades individuais. Pagès (1990) classifica a identidade juvenil como um conjunto de significados compartilhados, seus símbolos específicos de pertencimento a um determinado grupo, usando uma determinada linguagem, costumes, rituais e eventos que dão sentido às suas vidas.

Essa transição entre terreiros e escola também me permitiu compreender que os jovens praticantes de Umbanda apresentam comportamentos diferenciados nesses dois espaços. As identidades juvenis da Umbanda ganham vida e se materializam fortemente nos terreiros, mas, na escola, parecem camufladas. Nos terreiros, essas identidades florescem muito mais livremente e são fortemente

influenciadas pelos guias, entidades e linhas com as quais todo jovem praticante de Umbanda trabalha. Isso aparece na fala dos seguintes participantes: “No terreiro eu sou eu mesma, não sou confundida por um número ou código de matrícula. Na escola, apesar de gostar muito de lá, o indivíduo, o sujeito nem sempre é levado em considerações. Geralmente o foco está sempre no resultado” (S-9); “Escola e o terreiro são dois espaços de aprendizagem, mas, que nem sempre dialogam. O terreiro está mais aberto às subjetividades dos sujeitos... a escola, nem sempre”. (S-12).

Para Erikson (1994), a identidade é um processo de transformação que ocorre por meio da relação entre o indivíduo e o ambiente. Nesse sentido, o indivíduo passa por sucessivos ciclos no decorrer da vida que determinam o processo de construção da identidade, que, por sua vez, forma um *continuum* entre passado, presente e futuro. Para ele, a identidade está ligada à definição do que é uma pessoa, de acordo com suas crenças, seus valores e os objetivos que deseja perseguir na vida. Portanto, a definição do que é uma pessoa, para Erikson, não se reduz a aspectos intrapessoais, mas integra aspectos que poderíamos chamar de interpessoais e socioculturais, pois vêm de outras pessoas, de crenças e valores que significam para obter e moldar a identidade de cada indivíduo (ROSA, 2012).

Kimmel e Weiner (1998), por sua vez, apontam que o senso de identidade reflete a valorização de aspectos de si que são semelhantes ou diferentes do ambiente. O que chama a atenção nessa definição é o uso do conceito de 'sentimento' que demonstra o envolvimento emocional e afetivo da identidade na vida de um indivíduo, como algo que o define e o distingue. Para os autores, a chamada construção identitária baseia-se nas obrigações que o indivíduo assume e investe emocional e afetivamente. Os compromissos assumidos implicam, portanto, três tipos de atitudes para esses autores: profissional (objetivos profissionais e formativos); interpessoal (relacionamentos românticos e amigáveis e questões de gênero); ideológica (valores e crenças que norteiam as ações) (ROSA, 2012).

5.2 Jovens umbandistas e suas narrativas sobre o sagrado

Neste tópico, apresento a visão de jovens umbandistas sobre o sagrado. Suas intervenções, complementadas com observações de campo, mostram que esses jovens estão atentos, reconhecem o processo de escravização e a comunicação das religiões de matriz africana (onde se situa a Umbanda) como um movimento de

resistência cultural. Assim, é fundamental compreender as entidades do ponto de vista moral, confrontando o estigma sobrevivendo à Umbanda com o racismo no país (LAGES, 2019).

A entrada dos jovens no terreiro de Umbanda e sua aproximação com o sagrado remetem ao pensamento de Hervieu-Léger (2008) que, analisando as figuras móveis do peregrino e do convertido no presente, coloca como fundamental a individualização e a subjetivação das crenças religiosas da paisagem moderna. É uma religião inteiramente centrada no indivíduo e no seu desenvolvimento pessoal, uma afirmação de fé, independentemente de qualquer filiação particular. Ela fala sobre “acreditar sem pertencer”, cenário que levanta imediatamente questões sobre o fim das identidades religiosas herdadas. O processo primário de socialização não é mais capaz de tornar os filhos fiéis à fé que seus pais sempre seguiram. As escolhas religiosas e espirituais são escolhas pessoais. Nessa linha, é necessário e urgente conhecer a relação desses jovens umbandistas com o sagrado.

5.2.1 Jovens umbandistas falando sobre o sagrado

A experiência dos jovens umbandistas com o sagrado vivido nos barracões de Mineiros e Novo Gama revela que a Umbanda, que nasce nesses contextos, se constitui como uma narrativa que, entre tantas outras, assegura a diversidade de mitos, práticas, e modos de existência que desenvolvem histórias, personagens e paisagens únicas. Nas conversas e histórias dos jovens umbandistas, os poderes sagrados e ancestrais não estão presos a um mito de origem, mas há diferentes elementos da natureza que ganham forma e são conhecidos e cultuados por meio de trocas dialógicas com os mais velhos, em que experiências de religiosidade e atividade prática dos antepassados se constituem como elemento primordial na construção da tessitura do sagrado para as novas gerações, que se apresentam imbuídas das noções cosmogônicas negra, indígena e europeia.

Para Eliade (1992), o sagrado é entendido como um plano primordial de compreensão e significado das coisas do mundo. Na Umbanda, a santidade do mundo encontra-se no estado de poder, ou seja, a passagem do profano ao sagrado se dá a partir dos rituais que os sacerdotes e iniciados mobilizam para obter o poder divino que reside no mundo natural. Assim, uma pedra, uma imagem, uma guia ou mesmo

um amuleto, quando ritualizados, podem irradiar poderes potenciais para proteger seus devotos de qualquer tipo de infortúnio (PAZ, 2019).

Segundo S-11, “os jovens que buscam a Umbanda hoje são jovens com necessidade de desconstrução e autoconhecimento. Hoje, por exemplo, viajei para o mundo da fantasia quando vi a mãe de santo incensar o espaço do barracão”. Na Umbanda, usam-se incensos, folhas e outros rituais e práticas para purificar os corpos dos presentes e afastar as forças que poderiam colocar em perigo a harmonia do espaço sagrado. Como afirma Concone (2003), a Umbanda acredita que o mundo não é apenas as coisas que vemos, pois, além de nossa visão limitada, está um universo de forças sobrenaturais que nos cerca e interfere diretamente em nossas vidas.

O que me acalma, diz S-6, “é saber que nossos líderes espirituais estão constantemente se certificando de que haja equilíbrio no espaço sagrado”. Nesse sentido, fica claro que o cuidado com o barracão de Umbanda é uma constante, a firmeza começa desde a porta de entrada, pois ela é o elo, a soleira, a fronteira entre o mundo sagrado e o mundo profano. Para Eliade (1992), o limiar é ao mesmo tempo a fronteira, o farol, a fronteira que separa e contrasta dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde a transição do mundo profano para o mundo sagrado pode ser feita [...] o limiar tem seus “guardiões”: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto de adversários humanos quanto de forças demoníacas e pestilentas (ELIADE, 1992, p. 29).

Para S-17, o silêncio é um campo de aproximação do sagrado. “Quando estou aqui me desligo das tensões do mundo, relaxo e me sinto invadida por poderes ancestrais”. O sagrado perde seu conteúdo inacessível, humaniza-se em risos, emoções e histórias que permeiam os encantados (PAZ, 2019).

Já se observou nas falas anteriores que os corpos dos jovens umbandistas são meios de comunicação com o sagrado. Segundo Pross (1971), o corpo sagrado é uma forma múltipla de comunicação. Neste estudo, em vários minutos de observação de campo, encontrei ações sagradas provenientes de corpos encarnados e desencarnados e algumas delas estão registradas nas imagens expostas mais ao final dessa sessão.

Em relação ao sagrado, Eliade (1992) argumenta que seu potencial implica realidade e eficácia. O binário profano/sagrado se traduz em uma oposição entre real e pseudo-real, em que o sagrado está profundamente saturado de ser, ou seja, de vínculos entre os homens e os deuses que os cercam. Portanto, a religião atua em

diferentes áreas da vida dos atores sociais, influenciando sua experiência individual e coletiva (GOMES; JÚNIOR, 2020).

Para S-4, esse contraste entre real e pseudoreal ocorre quando: “tenho que esconder meu Sagrado, porque aos olhos da sociedade não é bom, é estereotipado com os signos do preconceito, portanto, para que não haja ataque, prefiro deixá-lo invisível, o meu Sagrado”. Ainda, segundo os jovens umbandistas, este corpo deve estar conectado; conectado e sagrado em equilíbrio com os objetos, forças e fenômenos da natureza desde o processo de iniciação até as demais obrigações de renovação e revitalização do eixo deste corpo sagrado (ROCHA; ARAÚJO; SANTOS; OLIVEIRA, 2020).

Do ponto de vista de Negrão (1994), a Umbanda é vista como uma religião do "aqui e agora", que utiliza oferendas para administrar o que precisa ser alcançado. As oferendas feitas a seres sobrenaturais possuem uma gama de elementos que variam de acordo com o desejo da “oferta”. Normalmente, são compostos por alimentos, bebidas, flores, velas coloridas e plantas favoritas de cada divindade, estabelecendo, assim, uma troca entre humanos e não humanos (GOMES; JÚNIOR, 2020). Segundo S-3, “a juventude na Umbanda busca sempre firmeza naquilo e naqueles que acredita. Quero dizer que para isso as oferendas tornam-se essenciais, no processo de aproximação do jovem com o Sagrado”.

Entre as imagens apresentadas na próxima seção deste capítulo, deparamo-nos com a oferta do café ao Preto-velho, que, segundo S-14: “Café ao Preto-velho é firmeza, que faço toda segunda-feira pedindo benção e proteção para toda a semana de trabalho e estudo”. As imagens (da próxima seção) trazem as múltiplas representações do sagrado nos corpos dos jovens com a ideia de que o sagrado deve ser tratado, cuidado e nutrido para ser uma ferramenta performática de comunicação, segundo Rocha et al. (2020). O corpo é, portanto, o ponto de junção entre as energias naturais e a cultura e, através do ritmo traduzido em dança, transforma eventos naturais em significados culturais, afirma Bárbara (2002), em que os gestos mostram o significado dos símbolos que criam o movimento fluido do ritual (ROCHA, et al. 2020). Para S-1, “meu corpo é sagrado, porque é nele que as entidades de luzes, descem à terra para acudir as pessoas, que aqui estão precisando de ajuda”.

Outro movimento que marca o sagrado no corpo dos jovens umbandistas é o diálogo interreligioso e intercultural que cruza as concepções religiosas do catolicismo com a intersubjetividade de negros e índios brasileiros. Os corpos e suas

manifestações do sagrado apontam para a intersecção com o sagrado de diferentes maneiras, desde os signos linguísticos até as práticas rituais. Para S-23: “não sei ao certo a palavra, mas o que eu quero dizer, é que os santos católicos na maioria, são os mesmos da Umbanda. Fui batizada no catolicismo, na Igreja Nossa Senhora Aparecida. Agora na Umbanda, me descobri filha da Oxum – que para muitos aqui, representa nossa senhora Aparecida”.

Enquanto observador não posso deixar de comentar sobre a “fé” e o “axé” expostos nos corpos juvenis, apresentados anteriormente. Essas são palavras fortes e, dentro do terreiro, denotam significados e representações diversas, mas que não são restritas apenas à Umbanda. A palavra “fé” talvez seja utilizada por todas as religiões, pois remete à crença em algo maior. Já a palavra “axé”, é utilizada principalmente nas religiões de matriz africanas. Com isso, tornam-se duas palavras interculturais perpassadas pelos elementos da cultura religiosa e do cotidiano daqueles que as utilizam.

A Umbanda é conhecida como uma religiosidade da prática, que permeia o cotidiano de seus adeptos, intrínseca às ações, elementos, objetos, espaços e inter-relações nos mais diversos lugares por meio de rituais que transformam o profano em sagrado. Nesse sentido, Eliade (1992) defende que os sujeitos vivenciam o sagrado justamente porque ele é distinto do profano, ele se manifesta como uma realidade diferente das realidades naturais. O ato de manifestar o sagrado é conhecido como hierofania, pode estar presente em objetos, ações e ambientes, transmutando-os em uma realidade que pertence e não pertence ao mundo humano, pois lhe é atribuído um valor diferente de todos os lugares e objetos profanos, repletos de conexão humana com o divino (FERNANDES, 2017).

A roupa branca e os guias são signos indissociáveis entre a identidade do jovem Umbandista e o Sagrado. Dentro do ritual, o corpo se apresenta como referência, desde a cosmogonia que se dá através da incorporação dos guias e entidades aos iniciados até as roupas, cantos e danças. O corpo do iniciado é a morada do Orixá, por meio da qual o Sagrado pode se apresentar (PAIVA, 2007). Para S-7, “o branco de nossas roupas, simboliza a pureza. Um corpo umbandista com as vestes brancas, é um corpo preparado ou em processo de preparação, para os atos sagrados”. Brito (2017) entende que a Umbanda é um arranjo estruturado de saberes corporais, intelectuais e metafísicos que são partilhados e vivenciados na experiência coletiva.

5.2.2 O sagrado nas imagens e nos corpos dos jovens umbandistas

Nesta seção apresento uma sequência de imagens dos corpos dos jovens umbandistas – corpos esses que funcionam como telas de representação: corpos performáticos, corpos potenciais, empoderados, que (in)corporam a bandeira e a luta contra o racismo que assola o país; corpos que se autodeclaram, que afirmam o seu pertencimento étnico-social e religioso. São corpos também atravessados pelas marcas de classe – tais marcas de classe, diga-se de passagem, atravessam, inclusive, os espíritos e entidades que, geralmente, representam grupos que sofrem ou sofreram exclusão social, a exemplo do indígena e do negro. Na Umbanda, esses corpos são marcas de resistência e preservação de um modo de dialogar com a realidade social de forma a articular, pelos rituais, a inclusão social. Segundo Bairrão (2007), a Umbanda é mais uma oportunidade para refletir sobre formas sociais alternativas de resistência étnica e cultural.

As representações de sagrado nos corpos e nas identidades dos jovens umbandistas podem ser vistas nas fotografias abaixo:

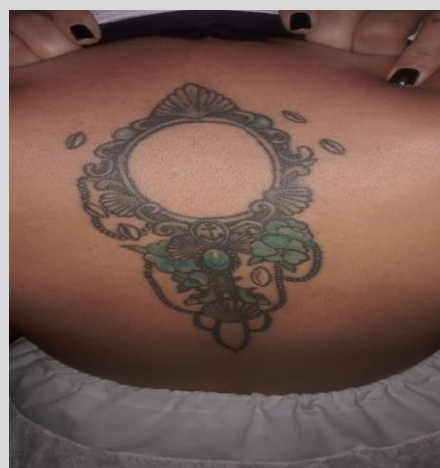
Imagem 51 – O sagrado nas vestimentas



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 53 – O sagrado no corpo juvenil 2

Imagem 52 – O sagrado no corpo juvenil 1



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 54 – O sagrado no corpo juvenil 3



Fonte: Cedido ao pesquisador, 2022.

Imagem 55 – O sagrado no corpo juvenil 4



Fonte: Cedido ao pesquisador, 2022.

Imagem 56 – O sagrado no corpo juvenil 5



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

Imagem 57 – O sagrado no corpo juvenil 6



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 58 – O sagrado no corpo juvenil 7



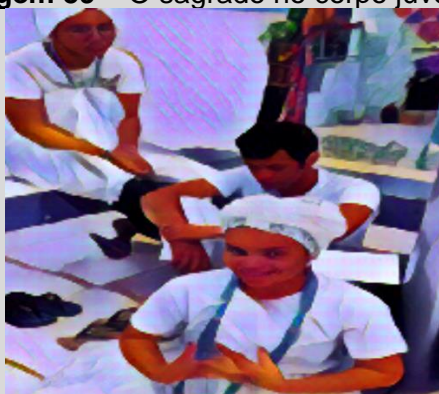
Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

Imagem 59 – O sagrado no corpo juvenil 8



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

Imagem 60 – O sagrado corpo juvenil 9



Fonte: O próprio pesquisador.



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

As imagens despachadas acima são formas representativas de forte significado em relação ao sagrado na perspectiva dos jovens umbandistas, pois são muito mais que adornos, espaços e ações; o sagrado é a verdade. Na sequência, apresento trechos de anotações do diário de campo, sob a perspectiva do sagrado na Umbanda na visão dos jovens umbandistas:

- O sagrado, na concepção dos jovens umbandistas, aparece como um movimento hierofânico⁵⁸, pois está presente nos mais diversos objetos, ambientes e atos do cotidiano, mesmo que, para algumas pessoas, essa materialização não seja tão visível.
- O sagrado, na Umbanda, é palpável e impalpável nos terreiros, estabelece uma ligação com a verdade e a caridade.
- O sagrado é um elo que aproxima do divino e da espiritualidade. Na Umbanda, isso aparece de diversas formas, desde o toque do adejá, perpassando pelo uso diário das guias e pelas próprias obrigações destinadas aos guias e entidades.
- No culto aos Orixás, os jovens umbandistas declaram que o sagrado se estende às vestimentas e aos calçados, usados especificamente para o ato. Esses objetos passam por um cuidado especial, no guardar, no lavar e na forma de usar.
- As velas em muitas religiões estão relacionadas ao sagrado. Na Umbanda, elas são utilizadas também nessa direção, servem para iluminar o altar, fortalecer as incorporações dos guias e entidades.
- As guias usadas nos pescoços juvenis, na Umbanda, representam sua ligação com o sagrado e servem para identificar o seu vínculo com o sagrado que os rege e os protege.
- O banho de ervas, na Umbanda, na perspectiva do jovem umbandista, é um ritual de aproximação com o sagrado. Geralmente, as ervas utilizadas têm uma finalidade especial para o filho, que vai desde um simples descarrego até uma abertura de caminho e fortalecimento espiritual.

⁵⁸ A hierofania, como aparecimento ou manifestação reveladora do sagrado, é a conotação desenvolvida por Mircea Eliade em seu “Tratado de História das Religiões” e posteriormente retomada em “O sagrado e o Profano: a Essência das Religiões” (CORRÊA, 2017). “O lugar da hierofania é, na realidade, o próprio ser humano. Não no sentido de que ele a “projeta” a seguir para um objeto exterior, como simples ponto de visualização, senão enquanto o ser humano tem uma experiência do transcendente na relação com tal objeto, lugar, acontecimento ou o que quer que seja (CROATTO, 2001, p. 60)”.

- A defumação, geralmente feita no início dos trabalhos nos terreiros de Umbanda, tem a intencionalidade de abrir os caminhos, limpar o ambiente, para que as energias dos guias e orixás possam chegar e ali ficarem durante todo o ato; por isso também foi vista como uma ligação com o sagrado.
- Os cânticos e as orações feitos nas giras de Umbanda vinculam os jovens umbandistas ao sagrado, pois têm a finalidade de chamar os guias e entidades que vão trabalhar/atender naquele ato.

Os jovens umbandistas constroem opiniões e impressões com sua trajetória religiosa, alguns já transitaram por várias religiões, adquirindo conhecimentos e valores. Essa caminhada rumo ao sagrado, ou na sua busca, aproxima-se do que Geertz (2013) chama de altamente interpretativo, um campo de múltiplas possibilidades, em que não se pode reduzir os discursos e as histórias dos jovens umbandistas a um único juízo de verdade. Nesse contexto, a tarefa de compreender o significado do sagrado para os jovens umbandistas não é fácil. Um corpo umbandista assume novas formas, reproduz-se em outros corpos, busca sua própria identidade “dentro” do outro. Corpos que são meios de comunicação (PROSS, 1971).

As imagens dos jovens umbandistas e seus corpos, como afirma Geertz (2013), dão origem a ações e interações que se constituem simbolicamente, nessa constante relação com o sagrado. O mundo sagrado para o jovem umbandista é um mundo independente, em que guias, colares, roupas e outros objetos sagrados têm significado. A experiência dos jovens umbandistas com o sagrado sugere os valores sociais deles, conferindo-lhes diferentes valores e visões de mundo. Segundo Bauman (2005), o sagrado é aquilo que vai além de nossas capacidades de compreender, comunicar e agir.

As imagens apresentadas acima expressam a relação dos jovens umbandistas com o sagrado na Modernidade, em que seus corpos se tornam móveis, não se mostrando sob um prisma de verdade absoluta ou de um Deus inacessível. O espaço religioso por onde eles transitam é um campo rico em significados, circulações, preparações para o contato com o mundo espiritual, um espaço relacional com o sagrado que permite uma dinâmica própria e seu movimento, como afirma Mauss (1974).

Além disso, articulam, de forma específica, o jovem umbandista com os problemas étnico-raciais, dada a dimensão do racismo no país. Freitas (2016) aponta

que os jovens umbandistas (jovens dos terreiros) buscam, constantemente, o reconhecimento da identidade, o combate à intolerância, o reconhecimento étnico, pautado na estética corporal.

5.3 Relações interculturais nos terreiros e na escola

A Umbanda intercultural se materializa a partir da diversidade constitutiva do povo brasileiro e de sua necessidade de articulação com o sagrado e com a natureza. Observei, no campo de estudo, que as manifestações sagradas nos corpos umbandistas interculturais integram o sagrado nas suas mais variadas formas. A manifestação mediúnica dos médiuns, a partir de seus corpos, nos permite uma observação sensível do cotidiano. As narrativas dos corpos umbandistas apontam saberes interculturais de jovens intimamente conectado à natureza – como elemento sagrado, de onde retiram conhecimentos que são colocados em prática em seus mais variados setores do contexto social, influenciando, assim, suas vivências e ações do cotidiano. Muitos desses saberes são igualmente trabalhados por outras religiões, pela família, pela escola e outras instituições sociais. Com a palavra os jovens umbandistas narrando seus corpos e saberes interculturais:



O respeito deveria ser um saber comum a todos, independente do vínculo religioso e do nível social. Afinal, a gente passa por vários contextos e instituições ouvindo falar sobre o respeito. Mas, quando se trata do diferente, do negro, do pobre, e das minorias de modo geral, esse saber se esvai, some, das ações e do comportamento do indivíduo. Na Umbanda, aprendi a respeitar, o diferente e aquele que são iguais a mim (no sentido de fé), por isso, aqui, o respeito transita entre mais novos, entre os mais velhos e entre os mais velhos e mais novos. (S-17)

Falamos dos terreiros e da escola como espaços interculturais, pois, por meio desses espaços, ocorre um permanente processo dinâmico de relacionamento, comunicação e aprendizagem entre culturas em condições de respeito, legitimidade mútua, simetria e igualdade; uma troca entre pessoas, habilidades, saberes e práticas culturalmente diferentes, buscando desenvolver um novo significado entre eles em sua diversidade; um espaço de negociação e tradução em que as desigualdades sociais, econômicas e políticas, as relações de poder e os conflitos na sociedade não sejam ocultados, mas reconhecidos e enfrentados; uma missão social e política que

desafia a sociedade como um todo, que parte de práticas e ações sociais concretas e conscientes e procura criar caminhos de responsabilidade e solidariedade (CANDAU; OLIVEIRA, 2010).

Outro elemento que aparece nas práticas do jovem umbandista é a obediência.

Obediência

Uma obediência é uma marca da identidade do umbandista. Anteriormente eu já havia falado sobre isso, ao complementar a fala de um dos irmãos. Vejo, na minha própria família, primos e tios com problemas de convivência. E isso, não é uma característica apenas da casa da minha tia. Muitos filhos hoje, se acham autossuficientes e não querem ouvir e obedecer aos mais velhos. Fico a olhar as relações que construímos na Umbanda, e vejo, o quanto aprendo na obediência. O quanto a obediência me aproxima do Sagrado, tornando-me uma pessoa melhor a cada dia. (S-3)

Para o jovem umbandista, a obediência aos princípios morais e/ou éticos (conhecimento do pecado cristão, amor ao próximo, união familiar, conduta sexual adequada, etc.) marca a relação entre “dom” e “contradom”, presentes no mundo mágico e na prática da Umbanda. Assim, ser umbandista é conhecer a natureza e as naturezas (MAUSS, 1974) para evocar os conhecimentos que guiam essa prática, essa fé de ser e acontecer na relação com o outro (humano e/ou sobre-humano). A adesão à Umbanda por parte dos jovens corrobora para a busca, a dúvida, a liberdade, o pensamento e a compreensão do que é a Umbanda como religião, como um retorno harmonioso à nossa interioridade divina, ao fluir do universo, à natureza, às energias sutis, ao espírito de ancestrais/entidades, a outros humanos (RODHE, 2010).

Cuidado com o outro

O cuidado com o outro na Umbanda é um fato rotineiro e que todos os filhos aprendem e colocam em prática. Mas por que cuidar do outro? O outro, é o meu espelho é a imagem e semelhança de Deus. Ao cuidar do outro, cuido também de mim, cuido do Sagrado. (S-19)

Na Umbanda, a prática do cuidado de si e do outro, como observado por S-19, é constante, pois o conjunto de práticas e vivências do umbandista limita as texturas ontológicas que essa prática exige do umbandista. O estilo de vida da Umbanda é, portanto, baseado em um estilo que eleva a vida por meio de ações e comportamentos que aprimoram o relacionamento com o mundo divino. A reflexão sobre o autocuidado e o cuidado com o outro reforça comportamentos e valores criados pelas práticas

orais, tradições e origens, resultando em um modo de vida que transforma o modo de viver dos praticantes da Umbanda (PAZ, 2019). Na Umbanda, cuidar de si e dos outros, na opinião dos jovens umbandistas, está associado a um renovado conjunto de comportamentos e práticas no caminho da conquista do mundo.



Cuidado consigo

Eu preciso estar bem para fazer o bem e transmitir a boa energia a todos e todas que procuram a nossa Umbanda. Por isso, me cuido constantemente. 24 horas antes das giras, começo o meu preceito, retirando da minha vida, tudo aquilo, que minha mãe de santo, coloca como preceitos, necessários para minha evolução espiritual e para um bom atendimento na gira. ⁵⁹Tiro a carne vermelha, o álcool, sexo etc. Reforço as orações, tomo os banhos de ervas, firmo meu anjo da guarda, ou seja, me cuido da melhor maneira possível, poder estar plena e radiante durante os trabalhos espirituais. (S-13).

O que se extrai das falas dos jovens umbandistas, em especial da fala de S-13, quando fala sobre o autocuidado, encontra-se forma nas concepções de Paz (2019), ao afirmar que o exercício do autocuidado exige ação zelosa contínua com práticas, obrigações e forma correta de santificar as forças ancestrais que habitam o território de culto afro-brasileiro. As regularidades, as disciplinas e a disposição ao sagrado são entendidas como práticas que garantem a proteção dos jovens umbandistas.



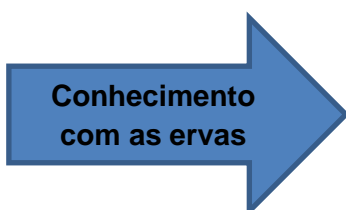
Orações/saudações

Desde que entrei na Umbanda fiz da oração uma rotina em minha vida. Pensar que antes, eu chegava ficar meses sem rezar um pai nosso, sem conversar com o Sagrado. Na Umbanda, aprendi a rezar o terço (ato que fazemos todos os dias antes das giras), aprendi a orar com os pretos velhos rezadores e com os caboclos. De forma, que as orações passaram ser uma constante em minha vida. Tem gente que acha que umbandista não ora, não reza. Está enganado que pensa dessa forma! O Umbandista ora e tem disciplina no orar (S-25)

Olhando para o discurso de S-25, de etnografia vivida, entendo que, para entrar no cotidiano do jovem umbandista, onde as orações e saudações estão presentes, devemos reconhecer que se constitui em outra forma de saber, produção ao longo da vida. Suas práticas e seus saberes resistem à colonialidade do poder, pois são forjados a partir de uma episteme que designa o mundo a partir de conceitos e valores

⁵⁹ Ficar sem comer, álcool e sexo, etc., nas vésperas da gira, é um preceito necessário, para limpeza corporal e equilíbrio energético dos médiuns.

pautados na tradição, na oralidade e na ancestralidade. É preciso assumir que aprofundar os conhecimentos e vivências da Umbanda é uma tarefa difícil. Traduzir suas experiências, equilibrar seus mistérios e codificar seus encantos, a partir de uma linguagem escrita, requer sensibilidade e clareza sobre as possibilidades e limites de compreensão do mundo do outro (PAZ, 2019).



Erva doce, alfavaca, arruda, alecrim, folha de laranjeira...são ervas medicinais na Umbanda. Aqui, a cada dia que vou cambonear (ajudar) um preto velho, aprendo ao vê-lo passar, banhos, chás e aplicações aos consulentes, utilizando as ervas do campo. Das matas (da natureza) vem nossa força como umbandista, e é essa força que procuramos repassar aos irmãos e às pessoas que nos procuram pedindo ajuda para os seus males físicos e espirituais (S-6).

A fala de S-6 nos ajuda a entender o que os jovens umbandistas pensam sobre os valores atribuídos às ervas na religião Umbanda, contexto em que as ervas medicinais são utilizadas em rituais de cura. Muitos jovens chegam à Umbanda motivados pelo conhecimento delas. Percebe-se, nas conversas com os jovens umbandistas, que o conhecimento adquirido sobre as ervas possibilitou ampliar seu campo de atuação. A maioria dos jovens que busca o conhecimento das ervas na Umbanda acaba assumindo uma identidade umbandista, em que a espiritualidade pode ser exercida e o conhecimento buscado.

5.3.1 A interculturalidade nos corpos umbandistas narrada nas imagens

A interculturalidade aparece impressa na herança cultural afro-brasileira, daí as heranças históricas que permeiam a constituição da América e a inauguração da modernidade, processos que desencadearam as dinâmicas híbridas e sincréticas que colocaram culturas e corpos na fronteira predispostos não apenas à acomodação ou negação cultural, mas, sobretudo, ao diálogo intercultural (BORGES, 2016)⁶⁰. A fronteira que atravessa os corpos da Umbanda é aqui compreendida na perspectiva de Bhabha (1998) como um lugar onde o mundo deve ser lido. Nessa linha, acredito que o cotidiano é esse lugar de fronteira, de onde os corpos umbandistas devem ler e

⁶⁰ Disponível em:

<https://repositorio.pucsp.br/bitstream/handle/1973/1/Angela%20Cristina%20Borges.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2022.

olhar o mundo, porque no cotidiano há relações de poder, no cotidiano há relações de violência, no cotidiano há escassez de garantias de direitos e de condições de trabalho.

Abaixo, algumas imagens que ressaltam a força dessa interculturalidade nos corpos dos jovens umbandistas:

Imagem 61 – Corpo intercultural 1



Fonte: o próprio pesquisador.

Imagem 62 – Corpo intercultural 2



Fonte: o próprio pesquisador.

Imagem 63 – Corpo intercultural 3



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 64 – Corpo intercultural 4



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 65 – Corpo intercultural 5

Imagem 66 – Corpo intercultural 6



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

Imagem 67 - Corpo intercultural 7



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

Imagem 68 – Espaço intercultural I



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

Partindo da proposta formulada por Prandi (2001), os Orixás são deuses que receberam do ser supremo (Olodumare/Olorum) “a tarefa de criar e governar o mundo, cada um deles é responsável por certos aspectos da natureza e por determinadas dimensões da vida em sociedade e da condição humana” (PRANDI, 2001, p. 20). Entendido dessa forma, o panteão iorubá está repleto de entidades cultuadas nos cultos das religiões afro. Sobre a compreensão dos mitos, o antropólogo Claude Lévi-Strauss acredita que um mito não existe isoladamente, mas está intrinsecamente ligado a outros mitos, sugerindo que sejam analisados em conjunto (DIAS, 2020). Para Comin e Campos (2017), a vivência do sagrado por meio da mediunidade representa uma prática cultural presente em diferentes tradições, religiosas, e outras que envolvem diferentes níveis de vivência e relação com o corpo. A partir dessas concepções, é assertivo dizer que o universo umbandista está repleto do sagrado que se manifesta nos corpos juvenis das mais variadas formas.

A interculturalidade expressa no corpo dos jovens umbandistas evidencia aspectos entre Catolicismo, Espiritismo, Candomblé, Quimbanda, hindus e do zodíaco. A cruz intercultural surge no espaço da diferença cultural que possibilitou vislumbrar os corpos dos jovens umbandistas e seus ornamentos como espaços ocupados por uma epistemologia própria, diferente daquela predeterminada pelos construtores desta nação, a exemplo da fala de S-18: “Eu poderia pertencer a qualquer religião africana, mas a escolha da Umbanda é baseada na minha escolha pessoal pelos Pretos-velhos. Os aspectos relacionados à magia, às entidades, ao próprio Exu, são vivenciados em todas (as religiões), mas na Umbanda há uma adaptação especial, muito suave”. Na perspectiva de S-18, a religiosidade na Umbanda é suave e acontece de forma diferente das outras religiões africanas, já que nem todas trabalham com os Pretos Velhos, representatividades umbandistas. Muitas optam pela linha da esquerda, na qual se concentram os Exus. A aproximação entre essas religiões é grande e visível, a ponto de gerar dúvidas, porém, sem perder a diversidade, que é tão rica. Para Hall (2003), as identidades tornam-se múltiplas, pois estão vinculadas ao território de origem, ao mesmo tempo em que há um compartilhamento com migrantes de outras religiões.

Segundo Lima (2017), as transformações nas vidas dos sujeitos revelam agora uma identidade híbrida, provocada pelos processos de desterritorialização e reterritorialização que vivenciaram. O autor entende essa hibridização como os processos de deslocamento e mudanças culturais e sociais causadas pelos deslocamentos (HALL, 1997) assumidos pelos sujeitos, numa espécie de negociação para serem aceitos no novo lugar, agora misturados, ou sincretizados nas palavras de Cannevacchi (1996).

Nesse sentido, autores como Urie Bronfenbrenner (2002), em uma perspectiva mais sistêmica, fluida e dinâmica, procuram entender esses processos não como uma forma de padronizar caminhos e marcar experiências, mas justamente para entender como essas experiências fazem parte das histórias de vida, a partir das interações contínuas entre elementos como contextos, interações, pessoas e tempo, que remete à importância da Umbanda no cenário sociocultural brasileiro e a importância da atividade mediúnica para sua existência e para o cotidiano (COMIN; CAMPOS 2017)

Segundo Prandi (2004), os Orixás são ancestrais, possuem um grau de parentesco com os mortais e até histórias de vida na Terra. Ayé ou Aiye foi um ancestral africano divinizado que, durante sua vivência aqui neste plano,

presumivelmente, assumiu o controle da natureza. Influenciada pelo espiritismo, a Umbanda acredita na existência de entidades que voltam à Terra para ajudar os humanos. São chamadas de entidades operantes - espíritos que se tornam mestres espirituais após a morte de seu corpo (ROCHA; FILHO, 2020).

A seção fotográfica em que os corpos da Umbanda são expostos evidencia uma situação de hibridização com uma predisposição intercultural. Parece expor diferentes crenças hibridadas – que vão do axé aos signos do zodíaco –, formas de representação e resistência de identidades umbandistas juvenis interculturais. Vejo nesse contexto a importância da própria interculturalidade, pois sua integração ao universo religioso da Umbanda pode colaborar para que as situações de troca com outras religiões mudem, evoluam e sejam mais efetivas. Garín Sallán (2004) caracteriza a interculturalidade como um diálogo entre iguais, em que duas culturas se trocam e vão além da simples justaposição que define o multiculturalismo. A primeira, a interculturalidade, também se distingue por ser um processo, uma ação e uma relação contínua, enquanto o multiculturalismo configura uma situação específica. Nesse sentido, a Umbanda se revela como uma possibilidade de ressignificar o mundo. Seus rituais, passeios, crenças e valores, especialmente o de evolução espiritual (LEME, 2006).

5.3.2 A cultura como campo de saber para o jovem umbandista

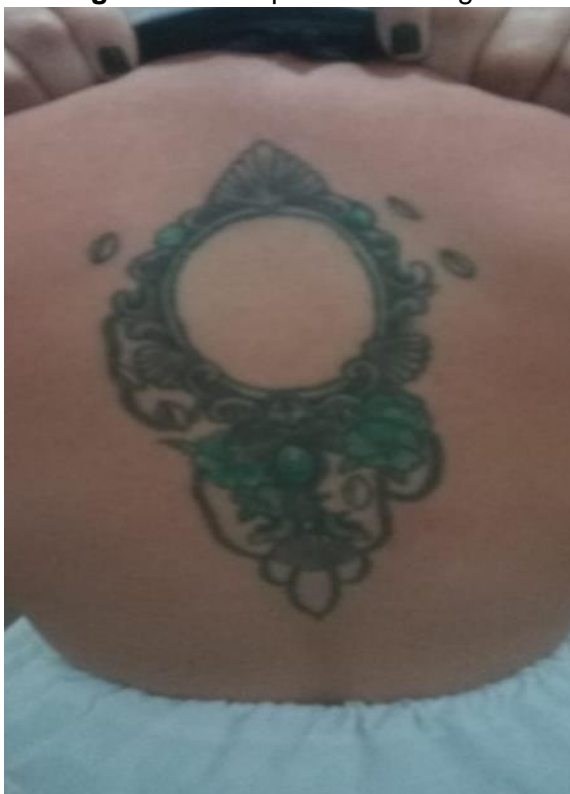
O jovem umbandista é um ser cultural, criador e propagador de culturas em suas mais diversas manifestações. Fatores culturais e religiosos podem contribuir para a formação de processos identitários que definem os jovens praticantes de Umbanda e determinam sua presença nos grupos. O jovem umbandista em contexto intercultural exterioriza seu campo religioso, a partir dos mitos e crenças que marcam o domínio dos símbolos (MAUSS, 1974). O simbólico serve como expressão total das coisas e corresponde aos humanos que as assimilaram e aderiram a elas. Os símbolos, portanto, têm a ver com códigos culturais, refletem a estrutura social em que o indivíduo está inserido. Os jovens praticantes de Umbanda, como transmissores de cultura, são agentes de socialização (HOLANDA; MELLO, 2014).

Em nossa sociedade, os sistemas simbólicos transmitem e perpetuam seus conhecimentos e visão em relação à vida e ao mundo e, conseqüentemente, seus saberes nos jovens praticantes da Umbanda. Na Umbanda, esse saber é transmitido

pelas mães e pais de santo, que fazem com que os aspectos sociais e culturais dos jovens umbandistas sejam entendidos como algo que pertence ao seu próprio sistema simbólico (HOLANDA; MELLO, 2014).

Já para Rabelo (1993), a relação entre os símbolos religiosos e a vida social não se define, *a priori*, pelas propriedades e significados inerentes aos símbolos, mas se estabelece no decorrer de eventos concretos em que os indivíduos se apropriam, comparam e reinterpretam símbolos à luz de determinados fins e interesses.

A cultura atravessa os corpos dos jovens umbandistas, transformando-os em corpos geopolíticos, emancipados e enunciados. Na Imagem 69, observa-se um desses corpos jovens delimitando seu símbolo sagrado – o espelho de Mãe Oxum, o qual diz quem realmente somos diante de todos. Além disso, o espelho de Oxum é uma espécie de para-raios, pois reflete e devolve o que nos é transmitido pelo outro. O espelho tatuado nas costas do jovem umbandista é uma espécie de olho de Oxum, que protege as costas das energias negativas.

Imagem 69 – Corpo-símbolo-sagrado

Fonte: O próprio pesquisador, 2022.

O elemento corpo na cultura do jovem umbandista deve ser abordado com cuidado e atenção. Considerando que os corpos transferidos na diáspora são o principal suporte para as intervenções dos terreiros, eles devem ser entendidos como a própria incorporação desses 'tempos/espacos', ou seja, os corpos de terreiros. Assim, à medida que o corpo negro é desterritorizado por meio de seu suporte físico e de suas potências, tornou-se capaz de resgatar e redefinir memórias comunitárias, reconstruir formas de sociabilidade e práticas de conhecimento, o corpo umbandista, dialogando com a cultura, é a instituição máxima e integral da experiência comunitária do jovem umbandista, é o elemento que estabelece e organiza seu projeto comunitário (JÚNIOR, 2018).

Na cultura umbandista, os jovens umbandistas se manifestam de diversas formas, pois, ao consumirem bens culturais, oferecem também sua criação, permeada por seus valores e cultura. As expressões culturais dos jovens praticantes de Umbanda compreendem o conhecimento das ervas e o cuidado com o corpo e a saúde, a música, a dança, o vestuário, sua arte, suas emoções, seu consumo como sujeitos sociais.

5.3.3 Narrativas dos jovens umbandistas sobre saberes interculturais na escola

As experiências interculturais dos jovens umbandistas nas escolas confirmam a necessidade de se trabalhar com a dimensão da ideia de cultura no espaço escolar, o qual é atravessado por diferentes culturas. A interculturalidade rege processos baseados no reconhecimento do direito à diversidade e na luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social. Busca promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos pertencentes a diferentes universos culturais e aborda os conflitos inerentes a essa realidade. Não ignora o equilíbrio de poder presente nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e aceita conflitos e busca as estratégias mais adequadas para gerenciá-los (CANDAUI, 2003).

A escola e o currículo escolar são em si um rico objeto de análise para compreender como se dão as relações raciais e religiosas na escola, principalmente quando se atenta para as religiões africanas, marcadas historicamente pelo processo de discriminação e preconceito. Arroyo (2011) discute a emergência da memória como campo político-pedagógico, e avalia o poder dos grupos sociais nessa retomada, que bem pode ser entendida como uma disputa territorial, no tratamento ou esquecimento da memória. Aceitar as religiões afro-brasileiras na escola significa aceitar uma forma diferente de ver o mundo para além do modelo eurocêntrico, permitindo que os jovens aprendam e vivenciem outras epistemologias (FERRARO, 2019).

A presença (ou ausência) das religiões afro-brasileiras no ambiente escolar já foi objeto de pesquisas de singular relevância, a exemplo da tese de doutorado de Rachel Bakke (2011), "Na escola com os orixás", que investigou os modos em que materiais didáticos e cursos de formação contínua de professores abordam o assunto e como esse conhecimento é centralizado em sala de aula; a obra de Stela Guedes Caputo, "Educação nos terreiros" (2012), que acompanha a relação da escola com as crianças do candomblé, do ponto de vista dos alunos; e a pesquisa de Patrício Araújo, "Entre vendas e atabaques" (2017), que analisa a intersecção entre intolerância religiosa e racismo nas escolas públicas de São Paulo, principalmente em diálogo com os adeptos das religiões afro-brasileiras que compõem a escola comunidade. Mais do que limitar o nosso percurso, este trabalho nos permite centrar a nossa atenção em aspectos tangenciais ou desconsiderados, e tentar levar a questão adiante (FERRARO, 2019).

A religiosidade é um elemento indissociável das culturas africanas e seus locais

de culto configuram-se como espaços de resistência, desde o início da diáspora africana até os dias atuais. A cultura que hoje permeia os ideais nacionais e mundiais do “ser brasileiro”, estereotipada em elementos como o samba, a capoeira e a feijoada, nasceu nos mesmos terreiros onde são cultivados os orixás (LODY; SABINO, 2011). As diferenças de pertencimento de classe pelo contraste binário marcam os lugares dos alunos classificados segundo elementos sociais, como: classe social, cor, religiosidade, gênero, etc. Essas relações de poder, uma vez naturalizadas no cotidiano da escola, em vez de favorecer uma maior reciprocidade entre os diversos atores sociais que compõem a turma, exasperam profundamente as distâncias simbólicas que delimitam as fronteiras entre um e outro, realizando práticas transformadoras de diferença ineficaz de seus relacionamentos (PIMENTEL, 2014).

Trazer a história e a cultura africana para a escola deve ser entendido como uma nova maneira de olhar para os milhões de africanos escravizados na América. É também um momento de problematizar o movimento de resistência contra a escravidão e a concepção religiosa dessa ação. As ações de resistência, de fato, começaram sobretudo nos locais de culto. No culto, estava a possibilidade de os negros “[...] se estruturarem e se organizarem clandestinamente em todas as direções: resistência artística na música, dança, artes plásticas, organização social nos valores da África. Solidariedade e sistema de parentesco estendido” (MUNANGA, 2013).

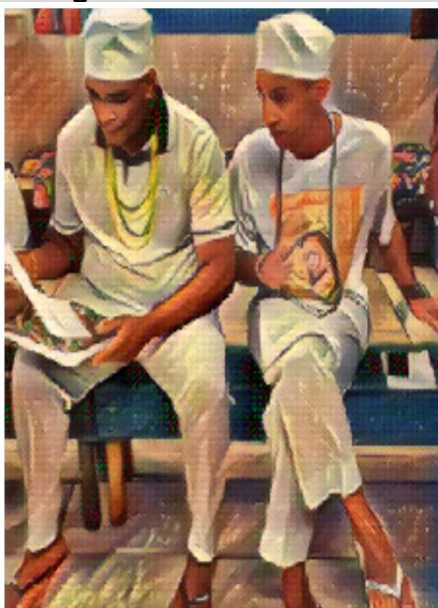
No entanto, ainda existe um equívoco nas escolas e na sociedade em geral de que a escola ocupa o lugar das igrejas que doutrina as crianças. Munanga (2013), referindo-se à Lei 10.639/03, afirma que: “religião é cultura” e a lei recomenda que a história dessa cultura seja ensinada nas escolas públicas sem confusão com liturgias e dogmas. A presença de aspectos religiosos das culturas africana e afro-brasileira nas salas de aula e nos projetos escolares tem despertado divergências. Bakke (2011) analisou como a religiosidade afro-brasileira se enquadra na aplicação dessa lei, indicando que, apesar de sua presença em materiais didáticos e na formação de professores (em menor escala), há dificuldade em aplicá-la no cotidiano escolar. Enfrentar a história, a cultura, as origens e a religiosidade da África na escola significa justamente uma ação contrária às instituições religiosas, porque representa a inclusão dos alunos no contexto que expressa o encontro da África com o mundo. Significa entrar em diálogo para entender os “[...] processos de escravidão, dominação e resistência dos povos africanos e seus descendentes brasileiros” (CHIELLA, SAUCEDO; MALACARNE, 2015, p. 232).

Como professor da escola e sacerdote umbandista, percebi que essa identidade religiosa está na sala de aula, anda pelos corredores da escola, curte o recreio e luta para ser reconhecida, valorizada e respeitada. É na capacitação religiosa desses jovens que os saberes da Umbanda atravessam a escola como ambiente de aprendizagem e marcam sua presença no mundo. Estar presente na escola e se identificar como umbandista é importante para reconhecer e fortalecer as diferentes identidades e expressões de fé que habitam a escola como espaço intercultural.

Assim como no estudo de Júnior (2021), percebemos na escola a preocupação de pautar a intolerância religiosa em atividades curriculares, como, por exemplo: dia da abolição da escravatura, semana da consciência negra, em atividades didáticas das disciplinas de história, sociologia e arte. Mesmo não tendo identificado um grande contingente de indivíduos adeptos à Umbanda, em nossa escola campo, foi possível vivenciar uma mobilização política em torno da questão por meio de palestras sobre o ser negro na sociedade brasileira e as religiosidades africanas, proferidas pelo pesquisador aos alunos da escola e nos ciclos de diálogos com os jovens umbandistas e outros simpatizantes e curiosos sobre a religião.

Por fim, compreendo a importância de se dar visibilidade aos jovens umbandistas hoje na escola e, para isso, afirmo que a hora é agora de incorporar o currículo cultural no currículo escolar. Se o fizermos, estaremos, assim, contribuindo para uma sociedade mais justa e inclusiva, que analisa, problematiza e reflete sobre o cotidiano, valorizando e dando voz às minorias, aos que foram historicamente invisibilizados e colocados à margem do contexto social. Importa, assim, repensar essas questões no currículo e nas políticas educacionais que devem ser atravessados pela valorização dos direitos humanos, possibilitando aos jovens que povoam as escolas do Brasil afora aprender de outro modo, a partir do confronto e desconstrução de saberes e/ou práticas que apelem a uma maior conscientização e valorização de diversas culturas em presença, contribuindo para a formação de cidadãos e cidadãs mais atentos, responsáveis, críticos e humanos.

Abaixo, algumas imagens sobre os jovens umbandistas em contexto intercultural:

Imagem 70 – Saberes no terreiro I

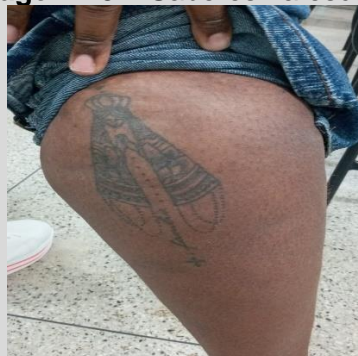
Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 71 – Saberes no terreiro II

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 72 – Saberes na escola I

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 73 – Saberes na escola 2

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 74 – Saberes na escola 3

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 75 – Saberes na escola 4

Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 76 – Saberes no terreiro 3**Imagem 77 – Saberes no terreiro 4**



Fonte: O próprio pesquisador.



Fonte: O próprio pesquisador.

Imagem 78 – Saberes na escola 5



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

Imagem 79 – Saberes no terreiro 5



Fonte: Cedida ao pesquisador, 2022.

As imagens relacionadas às falas dos jovens umbandistas expressam um saber que pode ser visto da perspectiva do terreiro e da escola. A forma como os pais de santo (no terreiro) e os professores (na escola) de determinadas disciplinas lidam com o tema da religiosidade africana corrobora o desencadeamento de saberes que, por vezes, extrapolam os muros do terreiro e da escola. Segundo os participantes (S-12 e S-17), o saber vivido na Umbanda passa pelos domínios artístico, ético e moral, de modo que é possível vivenciá-lo em diferentes espaços.

Para Rufino (2016), múltiplas formas de conhecimento se cruzam, coexistem e pluralizam experiências e as respectivas práticas de conhecimento, adentrando a tênue linha formada pela escola e o terreiro, que, nessa tese, tratamos como uma encruzilhada. Na encruzilhada, toda verdade se transforma, sem dúvida para este último autor, que abre outros caminhos. Sempre nessa linha de saberes, vivências e

encantos, a Umbanda configura fragmentos de saberes, memórias e espíritos negros africanos que aqui descem, pedaços de um corpo maior que permanece e continua sua caminhada, tornando a vida mais dinâmica (SIMAS; RUFINO, 2018).

Nesse sentido, outros saberes, geralmente marginalizados, podem trazer um novo olhar para o campo da educação. Ao apostar nisso, Simas e Rufino (2018) tecem uma pedagogia da encruzilhada, cruzando os cânones do saber ocidental com a sabedoria da macumba. Para esses autores, é preciso reconhecer as macumbas brasileiras como uma forma possível e legítima de conhecimento: “inclui sobretudo partir dos próprios fundamentos teórico-práticos para repensá-los, bem como pensar a partir de seus princípios - historicamente subordinados”.

Na perspectiva de uma pedagogia da encruzilhada, as macumbas podem ser interpretadas como saberes que trabalham com o cruço, entendida por Rufino (2019) como a prática não de negar outra episteme, mas de “engolir” e “regurgitar” como algo novo, no melhor sentido antropofágico. Um poder híbrido que passa como 'corpo estranho' no processo civilizatório, não se adaptando à política colonial e ao mesmo tempo a reinventando (SIMAS; RUFINO, 2018).

5.4 Encruzilhadas de saberes dos jovens umbandistas nos terreiros e na escola

Falando da encruzilhada do ponto de vista da etnografia aqui desenvolvida e dos diálogos com os jovens umbandistas, concordamos com Rufino Júnior (2017) que a apresenta como uma resistência à lógica da colonialidade que, historicamente, nos sujeitou, produzindo em nós a degradação de nossas identidades e de nossas culturas. Um depoimento de S-3 me chamou a atenção e penso que complementa o que Rufino disse acima: “Hoje na escola sinto falta de um diálogo mais coerente - principalmente dos professores de História, Sociologia e Filosofia - sobre a questão negra na sociedade brasileira e no processo de construção da religiosidade em nosso país”.

Nas trincheiras entre a escola e os terreiros estão a encruzilhada que é aquele lugar de intercessão, de cruzamento, onde se encontram as possibilidades, onde se materializam os múltiplos caminhos a serem percorridos, tanto no plano material quanto no plano subjetivo, místico. Para Rufino Júnior (2017), é na encruzilhada que a escola e os saberes terrenos se transformam em possibilidades, em multiplicidade e se abrem ao diálogo com outros saberes e outras perspectivas dialógicas. Na

encruzilhada surge a possibilidade de um novo caminho, que se cruza com tantos outros, materializando a inversão da lógica hierárquica de etnias, culturas, religiões, etc.

Alguns despachos podem ser verificados, até agora, a partir dos diálogos com os jovens umbandistas, perpassando a relação entre escola e terreiros e as marcas dessas instituições na constituição de suas identidades e seus confrontos na relação com o outro, com a diferença.

Despacho I:

- Segundo apontamentos dos próprios jovens umbandistas, a manifestação de suas identidades acontece de várias formas, entre as quais pontuam: na fé, nas vestimentas, na dança, no canto, no próprio corpo, nos artefatos, nos ritos, na fala, na doação, na virtude e cotidiano. Mas não é só isso, pois seus corpos compreendem marcas interseccionais, corpos pluriconstituição, que embarcam, constituem e representam a Umbanda e todos esses outros marcadores, pois são corpos de jovens periféricos, de escola públicas, e, na sua grande maioria, mulheres.
- A sequência de imagens na seção 5.1.2 mostra a forma como os jovens umbandistas manifestam suas identidades. Temos aí o adejá – pequeno sino utilizado nos rituais para direcionar os médiuns e as próprias entidades quando incorporadas; uma sequência de corpos apresentando suas guias⁶¹ – cada guia é um objeto pessoal e intransferível, conecta o filho de santo às forças de seu orixá (cada cor representa uma entidade); ebô de pipoca muito utilizado nos rituais de limpeza e purificação individual e o altar – que é um espaço sagrado que muitos filhos têm em suas casas; nos preceitos religiosos – que perpassam pelo corpo material e espiritual, envolvendo banhos energéticos, dietas de determinados alimentos, como exemplo do uso

⁶¹ As guias são intransferíveis, pois cada indivíduo e cada ambiente possuem um campo magnético e uma tônica vibracional próprio e individual – tanto positivo quanto negativo, cuja preparação deve ser feita sob as instruções mais rigorosas das próprias entidades, sejam elas na sua imantação, sejam elas no número de contas, sejam elas na utilização de cores. As guias são pontos de apoio nas “chamadas de vibrações” para cada médium e também são pontos de atração das entidades, servindo, muitas vezes, como escudo na sintonia das vibrações. Ajudam nas vibrações dos chacras e em suas aberturas, avivando, assim, a frequência vibracional de cada entidade ou falange. Disponível em: <https://ceuestrelaguia.org.br/as-guias-na-umbanda/>. Acesso em: 12 jul. 2022.

de carne vermelha no dia das giras e outros; a seção destinada à apresentação das fotos descreve, de forma clara, o pertencimento religioso desses jovens. O que também se sobressai nessa sequência de imagens são os corpos empoderados, resistentes, resilientes, potentes e performáticos.

- Alguns jovens umbandistas evidenciam, em suas conversas, o receio de assumirem suas identidades no contexto social em função de ações de intolerância crescentes na sociedade.
- Outros afirmam a necessidade de se apresentar como umbandista nos mais variados contextos, para que a sociedade comece a acostumar com o jovem umbandista nos espaços sociais. Acreditam na representatividade como uma forma de fortalecimento das identidades juvenis umbandistas.
- As identidades dos jovens umbandistas podem estar estampadas em seus corpos de várias formas – por meio de tatuagens de entidades ou símbolos sagrados, pelo uso de artefatos religiosos, nas vestimentas – haja vista que, alguns dias da semana, adere-se ao branco.
- Durante os processos de negociação sobre identidade e diferenças, foi importante reconhecer o conceito de cultura dos sujeitos, as “características” com as quais se identificam e a expressão das diferenças.
- A visão que tive como pesquisador, e também umbandista, é que precisamos ouvir mais os jovens. As identidades juvenis umbandistas são plurais, assim como a Umbanda também o é. E essa pluralidade permite a esses jovens se verem vinculados a vários lugares e elementos do cotidiano. Empoderar os jovens umbandistas a ocuparem esses lugares não é tarefa fácil, mas precisa ser iniciada, seja pela escola, seja pelo terreiro, seja pelas organizações e instituições que pregam a alteridade e a garantia de direitos fundamentais dos seguidores/participantes das religiões de matriz africana.

Despachos II

A escola e o terreiro como espaços interculturais não separam as questões da diferença (divisão étnica e cultural) das questões da desigualdade (divisão social e econômica), de modo que se cruzam informações propícias à estratificação social e condições propícias à exclusão. Ao realizar pesquisas com jovens umbandistas, entendemos que o plano básico de um projeto intercultural quando transferido para o campo educacional é reconhecer o outro e propor uma conversa ativa entre diferentes pessoas, usando as posições sociais como moldura para os atores. Nessa perspectiva, a escola deve ser vista como uma instituição intimamente ligada ao processo de redução das desigualdades socioeconômicas e de aceitação das diferenças étnicas e culturais. O que fica do discurso dos jovens umbandistas sobre a escola é que ela deve ser um espaço privilegiado para acolher as diferentes expressões do mosaico cultural que compõe a sociedade atual, com vistas à produção do projeto social que queremos (DUARTE, 2020).

Para os jovens umbandistas, o sagrado representa um processo didático, pois media o processo de aquisição do conhecimento místico. Habilidades importantes para o desenvolvimento humano como falar/ouvir, produção simbólica e ritual, gestos e ritmos corporais são usados deliberadamente na seita de Umbanda. A centralidade de fazer o bem conduz a uma concepção moral que inclui a aplicação ativa da fraternidade e da tolerância, virtudes cívicas essenciais para sociedades pluralistas que se pretendem democráticas. Ainda, para os jovens umbandistas, a educação como prática formativa e socializadora deve reconhecer o fato das diferenças sociais e culturais e, assim, formar práticas que celebrem a diversidade e a identidade cultural. Portanto, a cultura e a história dos africanos e seus descendentes são parte importante da formação da nação brasileira, e sua omissão no processo educacional implica silenciar as tradições e culturas enraizadas em nossa identidade coletiva, como defende Duarte (2020).

Complementam o exposto acima os despachos abaixo-proferidos:

- RESPEITO - a importância da relação intercultural que marca o contexto contemporâneo das relações humanas; promove a diversidade religiosa no Brasil e o diálogo intercultural e inter-religioso como atitude ecumênica que valoriza as identidades recíprocas, a alteridade de cada ser humano.

- A interculturalidade refere-se a um movimento ideológico e político que promove o respeito e a tolerância entre os indivíduos de um país, independentemente de raça, credo ou etnia. Também incentiva a interação social e cultural entre as diferentes comunidades que existem no mesmo local.
- Do ponto de vista dos jovens umbandistas, a obediência é um traço que vai além de um ato externo. Eles deixam escapar, em suas conversas, que “*na Umbanda, quem não sabe obedecer tem dificuldade em comandar*”.
- A intolerância e o preconceito permeiam o macrossistema e o longo período em que a mídia intervém, uma vez que a história da educação cultural brasileira e a forma como a sociedade se estruturou afetam diretamente as experiências dos participantes, o processo e seu nível pessoal, as formas de interagir com essas mudanças (COMIN; CAMPI 2017).
- As práticas religiosas animam o corpo, matam, curam, castigam, redimem e alegram. A água, como elemento sagrado, armazena energia e é comumente utilizada em abluções e rituais de purificação, além de fornecer fluidos auspiciosos. É utilizada nos banhos de amai preparados com ervas e água, na iniciação de seus adeptos, para preparar o ambiente para receber as energias vivas da terra (ROCHA; FILHO, 2020).
- As fotografias utilizadas neste estudo foram produzidas *in loco* com base na etnografia desenvolvida no campo e na escola, por meio da observação de jovens praticantes de Umbanda. Referem-se ao fenômeno da desterritorialização cultural discutido por Canclini (2000), que perpassa a quebra de fronteiras físicas, geográficas, políticas e culturais, oriundas de fluxos culturais e extensão com os conceitos filosóficos de desterritorialização e reterritorialização (LIMA, 2017).
- A partir da leitura das imagens, refletirei, ainda, sobre a hierarquia do patrimônio, sobre o embranquecimento das formas africanas, sobre os conflitos de memória, sobre o sincretismo e sobre a hibridização cultural, o poder simbólico que atinge um coletivo e contribui para a consolidação

da identidade. Assim, pretendo esclarecer as questões da identidade umbandista, para melhor compreender essa religião genuinamente brasileira, que, no entanto, é, por vezes, marginalizada neste país dito multicultural (PEREIRA, 2018).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta seção, apresento uma síntese dos principais resultados da etnografia vivenciada no campo empírico e do ciclo de diálogos realizados com os jovens umbandistas. Além disso, realizo alguns apontamentos aos futuros leitores no que diz respeito à temática abordada, bem como teço comentários sobre as limitações encontradas na realização da pesquisa, para, na sequência, pontuar abordagens futuras, apresentando os principais achados, orientando as ações decorrentes dos objetivos (gerais e específicos) e das questões de pesquisa.

6.1 Alguns apontamentos

A pesquisa entre os jovens umbandistas revela expressões religiosas particulares da Umbanda, sua relação com o patrimônio cultural afro-brasileiro e sua articulação com a interculturalidade na perspectiva educacional.

No curso da investigação, destacamos que o currículo escolar não é um objeto neutro, mas o resultado das tensões políticas e dos conflitos que assolam a sociedade, processo em que a voz (negra), antes silenciada e/ou alijada da convivência social, passa a ser ouvida na construção e implementação de um projeto educacional, contexto em que a memória da escravidão configura um elemento fundamental de olhar o passado para se projetar uma memória de futuro, combatendo e extirpando as diferentes formas históricas, estruturais, de racismo, preconceito e discriminação sobre a diversidade cultural, linguística e religiosa, particularmente aqui em relação às religiões afro-brasileiras, como a Umbanda.

No Brasil, a Lei 10.639 (BRASIL, 2003), que dispõe sobre o ensino da história e cultura afro-brasileira, representou uma importante vitória do movimento negro na luta pelo reconhecimento de sua cultura e tradição. Da mesma forma, a lei 9.475 (BRASIL, 1997), relativa ao ensino religioso, pode constituir uma importante oportunidade para a defesa da diversidade religiosa e o combate à intolerância (DUARTE, 2021).

Esses artefatos legais reforçam a questão intercultural, destacando a diversidade constitutiva da população brasileira e sua necessária representatividade em torno de projetos educacionais mais abrangentes. A interculturalidade no corpo

dos jovens umbandistas surge como um movimento interessado em compreender criticamente os processos do cotidiano, com o objetivo de criar oportunidades de acesso, voz e representação de identidades umbandistas ainda consideradas minoritárias (DUARTE, 2020). A força do movimento intercultural está alicerçada tanto no fim do processo de exclusão social e econômica e, mais especificamente, na exclusão cultural, quanto no esforço de criar relações duradouras entre as culturas em prol de um projeto comum em que as diferenças sejam aceitas dialeticamente (DUARTE, 2021; CANDAU, 2008).

A pauta básica da encruzilhada entre terreiro e escola se traduz na interculturalidade que, no mundo escolar, consiste em reconhecer o outro e propor um diálogo ativo entre os diferentes, com base no *status* social dos atores. Todo esse movimento deve culminar na promoção da diversidade cultural por meio de práticas educativas – superando uma visão unilateral de uma cultura supostamente unificada para abraçar o mosaico cultural que forma a sociedade como elemento essencial da formação humana. Ao examinar a perspectiva do currículo, Duarte (2021), em diálogo com Regis e Basílio (2018), alerta que a criação de um currículo não é um processo neutro, posto que decorre de uma escolha vinculada à missão da sociedade que se busca criar e se deseja promover.

Ainda, Duarte (2021) aponta que a mobilidade social, prática que envolve o livre trânsito e a convivência entre iguais e diferentes, o que implica a diversidade religiosa, e, nela, a Umbanda, constitui-se como lugar de voz e acesso a oportunidades para diferentes segmentos vulneráveis da sociedade. Nesse ponto, ocorre um importante processo de validação social, muitas vezes negado materialmente, mas abertamente presente na prática mística, em que o elemento negro, enquanto componente de seita afro-brasileira, ganha destaque por meio de práticas e vivências umbandistas, que apresentam o terr+

eiro como um espaço republicano aberto, acessível a figuras marginalizadas do mundo social e espiritual. O intercâmbio entre o terreiro e a escola pode ser proveitoso para a promoção da cultura afro-brasileira, conforme determina a Lei nº. 10.639/2003.

A encruzilhada de saberes criada pela junção de escolas e terreiros não cabe no currículo utilizado, segundo Muller (2018) e Duarte (2021), o que se reflete no tratamento padrão da questão africana nos livros didáticos, pois pouco espaço é dedicado à descoberta da cultura milenar dos povos africanos, sua presença na

cultura internacional e brasileira, bem como a inserção do continente africano na economia mundial, fatores que indicam a submissão da cultura afro-brasileira em uma estrutura disciplinar que impera nos campos político e educacional e faz da África um tema invisível.

6.2 Limitações da pesquisa

Como toda pesquisa, essa também teve limitações, já que, inicialmente, era para ser desenvolvida no município de Mineiros-Goiás, onde atuo como pai pequeno no Barracão de Umbanda da Comunidade Quilombola do Cedro, mas, quando a comunidade umbandista de Novo Gama-Goiás tomou conhecimento da pesquisa, manifestou interesse em participar. Nesta comunidade, atuo como sacerdote de Umbanda desde 2011.

A inclusão dessa nova comunidade na pesquisa trouxe elementos riquíssimos para o trabalho, pois é um grupo antigo e bem maior que o grupo da Umbanda do Cedro de Mineiros. Além disso, o barracão de Umbanda de Novo Gama, geralmente, realiza as festas de santo com a presença de outros barracões e de outros pais e mães de santos, conduzidas, na grande maioria, pela matriarca mãe Neide. Todos esses elementos aumentam a riqueza intercultural, sinalizando marcas de uma Umbanda própria do Centro-Oeste brasileiro, distinguindo-se, assim, de outras manifestações de Umbanda realizadas no resto do país.

Como ponto de limitação, deparamo-nos com a distância entre os municípios, aproximadamente 612 km. Além disso, o perfil dos jovens umbandistas do Novo Gama também corrobora como limitação, já que a maioria trabalha como diaristas, entregadores, motoristas e no comércio, apresentando um tempo limitado para as atividades religiosas, o que me levou a visitá-los nas festas dos santos, quando muitos deles estão no barracão.

Em contato com jovens umbandistas, aponto ainda como ponto de limitação a dificuldade que alguns deles (poucos) têm para falar sobre religião, por medo de represálias, perseguições, preconceitos e atos de violência. Segundo Lages (2019), os preconceitos contribuem para atribuir negatividade à identidade de um indivíduo ou grupo específico. Os sentimentos de vergonha que muitos jovens negros sentem por serem negros e umbandistas podem ser compreendidos a partir do conceito de vergonha social de Honnet (2003, p. 259) que a define como o sentimento moral que

se expressa com diminuição - respeito acompanhado por uma tolerância passiva de degradação e ofensa.

No processo de pesquisa, respeitamos a posição dos jovens que não quiseram se identificar, de modo que focamos naqueles que viram na pesquisa mais uma forma de combater os preconceitos e a intolerância religiosa que marcam historicamente os praticantes da Umbanda. Com isso, como afirma Silva (2000), teremos grandes avanços no combate aos discursos preconceituosos trivialmente repetidos por uma parcela da sociedade brasileira.

Os discursos dos jovens umbandistas sobre sua identidade e sua relação com o sagrado são fortes afirmações sociais, pois é isso que pode avançar na luta contra a expropriação das identidades dos grupos dominados. Preservar a memória é condição de identidade e unidade dos grupos humanos, e resgatá-la constitui ato de emancipação social, afirma Lages (2019).

6.3 Trabalhos futuros

A pesquisa serviu como um espaço para que os jovens umbandistas se apresentassem como sujeitos interculturais e, portanto, também como um espaço para denunciar o racismo e os preconceitos que permeiam o campo religioso, causando discriminação e violência, com consequências para a identidade e subjetividade religiosa dos jovens umbandistas.

O resultado do trabalho nos motiva a participar ainda mais dessa luta que implica presença assídua e recorrente nos espaços político, cultural, religioso e em movimentos sociais. Acredito que trabalhos como este ajudam, ainda, a capacitar jovens umbandistas para se afirmarem negros e parte do campo religioso afro-brasileiro, em vez de se sentirem envergonhados ou marginalizados diante de quem são. Além disso, penso que a pesquisa contribui para convencer esses jovens de sua moralidade por meio de sua participação em grupos de resistência ou grupos de valor social semelhante, reconhecendo sua identidade, mesmo que esse reconhecimento, em princípio, lhe seja negado (LAGES, 2019).

Noutra perspectiva, a pesquisa pode fornecer a outros jovens umbandistas e não-umbandistas um olhar atento e aprofundado sobre questões de identidade afro. Como pauta para trabalhos futuros, sugiro confrontar os resultados deste estudo com outras pesquisas feitas aqui no Centro-Oeste e em outras partes do país. Proponho,

também, utilizar e divulgar os resultados aqui encontrados em revistas e eventos, tais como: fóruns, seminários, conferências e outros.

6.4 Principais achados

No fechamento desta última seção da tese, procuro responder aos objetivos (geral e específicos) e às questões propostas nesta investigação. Na caminhada trilhada até aqui, a partir da pesquisa de inspiração etnográfica, na sua relação com a autobiografia, narrativas autobiográficas e narrativas etnográficas, percebi, primeiramente, que falar de identidade implica considerar as diferentes variáveis que a atravessam, uma vez que o termo identidade é pautado na relação que o eu estabelece com o outro para se definir e ser definido. Nesse processo, diferentes fatores se colocam em movimento, tendo em vista que, na esfera da religiosidade, particularmente a umbandista, muitos preconceitos e estereótipos afetam a formação identitária e o lugar de pertencimento do jovem umbandista. Se, no terreiro, o jovem umbandista sente-se mais à vontade para ocupar um lugar de pertencimento, o mesmo não se pode dizer quando esse jovem se encontra no espaço escolar, já que, neste último, ele se vê forçado a silenciar sua voz ou a se rebelar contra os preconceitos sociais que rondam a sua religião.

No terreiro, o jovem umbandista assume sua identidade pessoal como parte da identidade coletiva que ali se desenvolve, ou seja, projeta nesse espaço seu lugar de pertencimento, em que sua identidade pessoal se coloca em movimento em razão das relações que ele estabelece com os valores, as crenças, as normas com as quais e nas quais ele se reconhece, pois, “o reconhecer-se-em contribui para reconhecer-se-por” (RICOEUR, 2014, p. 122), configurando o sentimento de lealdade, de pertencimento a um grupo como forma de garantir a “manutenção do si”.

Como forma de resistir aos preconceitos e aos estereótipos sociais acerca da Umbanda, o jovem umbandista tem, em suas narrativas, o caminho para fazer aparecer o tempo, o tempo da sua religiosidade, de seu lugar, não só no terreiro, mas também na escola. As narrativas permitem o aparecimento do tempo em que as ações do jovem umbandista ocorrem e podem ser narradas. A narrativa configura-se como a guardiã do tempo, das vozes que ecoam em busca de um lugar nos diferentes espaços sociais, a busca de relações de pertencimento, em que a religiosidade seja parte constitutiva e respeitada nos espaços fora do terreiro, posto que “a

temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração” (RICOEUR, 2014, p. 411).

Como abordado nesta tese, a identidade não se define em si mesma, mas na relação que o jovem umbandista estabelece com o outro, com a diferença, na oposição em que ele é evocado e os traços particulares que localizam o jovem umbandista vêm à tona na relação com o outro cujo efeito é a identificação constituidora do sujeito, sua permanência, independentemente das transformações que o atravessam, visto que a identidade perpassa o processo da recorrência desse jovem. Logo, a recorrência é uma categoria que coloca em evidência quem esse jovem é enquanto sujeito social em seus diferentes papéis, particularmente, aqui, o ser umbandista.

No processo de relação do jovem umbandista com a alteridade, ele encontra elementos que podem definir sua identidade, que, é algo processual e necessário à identificação do sujeito, à construção de seu lugar de pertencimento nas diversas esferas sociais, seu modo de presença que regula as suas relações com o outro e consigo. Os jovens umbandistas formam crenças e impressões durante sua jornada religiosa, alguns já passaram por diversas religiões e adquiriram conhecimentos e valores. Essa marcha em direção ao sagrado, ou em busca dele, abre um campo de múltiplas possibilidades a esses jovens, em que seus discursos e suas histórias não podem ser reduzidos a um único julgamento de verdade. Nesse contexto, os jovens umbandistas têm múltiplas formas de compreender o significado do sagrado. O corpo umbandista ganha novas formas, reproduz-se em outro corpo, busca sua própria identidade “no” outro, um corpo que fala, que atua como lugar de comunicação (PROSS, 1971).

No que diz respeito à relação do jovem umbandista com o sagrado, esse processo se marca de diferentes formas em sua constituição, ou seja, o sagrado se torna parte constitutiva do jovem umbandista, no corpo, nas vestimentas, nos símbolos, nos ritos, nas ações, no ser em si, nas lutas sociais, no seu modo de presença no mundo. Outro movimento que marca o sagrado no corpo dos jovens umbandistas é o diálogo entre religião e cultura que cruza as ideias religiosas da fé católica e a subjetividade dos negros e índios no Brasil. Os corpos e suas manifestações do sagrado apontam para a interseção com o sagrado de diversas formas: dos signos linguísticos aos rituais.

Portanto, o sagrado para esses jovens revela identidades que expressam múltiplos e complexos processos sociais, identidades negociadas que tentam se impor e se organizar como atores sociais nesses novos paradigmas políticos e econômicos e também a necessidade que surge da nova relação entre o individual, o coletivo e a nação, que explica essa interligação e oferece soluções possíveis para a existência social de todos os povos (CHÁVEZ, 2002). O sagrado, para o jovem umbandista, é a razão de ser da sua existência e da formação da sua identidade religiosa, aquilo que o separa do profano e do impuro.

Como forma de marcar a presença do sagrado, o jovem umbandista propaga essa presença de diferentes maneiras no terreiro e na escola. O corpo, em particular, é o veículo de propagação da comunicação do sagrado dentro e fora do terreiro, mas também existem os cantos e músicas, as vestimentas, os artefatos sagrados, as virtudes e os valores que eles carregam consigo aonde quer que vão.

Ao carregar o sagrado, em seu corpo, em suas atitudes, o jovem umbandista se coloca na encruzilhada, no confronto com o outro que lhe é diferente, na resistência que lhe impinge ou o silenciamento ou o eco de sua voz para defender e propagar a sua religião. Esse cruzamento define os despachos do jovem umbandista que resiste, permanece e se movimenta para dar voz a sua identidade religiosa, desconstruindo preconceitos e estereótipos estruturais acerca da Umbanda. O cruzo é, assim, a marca das narrativas que evidenciam as formas de vida do jovem umbandista, o cruzamento de sua identidade pessoal e religiosa com a identidade coletiva. Essas narrativas se dão a permanecer pelo uso da autobiografia, narrativas autobiográficas e narrativas etnográficas aqui mobilizadas, o que as faz perpetuarem no tempo e no espaço, ou seja, não podem ser apagadas ou mesmo silenciadas na história como aconteceu com tantas narrativas que se perderam no fio da história.

O estudo com jovens umbandistas enfoca temas relacionados à africanidade e às religiões de matriz africana, vistos aqui como poderosos vetores de reflexão sobre as realidades nacionais e nossas origens. Nesse sentido, propomos um debate sobre a inclusão da Umbanda no currículo nacional, como parte de uma estratégia decolonial, agregando-se crenças e práticas africanas derivadas do Candomblé, das tradições de cultos indígenas e doutrinas teológicas do cristianismo católico e do kardecismo, uma fusão de simetria entrelaçada com um sentido idealista da própria nação brasileira, um mito fundamental que pode reduzir atos de preconceito e reverter o racismo e a exclusão (DUARTE, 2021).

A encruzilhada dos saberes, favorecendo a intersecção dos conhecimentos que transitam entre o terreiro e a escola, evidencia a diversidade cultural da Umbanda por meio de uma pedagogia viva que corrobora como formadora e construtora de saberes do mosaico religioso brasileiro, permitindo a constelação de valores para o desenvolvimento humano dos jovens. Nesse sentido, a Umbanda discutida na escola pode contribuir para o crescimento de uma visão sociológica, pode cooperar no reconhecimento das diferenças, no enfrentamento de situações e práticas de intolerância e criar uma cosmologia de representações diversas e inspiradoras (DUARTE, 2021).

Dentre os despachos que emergem dos diálogos com os jovens umbandistas estão: (i) a negociação de sua identidade se dá de acordo com as relações de poder estabelecidas na sociedade; (ii) a manifestação de sua identidade se dá de diversas formas, a saber: na fé, vestimenta, dança, música, o próprio corpo, artefatos, ritos, fala, doação, virtude e vida cotidiana e, (iii) seus corpos são telas de representações compostas por marcas de interseção, instâncias multiconstitucionais, que integram, formam e representam a Umbanda e todas essas outras marcas, pois são instâncias da juventude suburbana de escolas públicas.

Em busca de uma resposta ("o que realmente é preciso para dar visibilidade aos jovens umbandistas que estão na escola hoje e agora?"), começo dizendo que é preciso divulgar a escola como um espaço intercultural por onde se produzem diferentes culturas; da mesma forma, é preciso incluir discussões sobre interculturalidade no currículo escolar – que ainda segue uma linha embranquecida – permeada nas ideias dos colonizadores. Ao incluir a discussão da cultura religiosa no currículo escolar, podemos entender melhor a vivência religiosa dos jovens que frequentam a escola e, com isso, falar abertamente sobre diversidade religiosa, em particular as religiões africanas. Acredito que as escolas e universidades são espaços de diálogo, espaços que estimulam o debate científico, cultural, político e a mobilização social, o que ajuda a quebrar o silêncio do jovem umbandista na escola.

Na pesquisa, a escola e o terreiro aparecem como espaços interculturais, pois, por meio deles, ocorre um processo dinâmico permanente de relacionamento, comunicação e aprendizagem entre culturas em condições de respeito, legitimidade mútua, simetria e igualdade, uma troca entre pessoas, habilidades, saberes e práticas culturalmente diferentes, buscando desenvolver entre eles um novo significado em sua diversidade. Para os jovens umbandistas participantes desta pesquisa, o 'respeito'

e o 'cuidado de si e do outro' são elementos-chave que podem tornar visíveis identidades historicamente invisibilizadas, como as identidades umbandistas.

Os jovens umbandistas são confrontados com questões identitárias, recusando qualquer forma de preconceito que gere racismo, que abale as identidades individuais e coletivas e a subjetividade de cada sujeito; eles demonstram autoestima e empoderamento, combatendo, assim, a ideia de identidades desprezadas e cotidianamente embaraçadas, humilhadas, exibindo seus corpos, que se expressam, reivindicam e apontam para culturas, dando-lhes sentido. O corpo do jovem umbandista, também, expressa vínculos de manifestação do transcendente, atuando como instância que constitui um ponto de partida metodológico para a compreensão do cultural, pois são corpos performáticos, poderosos, resistentes e resilientes de produção de sociedades livres das amarras dos preconceitos de qualquer natureza.

REFERÊNCIAS

- ACHUTTI, L. E. R. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Tomo Editorial, 2004.
- AFONSO, M. L.; ABADE, F. L. **Para reinventar as rodas**: rodas de conversa em direitos humanos. Belo Horizonte: RECIMAM, 2008. p. 456-463.
- ALASUUTARI, P. **An invitation to social research**. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1998.
- ALMEIDA, P. N. **Umbanda**: a caminho da luz. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- ANDRE, M. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. Campinas: Papirus, 2005.
- ANDRADE, P. D. **Pedagogias culturais**: uma cartografia das (re)invenções do conceito. 2016. 211f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016.
- AMADO, N. **O professor estagiário de matemática e a integração das tecnologias na sala de aula**: relações de *mentoring* numa constelação de práticas. 2007. 723 f. Tese (Doutorado em Matemática) - Universidade do Algarve, Portugal, 2007.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. Pedagogia: a arte de erigir fronteiras. *In*: BUJES, M. I. E.; BONIN, I. T. (org.). **Pedagogias sem fronteiras**. Canoas: Ed. ULBRA, 2010.
- ARAUJO, S. S. **A arquitetura iconográfica dos altares dos terreiros de Umbanda em Caucaia e Fortaleza no Ceará**: uma prática arteeducadora multicultural. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/19679/1/2015_dis_ssara%C3%BAjo.pdf. Acesso em: 4 jul. 2022.
- ARAUJO, C. R. **Sou fundadeira dessa cidade**: identidade, resistências e empoderamento feminino na umbanda goianiense. 2020. 464 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.
- ARAUJO, N. C; FRANCISCO, D. J. Ética en la investigación con seres humanos en la red: el caso de Brasil Plataforma. *Inf. Inf.*, Londrina, v. 21, n. 3, p. 361-375, set./dez. 2016.
- ARDOINO, J. **Les avatars de l'éducation**. Problematiques et notions en devenir. Paris: PUF, 2000
- ARDOINO, J.; BARUS-MICHEL, J. Sujeito. *In*: BARUS-MICHEL, J.; ENRIQUEZ, E.; LÉVY, A. **Dicionário de psicossociologia**. Lisboa: Climepsi, 2005. p. 203-209

BATISTA, M. I. F. C. S. **A formação do indivíduo no capitalismo tardio**: um estudo sobre a juventude contemporânea. Tese (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC, São Paulo, 2008.

BARBER, K. Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos yoruba para com o òrìsà. *In*: MOURA, C. E. M. (org.). **Meu sinal está no teu corpo**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon/Edusp, 1989.

BARBOSA JÚNIOR, A. **Novo dicionário de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros Editora, 2014.

BARROS, M. E. B.; VIEIRA, L. F. D.; BERGAMIN, M. P.; SCARABELLI, R. S. As articulações saúde e trabalho: relato de experiência em um hospital público. **Cadernos de Saúde Coletiva**, v. 14, n. 3, p.451-468, 2006. Disponível em: <http://portal.revistas.bvs.br/index.php?issn=1414-462X&lang=pt>. 4 jul. 2022.

BAITELLO JR., N. O tempo lento e o espaço nulo. Mídia primária, secundária e terciária. *In*: FAUSTO NETO, A. et al. (org.). **Interação e sentidos no ciberespaço e na sociedade**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985. v. I e v. II.

BAUMAN, Z. **A cultura no mundo líquido moderno**. Trad. Carlos Roberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Trad. Carlos Roberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUER, M. W.; AARTS, B. A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos. *In*: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Trad. Pedrinho G. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BIRMAN, J. O lugar do psíquico na experiência da loucura. **Ciência Hoje**, v. 1, n.6, p. 30-36, 1983.

BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985. 108 p.

BOURDIEU, P. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Unesp, 2003.

BOURDIEU, P. A juventude é apenas uma palavra. *In*: BOURDIEU, P. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BERNARDI, B. **Introdução aos estudos etnoantropológicos**. Lisboa: Edições 70: 1974.

BRANDÃO, C. **Poder e negociação de identidades em reuniões acadêmicas**. Cadernos de Linguagem e Sociedade, 6, 2003.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70320/65.pdf>. Acesso em: 1 maio 2022.

BRASIL. **Lei n. 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 27 maio 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018.

BRITO, L. G. **O véu do congá do pai Joaquim**: cosmovisão, ritual e experiência ou sobre três aspectos do conhecimento umbandista. 2017. 178 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

BROWN, D. G. **Umbanda**: the politics of in urban religious movement. Ph. D. Disaertation, Department of Anthropology, Columbia University, 1974.

BRUMANA, F. G. El cuerpo sagrado: acerca de las análisis de fenómenos de posesión religiosa. **Reis** - Revista Española de Investigaciones Sociológicas. n. 34, p. 161-193, abr/jun. 1986. Disponível em: https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_034_09.pdf. Acesso em: 13 abr. 2022.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. *In*: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: Eduerj, 2002. p. 83-132.

BONI, P. C; MORESCHI, B. M. Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico. **Doc On-line**, Campinas, n. 3, p. 137-157, dez. 2007. Disponível em: http://doc.ubi.pt/03/artigo_paulo_cesar_boni.pdf. Acesso em: 12 abr. 2022.

BOGDAN, R.; TAYLOR, S. **Introduction to qualitative research methods**: a phenomenological approach to the social sciences. New York: J. Wiley, 1975.

BRAGA, C. M. L. A etnometodologia como recurso metodológico na análise sociológica. **Ci. Cult.**, v. 40, n. 10, p. 957-66, out. 1988.

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.

BOUHNİK, D.; DESHEN, M. WhatsApp goes to school: mobile instant messaging between Teachers and Students. **Journal of Information Technology Education**. v 13, p.217-231, 2014. Disponível em: <http://www.jite.org/documents/Vol13/JITEv13ResearchP217-231Bouhnik0601.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2022.

CACHADO, R. Diário de campo. Um primo diferente na família das ciências sociais. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 551-572, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/nXMB9xWnGZmbHNqGf6MM6Ts/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 jul. 2022.

CHARLOT, B. **Relação com o saber, formação dos professores e globalização**: questões para a educação hoje. Porto Alegre: Artmed, 2005.

CANCLINI, N. G. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Paidós, 2008.

CANCLINI, N. G. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro. UFRJ Editora, 1999.

CANDAU, V. M. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, A. F; CANDAU, V. M. (org.). **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 13-37.

CANESQUI, A. M. Os estudos de antropologia da saúde/ doença no Brasil na década de 1990. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 109-124, 2003.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CASA ESPÍRITA SÃO PEDRO. **Zélio e o caboclo das sete encruzilhadas**. Disponível em: www.casaespiritasaopedro.com.br. Acesso em: 11 mar. 2022.

CARYBÉ. **Mural dos orixás**. Salvador: Banco da Bahia Investimentos - S/A., 1979. p. 42.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CANEVACCI, M. **Culturas extremas**: mutações juvenis nos corpos das metrópolis. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CELETINO, A. M. F. V. **Educação escolar quilombola**: perspectivas de práticas pedagógicas inovadoras no contexto da Escola Rural Quilombola de Lage dos Negros. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais da Universidade da Madeira, 2016.

COLLIER JUNIOR, J. **Antropologia visual**: a fotografia como método de pesquisa, Trad. Iara Ferraz e Solange Martins Couceiro. São Paulo: EPU/Edusp, 1973.

COMIN, F. S.; CAMPOS, M.T.S. **Narrativas desenvolvimentais de médiuns da umbanda à luz do modelo bioecológico**. *Estud. pesquis. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 364-385, 2017.

CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda, uma religião brasileira**. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 1987.

CONEGUNDES, M. C. N. **Juventude, cultura e identidade**: os jovens da comunidade de Peixinhos. 2004. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, 2004. Disponível em: <http://www.bdae.org.br/bitstream/123456789/1338/1/tese.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2022.

COSTA, G. M. C.; GUALDA, D. M. R. Antropologia, etnografia e narrativa: caminhos que se cruzam na compreensão do processo saúde-doença. **Análise • Hist. cienc. saúde**, Manguinhos, v. 17, n. 4, dez. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702010000400005>. Acesso em: 12 abr. 2022.

COUTINHO, L. G. **Adolescência e errância**: destinos do laço social contemporâneo. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nau, 2009.

COVEDON, N. R. **O método etnográfico em estudos sobre a cultura organizacional: implicações positivas e negativas**. *In*: Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Administração, 23º. Foz do Iguaçu. **Anais....**, 1999.

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Trad. Magda Lopes. 3. ed. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

CRUZ, R. M. Formação profissional e formação humana: os (des)caminhos da relação homem-trabalho na modernidade. *In*: AUED, B. W. (org.). **Educação para o (des)emprego**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

CRUZAMENTO. *In*: DICIO. Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2022. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/cruzamento/>. Acesso em: 17 mar. 2022.

CUMINO, A. **História da Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo, Madras, 2015.

DANTAS, B. G. **Vovô Nagô Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAYRREL, J. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Edu. Sociol.**, v. 28, n. 100, out. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302011000400010&lng=pt&nrm=isso. Acesso em: 3 jul. 2021.

DESHAIES, B. **Metodologia da investigação em ciências humanas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

DIAS, L. O. Reflexos no Abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 5, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/racs/article/view/63860>. Acesso em: 5 jul. 2022.

DIAS, R. N. **Correntes ancestrais**: os pretos-velhos do Rosário. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.

DORNELLES, L.; FERNANDES, N. Estudos da criança e pesquisa com crianças: nuances luso-brasileiras acerca dos desafios éticos e metodológicos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 15, n. 1, p. 65-78, jan. /abr. 2015.

DUCCINI, L.; RABELO, M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, F. **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DUARTE, S. C. A tradição umbandista como conteúdo pedagógico para o ensino religioso na perspectiva intercultural. Dossiê Estudos interdisciplinares em Cultura e Território na Amazônia. Revista Temporis [ação], 2021.

DUQUE, J. M. A interculturalidade e a religião: para além da violência. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 4, n. 67, p. 695-709, dez. 2011.

DAUSTER, T. Um saber de fronteira: entre a antropologia e a educação. *In*: DAUSTER, T. (org.). **Antropologia e educação**: um saber de fronteira. Rio de Janeiro: Forma & Ação, 2007.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2005.

ENCRUZILHADA. *In*: DICIO. Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2022. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/encruzilhada/>. Acesso em: 12 abr. 2022.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENNE, A. L. Juventude como espírito do tempo, faixa etária e estilo de vida: processos constitutivos de uma categoria-chave da modernidade. **Comunicação, mídia e consumo**, São Paulo, v. 7, n. 20, p.13-35, nov. 2010.

ERICKSON, E. H. **Identity and the life cycle**. London: Norton & Company, 1994.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FINO, C. N. **A etnografia enquanto método: um modo de entender as culturas (escolares) locais.** 1999. Disponível em: <https://digituma.uma.pt/bitstream/10400.13/809/1/Fino17.pdf>. Acesso em: 10 maio 2022.

FINO, C. FAQs, etnografia e observação participante. **Revista Europeia de Etnografia da Educação.** v. 3. p. 107-117, 2003.

FONSECA, C. Quando cada caso NÃO é um caso. Pesquisa etnográfica em Educação. **Revista Brasileira de Educação,** São Paulo, n. 10, jan/abr. 1999.

FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário da língua portuguesa.** 2. ed. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986.

FERNANDES. C. M. **Juventude e participação política:** motivações, trajetória e representações, 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, 2008.

FETZNERI, A. R. Interculturalidade nas escolas: um estudo sobre práticas didáticas no Pibid. **Educação & Realidade,** Porto Alegre, v. 43, n. 2, p. 513-530, abr./jun. 2018.

FREITAS, R. O. Jovens de axé. Construção de (auto) imagens, estética afro e identidade religiosa. **Revista Antropolítica,** Niterói, n. 40, p.81-104, 2016.

FURIATI, N. M. A. **Juventude e Estado no Brasil:** a lógica constitutiva do Conselho Nacional da Juventude do governo Lula. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2010.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANGELLA, R. C. P. **Disputas curriculares, disputas identitárias:** o processo político da produção curricular num curso de formação de professores. 30ª Reunião Anual da ANPED. Caxambu, 2007.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FROES, L. L.; HERNANDEZ, A. R. C.; FORELL, L. Uma análise semiológica de imagens e representações sociais elaboradas por detentos e agentes da Penitenciária Modulada Estadual de Osório/RS/Brasil. **Psicologia Política,** v.15, n.32, p. 75-95, 2015.

GARÍN SALLAN, J. Organizar la escuela intercultural: una exigencia del futuro. Congreso Nacional y Iberoamericano de Pedagogía, 13., 2004, Valencia. **Anais...** Valencia, sep. 2004.

GEANELLOS, R. Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts. **Nursing Inquiry,** Carlton, v.7, p.112-119, 2000.

GEERTZ, C. A arte como um sistema cultural. *In*: GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 142-181.

GEERTZ, C. Descoberto na tradução: a história social da imaginação moral. *In*: GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 57- 84.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.

GOOD, B.; GOOD, M. J. D. Toward a meaning centered analysis of popular illness categories: 'fright illness' and 'heart distress' in Iran. *In*: ANTHONY, M.; WHITE, G. M. (Ed.). **Cultural conceptions of mental health and therapy**. Dordrecht: Reidel, 1982.

GODOY, E. V.; SANTOS, V. M. Um olhar sobre a cultura. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 30, n. 3, p.15-41, jul./set. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/g9PftWn8KMYfNPBs7TLfC8D/?format=pdf>. Acesso em: 10 maio 2022.

GOODE, W. J.; HATT, P. K. **Métodos em pesquisa social**. São Paulo: Nacional, 1979.

GOMES, I. M. et al. Teoria fundamentada nos dados na enfermagem: revisão integrativa. **Rev enferm UFPE**, Recife, v. 9, n. 1, p. 466-74, jan. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaenfermagem/article/view/10360>. Acesso em: 3 jul. 2022.

GIROUX, H. **Teoria crítica e resistência em educação**: para além das teorias da reprodução. Trad. Ângela Maria B. Biaggio. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

GUSSI, A. F. Apontamentos teórico-metodológicos para avaliação de programas de microcrédito. Aval. **Revista de Avaliação de Políticas Públicas**. UFC, n. 1, p. 29-37, 2008.

GUSSI, A. F; SILVA THE, R. F. PEREIRA, J. E. O. Experiências metodológicas de avaliação: usos da noção de trajetória em políticas públicas. **Sinais**, n. 23. v. 1, 2019.

GUTIÉRREZ-FALLAS, L. F.; HENRIQUES, A. Princípios de design de uma experiência baseada no TPACK na formação inicial de professores de matemática. **Zetetike**, Campinas, SP, v. 29, n. 00, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/zetetike/article/view/8661780>. Acesso em: 4 set. 2022.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. São Paulo: DP&A: São Paulo, 2001.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, IPHAN, p. 68-75, 1996.

HALL, S. **Sin stúdios**: trayectorias y problemáticas em stúdios culturales. Quito: Envi3n Editores, 2010.

HAMMERSLEY, M. **Reading ethnographic research**: a critical guide. London: Longman, 1990.

HARAWAY, D. J. Class, race, sex, scientific objects os knowledge: a socialist-feminist perspective on the social construction of productive knowledge and some political consequences. *In*: HASS, V.; PERUCCI, Carolyn (org.). **Women in scientific and engineering professions**. Ann Harbor: University of Michigan Press, 1984.

HAESBAERT, R. **El mito de la desterritorializaci3n**: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad. Cidade do M3xico: Siglo XXI, 2011.

HERSKOVITS, M. J. **Antropologia cultural**: o homem e seu trabalho. S3o Paulo: Mestre Jou, 1963. p. 98-108.

HOFBAUER, A. Mitologia dos orix3s. **Rev. Antropol.** v. 44, n. 2, 2001. Dispon3vel em: <https://www.marica.rj.gov.br/conheca-os-orixas/>. Acesso em: 12 jun. 2022.

HOLANDA, V. M. S.; MELLO, M. L. **A rela33o entre sa3de e cultura nas pr3ticas terap3uticas da Umbanda em Fortaleza-CE e no Rio de Janeiro-RJ**. 29^a Reuni3o Brasileira de Antropologia, Natal/RN, 2014.

JACQUES, M. G. C. Identidade. *In*: STREY, M. N. et al. **Psicologia social contempor3nea**. Petr3polis: Vozes, 1998. p. 159-167.

JAPIASSU, H. **Introdu33o ao pensamento epistemol3gico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

JORGE, RIVAS, 3rica, M. F. C. G. A identidade das religi3es afro-brasileiras. **Anais dos Simp3sios da ABHR**, v. 12, n. 1, 2011. Dispon3vel em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/251>. Acesso em: 12 abr. 2022.

JUNG, C. G. **Psicologia e religi3o**. Petr3polis: Vozes, 1978.

JUNG, C. G. **Os arqu3tipos e o inconsciente coletivo**. Petr3polis: Vozes, 2014.

JULIANO, D. **Educaci3n intercultural**: escuela y minorias 3tnicas. Madrid: EUDEMA S.A., 1993.

JUNIOR RUFINO, L. R. Pedagogias das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71-88, jan./jun. 2018.

KELLNER, D. **A cultura da mídia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. Bauru: Edusc, 2001.

KLEIN, C.; DAMICO, J. O uso da etnografia pós-moderna para a investigação de políticas públicas de inclusão social. *In*: MEYER, D. E.; PARAISO, M. A. (org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2014. p. 65-87.

KOFES, S. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas: Mercados de Letras, 2001.

KROEFF, R. F. S; GAVILLON, P. Q; RAMM, L. V. Diário de Campo e a Relação do(a) Pesquisador(a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. **Estudos & Pesquisa em psicologia**, v. 20, n. 2, 2020.

KOCHHANN, A.; FERREIRA, K. C. B.; SOUZA, J. M. **O uso do WhatsApp como possibilidade de aprendizagem**: uma experiência no ensino superior. Atas do IV Semana de Integração: XIII Semana de Letras, XV Semana de Pedagogia e I Simpósio de Pesquisa e Extensão (SIMPEX), 2015

KOSSOY, B. **Fotografia e história**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001. p. 153,154.

LABAN, R. **Domínio do Movimento**. São Paulo: Summus Editorial, 1978.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LAGES, S. R. C. **Exu**: luz e sombras - uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003. 80p.

LAPASSADE, G. **L' Éthnosociologie**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1991.

LAPASSADE, G. **La méthode ethnographique**: observation participante et ethnographie de l'école. Disponível em: <http://www.ai.univ-paris8.fr/corpus/lapassade/1992>. Acesso em: 12 abr. 2022.

LAPASSADE, G. L'observation participante. **Revista Europeia de Etnografia da Educação**. v.1. p. 9-26, 2001.

LESSARD-HÉBERT, M.; GOYETTE, G.; BOUTIN, G. **Investigação qualitativa**: fundamentos e práticas. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

LESLIE, A. N. **Social movements and democracy in Africa**: the impact of women's struggle for equal rights in Botswana. New York; London: Routledge, 2006.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Trad. Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

LIMA, D. F. C. Herança Cultural (re)interpretada ou a memória social e a instituição museu: releitura e reflexões. **Museologia e Patrimônio**, v. 1, n. 1, p. 33-43, 2008. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/4/2>. Acesso em: 12 mar. 2011.

LIMA, J.S.S. **Narrativas de fronteiras**. Programa de Pós-graduação Comunicação, Linguagem e Cultura - UNAMA N. 1 2017 ISSN 2318-101X (ON-LINE) ISSN: 1517-199X

LOPES, R. B. Terreiros: um estudo sobre a Umbanda como prática social. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308182555_ARQUIVO_Terreiros-UmestudosobreUbandacomopraticasocial\(1\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308182555_ARQUIVO_Terreiros-UmestudosobreUbandacomopraticasocial(1).pdf). Acesso em: 25 jun. 2022.

LUCCHESI, M. A. S.; MALANGA, E. B. **Visão Global**, Joaçaba, v. 14, n. 1, p. 73-88, jan./jun. 2011.

LURIE, A. **A linguagem das roupas**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MCMULLEN, J.; LAAKKONEN, E.; HANNULA-SORMUNEN, M.; Y LEHTINEN, E.. **Modeling the developmental trajectories of rational number concept(s)**. Learning and Instruction. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1016/j.learninstruc.2013.12.004>. Acesso em: 12 abr. 2022.

MACEDO, A. C. **Encruzilhadas da interpretação na Umbanda**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2015.

MACEDO, Y. M.; MAIA, C. B.; SANTOS, M. F. Pedagogia de terreiro: pela decolonização dos saberes escolares. **Vivências**, v. 15, n. 29, p. 13-26, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.31512/vivencias.v15i29.50>. Acesso em: 12 abr. 2022.

MAGGIE, Y. **Guerra dos orixás**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed, 2001.

MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MAIA, A. M.; FERREIRA, A. C. A Umbanda na região metropolitana de belo horizonte: tradição e contemporaneidade. **Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 21, e019013, 2019.

MARICÁ. Prefeitura de Maricá. **Conheça os orixás**. Disponível em: www.marica.rj.gov.br. Acesso em: 12 jul. 2022.

MARTÍN-BARBERO, J. Convergência digital e diversidade cultural. *In*: MORAES, D. **Mutações do visível**. Rio de Janeiro: Pão e Rosas, 2010.

MARTÍNEZ, A. M. **Criatividade, personalidade e educação**. 3. ed. Campinas: Papirus, 1997.

MARQUES, M. V. **Umbanda: integração e legitimação**. TCC – Curso de História. Universidade Federal de Uberlândia, 2002. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/20027/1/UmbandaIntegracaoLegitimacao.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2022.

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the word system: the emergence of multi-sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v.1, n. 24, p. 95-117, 1995.

MATTOS, C. L. G. A abordagem etnográfica na investigação científica. *In*: MATTOS, C. L. G.; CASTRO, P. A. (org.). **Etnografia e educação: conceitos e usos** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: Mauss, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELUCCI, A. **A invenção do presente**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MBEMBE, A. **A crítica da razão negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MILLS, C. W. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MONTEIRO, C.S.; ZANINI (2015), M.C.C. **A etnografia no quilombo: aproximações e experiências a partir de uma pesquisa antropológica com migrantes quilombolas no RS**. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 16, n. 38, p.255-283, jan./jul. 2015.

MORAES, M. L. B. (2019). **Stuart Hall: cultura, identidade e representação**. *Revista Educar Mais*, 3(2), 167–172. <https://doi.org/10.15536/reducarmais.3.2019.167-172.1482>.

MORESCO, M. C; RIBEIRO, R. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. **Revista Interamericana de Comunicação Midiática**. v. 14, n. 27, 2015.

MORGADO, A. C. As múltiplas concepções da cultura. **Múltiplos Olhares em Ciência da Informação**, v. 4, n. 1, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/81244>. Acesso em: 28 out. 2022.

MOTA NETO, J. C. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do tambor de mina na Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

MOURA, A.; LIMA, M. A reinvenção da roda: roda de conversa, um instrumento metodológico possível. **Interfaces da Educação**, 2014, v. 5, n.15, p. 24-35, 2014.

Disponível em:
<http://periodicos.uems.br/novo/index.php/interfaces/article/view/4033/1948>. Acesso em: 12 abr. 2022.

MOURA, M. M. **Umbanda em Salvador (BA)**: memórias e narrativas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

MORAIS, H. A.; CASTILHO, C. J. M.; SOUSA, S. B. Representações e embates em projetos de assentamentos rurais em Passira (PE): uma análise discursiva da “imagem” e do “território real”. **Campo-Território: Revista de Geografia Agrária**, v. 14, n. 34, dez. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/RCT143404>. Acesso em: 12 abr. 2022.

NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.

NASCIMENTO, M. **Caçador de mim**. *Allmusic*. Retrieved, 1981.

OLIVEIRA, J. H. M. **A escrita do sagrado na literatura umbandista**: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA JUNIOR, J. L.; NEIRA, M. G. A etnografia pós-crítica como modo de pesquisar a prática pedagógica da Educação Física cultural. **Motrivivência**, Florianópolis, v. 33, n. 64, p. 1-17, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8042.2021.e83001>. Acesso em: 12 abr. 2022.

OLIVEIRA, R. (Entre)linhas de uma pesquisa: o diário de campo como dispositivo de (in)formação na/da abordagem (auto)biográfica. **Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos**, v. 2, n. 4, p. 69-87, 2014. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6828607/mod_resource/content/1/1059-Texto%20do%20artigo-2503-1-10-20141231.pdf. Acesso em: 12 abr. 2022.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PACE, A. A. C. Lendo e escrevendo sobre o pacto autobiográfico de Philippe Lejeune. 2012. 172f. Dissertação (Mestrado em Letras Modernas) – Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2012.

PAGÈS, M. et al. **O poder das organizações**. São Paulo: Atlas, 1990.

PAIVA, G. J. Psicologia da religião: natureza, história e pesquisa. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 9-31, jul./dez. 2018,

PASSOS, M. M. V. **Maria Bethânia**: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008. Disponível em:

https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8709/1/marlon_marcos.pdf. Acesso em: 25 maio 2022.

PASSOS, M. M. V. **Oiá-Bethânia**: amálgama de mitos. Uma análise socioantropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã. Monografia Final de Curso. Salvador: FACOM/UFBA, 2004.

PERALVA, A. O jovem como modelo cultural. **Rev. Bras. Educ.**, São Paulo, n. 5. v. 6, p. 13-28, 1997.

PEREIRA, L.A. **A identidade representada, da espiritualidade à materialidade (Pelotas-RS): a arte umbandista de Judith Bacci**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2018.

PINTO, A. **Dicionário da umbanda**. 6. ed. Rio de Janeiro: Eco, 2015.

PINHEIRO, L. R. Rodas de conversa e pesquisa: reflexões de uma abordagem etnográfica. **Pro-Posições**, v. 31, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2019-0041>. Acesso em: 12 abr. 2021.

PORTELLA, R. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade da ciranda entre religião e secularização. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 71-87, 2006.

POLLICCIARI, F. S. **Estudos da significância do corpo na Umbanda**: limites e possibilidades de aplicabilidade de alguns conceitos lacanianos. Dissertação (Mestrado em Psicologia) -Programa de Pós-Graduação em Psicologia, USP, 2008.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831998000100151&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 6 nov. 2020.

PURIFICAÇÃO, M. M. A ancestralidade africana ao som dos atabaques: as manifestações religiosas nos corpos umbandistas. **Rev. Psic.**, v. 16, n. 59, p.100-106, fev. 2022.

PURIFICAÇÃO, M. M.; CATARINO, E. M. O corpo e suas representações na tessitura identitária umbandista. **Conjecturas**, v. 22, n. 1, p. 346–357, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.53660/CONJ-496-613>. Acesso em: 12 abr. 2022.

PROSS, H. **Medienforschung**. Darmstadt: Carl Habel, 1971

RABELO, M. C. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. **Cad. Saúde Pública**, v. 9, n. 3, p. 316-325, jul/set. 1993.

RABELO, M. C.; ALVES, P. C. Significação e metáforas na experiência da enfermidade. *In*: RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, I. M. A. (org.). Experiência de doença e narrativa. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

REES, D. K.; MELLO, H. A. B. A investigação etnográfica na sala de aula de segunda língua/língua estrangeira. **Cadernos do IL**, Porto Alegre, n. 42, p. 30-50. jun. 2011.

RIBEIRO, T.; SOUZA, R.; SAMPAIO, C. S. **Conversa como metodologia de pesquisa**: por que não? Rio de Janeiro: Ayvu, 2018.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

RIOS, A. **Religiões de matriz africana são alvos de 59% dos crimes de intolerância**. Correio Brasiliense, Brasília, 11 de novembro de 2019. Disponível em: https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/11/interna_cidade_sdf,805394/religioes-de-matriz-africana-alvos-de-59-dos-crimes-de-intolerancia.shtml. Acesso em: 20 maio 2022.

ROCHA, M. M. Ogum. **Revista Kàwé**. n. 2, 2001. Disponível em: http://www.uesc.br/nucleos/kawe/revistas/Ed_02/ogum.pdf. Acesso em: 3 jul. 2022.

ROCHA, D.; ARAÚJO, R.P.; SANTOS, M. B.; Oliveira, W.V. O corpo negro dos filhos de santo como “entrelugar” do orixá nos terreiros de candomblé. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 7, n. 15, 2020. Disponível em: <https://revista.unitins.br>. Acesso em: 30 abr. 2022.

RODRIGUES JÚNIOR, L. R. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. 2017. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

ROHDE, B. F. Umbanda uma religião que nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, p. 77-96, mar. 2009.

RODRIGUES, H. B. S. **Políticas públicas para a juventude e gestão local no Brasil**: agenda, desenho e implementação. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte, 2009.

RODRIGUEZ GÓMEZ, G.; GIL FLORES, J.; GARCÍA JIMÉNEZ, E. **Metodología de la investigación cualitativa**. Archidona: Ediciones Aljibe, 1999.

ROSA, E. F. Identidades surdas: o identificar do surdo na sociedade. *In*: PERLIN, G.; SUMPF, M. (org.). **Um olhar sobre nós surdos**. Curitiba: CRV. 2012.

ROSENFELD, A. **Negro, macumba e futebol**. São Paulo: Perspectiva/EDUSP; Campinas: EDUNICAMP, 1993.

RUFINO JUNIOR, L. R. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. 2017. 233f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO JUNIOR, L. R. Pedagogias das encruzilhadas. *Revista Periferia*, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31504/24540>. Acesso em: 11 out. 2022.

SÁ JÚNIOR, M. T. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 6, n. 11, p. 1-14, jun. 2012. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/1892/1055>. Acesso em: 20 nov. 2020

SÁ JUNIOR, M.T; NOGUEIRA, L.C.; FERNANDES, S.C. **RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: múltiplos olhares no Centro-Oeste**. Brochuras, Dourados, 2020.

SAMPAIO, D. S. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 17, n. 30, p.151-194, jul/dez. 2016. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469>. Acesso em: 10 jun. 2021.

SAVILLE-TROIKE, M. **The ethnography of communication**. Oxford: Blakwell Publishing, 2003.

SCIRÉ, C. O. Uma etnografia multissituada das práticas populares de consumo. **Plural**, v. 16, n. 1, p. 93-109, 2009.

SANGIRARDI JR, A. **Deuses da África e do Brasil: candomblé e umbanda**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

SARDENBERG, C. M. B.; COSTA, A. A.; PASSOS, E. Rural development in Brazil: are we practising feminism or gender? **Gender and development**, Oxford, UK, v. 7, n. 3, p. 28-38, 1999.

SKLIAR, C. Alteridades e pedagogias. Ou ... e se o outro não estava? **Educação e Sociedade**, Campinas, ano XXIII, n. 79, ago. 2002.

SANCHIS, P. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Revista Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 27-43, out. 2001.

SANTOS, M. R. S. Os saberes do cotidiano e a expressão do sagrado: um olhar para a religiosidade na Amazônia. **Revista Sentidos da Cultura**, v. 6, n. 10, 2019.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, E. P. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas**: um diálogo necessário. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

SANTOS, F. M.; GOMES, S. H. A. **Etnografia virtual na prática**: análise dos procedimentos metodológicos observados em estudos empíricos em cibercultura. 7º Simpósio Nacional da Associação Brasileira de Cibercultura. UTP, 2013.

SARACENI, R. **Os decanos**: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda. São Paulo: Madras, 2003.

SIERRA, V. M. **Família**: teorias e debates. São Paulo: Saraiva, 2011.

SARMENTO, M. J. O estudo de caso etnográfico em educação. *In*: ZAGO, N.; CARVALHO, M. P.; VILELA, R. A. T. **Itinerários de pesquisa**: perspectivas qualitativas em sociologia da educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SILVA, A. I. et al. Oxóssi: um estudo preliminar para conhecer suas influências na gastronomia. **Revista de Trabalhos Acadêmicos**, Recife, v. 2, n. 1, 2015. Disponível em:
<http://revista.universo.edu.br/index.php?journal=1UNICARECIFE2&page=article&op=viewArticle&path%5B%5D=2025>. Acesso em: 4 jul. 2022.

SILVA, V. G. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

SILVA, M. G. Universidade e sociedade: cenário da extensão universitária? *In*: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 23., Caxambu, 2000. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2000.

SILVA, E. M. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 1-14, 2004..

SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, H. R. **Heberston Ricardo da Silva**: entrevista concedida para elaboração de trabalho de conclusão de curso. [abr. 2021]. Entrevistadora: Thayna Santiago Tanuri. Jundiá, 2021. 1 arquivo .mp4 (25 min.).

SILVA, G. H. T.C. **Corpos tóxicos**: uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de Umbanda esotérica de Belo Horizonte (MG). 2017. 164 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belo Horizonte, 2017.

SILVA, R. S. **Qual o conceito de cultura?** Introdução aos estudos culturais. 2019. Disponível em: <https://cafecomsociologia.com/conceito-de-cultura-sociologia/#:~:text=Grosso%20modo%2C%20cultura%20%C3%A9%20um%20entendimento%20que%20E2%80%9Ccostura%20E2%80%9D,social%20explica%20e%20vincula%20o%20indiv%C3%ADduo%20ao%20mundo>. Acesso em: 5 jan. 2020.

SILVA, F. F.; Ribeiro, P. R. C. Trajetória de mulheres na ciência: “ser cientista” e “ser mulher”. **Ciência Educação**, v. 20, n. 2, p. 449-466, 2014.

SILVA, A. L. S. **Umbanda**: identidade e metamorfose - a formação de identidade religiosa em um terreiro em São Luís-MA. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

SILVEIRA, A.M.V.A. Transformações do fenômeno da posse: um estudo etnográfico sobre a comunicabilidade com os espíritos entre umbanda e espiritismo na cidade de Dourados-MS (1976 a 2010). VIII CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA. 9 a 12 de outubro de 2017. **Anais [...]**, p. 1760 – 1768, 2017. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2017/trabalhos/3505.pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.

SILVEIRA, Ana Maria Valias Andrade. **Relações e Diálogos no Campo Religioso de possessão: Um estudo de Caso**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados: Ed. UFGD, 2015.

SOARES, M. L. A. Teoria crítica e resistência em educação, para além das teorias de reprodução. **Revista de Estudos Universitários - REU**, v. 17, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4471>. Acesso em: 14 jun. 2022.

SONNEWEND, B. et al. **Ensaio sobre a mitologia no candomblé**. Trabalho final de conclusão desenvolvido para a disciplina de Comunicação, Subjetividade e Representações. Universidade de São Paulo - USP, 2016. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1691738/course/section/539994/noturno%20-%20MITOLOGIA%20CANDOMBLE%20RP15NOT.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2022.

SOUZA, F. A. T. **A Umbanda brasileira e a desconstrução de uma memória coletiva africana**. Rev. Hist. UEG - Anápolis, v.3, n.1, p. 143-162, jan./jun. 2014.

SPINK, Mary J. (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999.

STALLYBRASS, P. **O casaco de Marx**: roupas, memória e dor. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

STOER, S.; CORTESÃO, L. **Educação inter/multicultural crítica e o processo de transnacionalização**: uma perspectiva a partir da semiperiferia. Dinâmicas Multiculturais: novas faces outros olhares. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa Estudos e Investigações, 1996.

SPRADLEY, J. **The ethnographic interview** Forth Worth: Hancourt Brace Jovanovich College, 1979.

TANAKA, E. **A calunga pequena e o cruzeiro das almas**. Episódio 56. Alma de Poeta – Podcast de Umbanda, publicado em 23/09/2021. Disponível em: <https://almadepoeta.com.br/a-calunga-pequena-e-o-cruzeiro-das-almas/>. Acesso em: 2 mar. 2022.

TEIXEIRA, M. A. R. Melancolia e depressão: um resgate histórico e conceitual na psicanálise e na psiquiatria. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 4, n. 1, p. 41-56, 2005.

TELLES, J. A.; VASSALLO, M. L. Foreign language learning in-tandem: Teletandem as an alternative proposal in CALLT. **The Specialist**, v. 27, 2006.

TYLER, S. La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto. *In*: GEERTZ, C.; CLIFFORD, J. (org.). **El surgimiento de la antropología posmoderna**. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 297-313.

TORRES, G. D. G. R. **Laços culturais de Yemanjá e Brasil desenhados em narrativas**. Monografia apresentada a Faculdade de Comunicação da UNB – Universidade de Brasília, 2016. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/15665/1/2016_GabrielaDelgadoGontijoRamalhoTorres_tcc.pdf. Acesso em: 2 de jul. 2022.

TRAMONTE, C. **Com a bandeira de Oxalá: trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**. Itajaí: Univali, 2011.

TRINDADE, I. M. F. Uma análise cultural de discursos sobre alfabetização e alfabetismo/ letramento e suas representações. **Educação**, Santa Maria, v. 32, n. 1, p. 41-58, 2007. Disponível em: <https://www.ufsm.br/unidades-universitarias/ce/revista>. Acesso em: 10 abril 2022.

TRANCOSO, A. E. R.; Oliveira, A. A. S. Aspectos do conceito de juventude nas Ciências Humanas e Sociais: análises de teses, dissertações e artigos produzidos de 2007 a 2011. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, v.11, n. 2, jul/dez. 2016.

TRIVIÑOS, A. N. S. Três enfoques na pesquisa em ciências sociais: o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. *In*: TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1987. p. 31-79.

VALLADO, A. **Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VIEGAS, A. C. M.; MARTINS, S. R. O. A religiosidade afro-brasileira na fronteira: os terreiros de Umbanda em Corumbá-MS. *Albuquerque – Revista de História*. v. 6, n. 12, p. 106-122, jul./dez. 2014.

VEIGA-NETO, A. Cultura, culturas e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, n. 23, p. 5-15, maio/jun./jul./ago. 2003.

VEIGA-NETO, A. **Foucault e educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VERGER, P. F. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Currupio, 1981.

VIEIRA, R. **Educação e diversidade cultural**: notas de antropologia da educação, Porto: Ed. Afrontamento. 2011.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir; re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, V. M (org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

WALSH, C. **La educación intercultural en la educación**. Lima: Ministerio de Educación, Mimeografado, 2005.

WEBER, T. L. Ritual Almas e Angola: do início aos novos paradigmas. **Revista Santa Catarina em História**, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 1984-3968, 2011.

WILLIAMS, R. **A política e as letras**: entrevista da New Left Review. Trad. André Glaser. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

WINKIN, Y. **A nova comunicação**: da teoria ao trabalho de campo. Papirus: Campinas, 1998.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica. *In*: SILVA, T. T (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 14. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

YÚDICE, G. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ZAGO, L. F.; GUIZZO, B. S.; PEREIRA, E. S. "Pedagoselfies: os significados do corpo e da imagem na produção de autorretratos entre jovens meninas". **ETD - Educação Temática Digital**, v. 20, n. 4, p.1096-1116, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/etd.v20i4.8650314>. Acesso em: 12 abr. 2022.

GLOSSÁRIO

Esse glossário foi constituído a partir do cruzamento de informações dos dicionários de Umbanda da Ipingua Yorubá de Altair Pinto (s/d) e do Novo Dicionário Banto do Brasil de Nei Lopes (2003).

ABRIR A GIRA — Significa o início ou abertura dos trabalhos nos terreiros de Umbanda.

ADEJÁ — É uma campainha usada nas cerimônias de terreiro.

AÊ — É uma interjeição feita no terreiro, destinada à chamada de alguém.

AIÉ — Festa para todo o dia primeiro de janeiro, destacando-se como o maior acontecimento do ano para os negros.

AGÔ — Significa, em linguagem africanista, pedir licença ou permissão, havendo certos momentos em que este termo traduz pedido de proteção para os Guias.

AMACI — É um líquido preparado com o suco de diversas plantas e que tem muita aplicação na firmeza de cabeça dos médiuns, servindo também para a lavagem dos

chifres, patas, tacos e cascos dos animais, antes de serem sacrificados para diversos trabalhos e cerimônias.

ASSENTO — Tratando-se do terreiro, este termo quer dizer santuário exclusivo dos Orixás e Exus.

AXÊ — É a força mágica do terreiro representada pelo segredo composto de diversos objetos pertencentes às várias Linhas, Entidades, Falanges etc, e que são enterrados no centro do terreiro, ou embaixo.

BABALORIXÁ — Grão-sacerdote. Pai-de-Santo. Chefe de terreiro de Umbanda. Sumo sacerdote.

BATER A CABEÇA — Quando se faz uma batida de cabeça, seja ao pegi, ou em respeito a algum guia que esteja incorporado, tal cumprimento representa um sinal de grande respeito e também de humildade.

CABOCLO — Termo designativo de certos Guias das linhas de Xangô, Ogum e Oxóssi. Também chamado caboclo de terreiro. Os caboclos são espíritos guias das raças ameríndias, os quais não têm nenhum impedimento em baixar nos terreiros ou tendas de Umbanda. Os caboclos são também espíritos adiantados. Embora não tenham a brandura dos Pretos-Velhos, são muito prestativos e sabem agir com eficiência, nunca se negando a beneficiar ou praticar a caridade.

CALUNGA — Cemitério.

CAMARINHA — É o nome dado ao compartimento existente no terreiro e que tem como finalidade abrigar os iniciados em trabalhos, sejam homens ou mulheres, os quais ali ficarão retidos alguns dias, enquanto perdurar o desenvolvimento da mediunidade e aprendizagem de tudo quanto se relaciona com os trabalhos de terreiro, como o ritual, os nomes e as finalidades dos objetos usados, os pontos riscados e cantados, os passes e tudo o mais que um médium não pode desconhecer para poder ser admitido nas sessões.

CAMBONO — Servidor de Orixá e auxiliar de médium em transe. O cambono, pode-se dizer, é um médium que não obteve o necessário desenvolvimento, sendo, por isso, apenas um auxiliar dos guias e médiuns nos trabalhos de terreiro.

CAVALO — Médium dos Guias em Umbanda. Como em todas as correntes espíritas, este termo quer dizer o mesmo que aparelho, isto é, todo o médium que está sempre pronto a receber o protetor ou Guia.

CONGA — Protetor do terreiro de Umbanda. Pegi. Altar.

DESPACHOS — Devemos dizer que a finalidade dos despachos da verdadeira Umbanda é desmanchar e anular os trabalhos de Quimbanda, bem como para desmanchar dificuldades da vida. curar doenças e obsessões, bem como abrir caminhos etc.

DIVINDADES — Das lendas africanas surgiram as divindades principais que, com a denominação de Orixás Maiores, são evocadas nos terreiros onde impera o Candomblé.

EBÔ — Presente para espíritos de Exu. Despacho. É uma oferta que se coloca nas encruzilhadas ou em qualquer outro local, tanto para o bem como para o mal, variando grandemente seus componentes, conforme seja a determinação da entidade ou pessoa e também de acordo com a sua finalidade.

EFUM — É a cerimônia do ritual durante o desenvolvimento mediúnico, consistindo em pintar a cabeça das iniciandas com círculos concêntricos, com tintas de várias cores, principalmente vermelha, azul, branca, preta, enfim, todas as cores do Orixá de quem ela é filha. Depois dessa cerimônia a inicianda tem a cabeça lavada com uma infusão de ervas do mesmo Orixá.

EGUNS — Os Eguns ou espíritos desencarnados, considerados como elementares, são almas ou espíritos dos mortos, ou melhor, os espíritos humanos que ainda não atingiram as mais altas camadas espirituais do mundo astral, estando, assim, sujeitos muitas vezes, a novas reencarnações. Egun significa, também a cerimônia de evocação dos espíritos.

ENCRUZILHADA — Lugar onde se cruzam ruas ou estradas e que é aproveitado para o lançamento de despachos de Quimbanda.

ERÊ — É conhecido entre os africanos como um espírito supremo e infinitamente bom, mas que nunca encarnou — Zâmbi-Deus, segundo outros estudos da matéria, é apenas um espírito infantil e também subalterno que acompanha os médiuns de cabeça feita. Como interjeição significa admiração, alegria, zombaria.

FALANGE — Falange em Umbanda significa a subdivisão de Linhas onde cada Falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma.

FECHAR A GIRA — Significa encerrar os trabalhos do terreiro.

FEITO — É o médium masculino desenvolvido dentro do ritual.

FEITURA DE SANTO — Iniciação do desenvolvimento de um médium.

FESTAS UMBANDISTAS — São diversas as festas celebradas pelos umbandistas, e a nova Umbanda que surge, registrou em seu calendário o que de mais expressivo havia para que as tradições sejam conservadas num sentido mais compatível com uma corrente espiritualista de tanta importância.

FILHO DE FÉ — Denominação dada aos adeptos da Umbanda.

FILHO OU FILHA-DE-SANTO — Médiun que se submeteu a todo o aprendizado do ritual.

GIRA — Corrente espiritual. Rua. Caminho.

IALORIXÁ — É a designação dada a qualquer mãe-de-santo, quando se encontra no período da menopausa.

IAN SÃ — Santa Bárbara na Lei Católica (Deusa do vento e da tempestade. Deusa da vingança). Tem como fetiche uma pedra meteorito. Insígnia: a espada e o raio. Amalá: bode, galinha, acarajé. Cor da indumentária: vermelha e verde. Contas: de cor vermelha, coral. Pulseiras: cobre e latão. Curiador: cerveja branca, água de cachoeira.

IAÔ — Médiun feminino no primeiro grau de desenvolvimento no Terreiro. Sacerdotisa. Noviça. Inicianda.

IAQUERÊ — Mãe pequena, isto é, espécie de dama de companhia que atende as necessidades de uma inicianda durante a clausura existente enquanto se efetua o seu desenvolvimento.

IBÁ — Cuia com pimenta da Costa. Feitiçaria. Pós diversos. Dentes, cabelos, ossos, raízes, ervas, tudo empregado contra alguém em trabalhos de magia negra.

IBI — Lugar. Chão. Terra. Sepultura. Túmulo.

IDÁ — Assim é designada uma campainha de tamanho muito reduzido e usada nos trabalhos de terreiro.

IEMANJÁ — Nossa Senhora da Conceição. Iemanjá é a Senhora do Mar. Protege as esposas e mães de família. Seu dia é o sábado, sua cor é o branco muito alvo. Seu distintivo é um leque. Suas comidas são o manjar do céu, tainha e milho.

IFÁ — Orixá adivinho. Deusa protetora dos partos.

INCENSO — Assim é chamada uma resina vegetal grandemente usada em defumações bem como purificador de ambientes e pessoas que sofram os efeitos da influência espiritual.

INICIADO - Assim é chamado o aprendiz dos princípios de uma seita.

IRMÃO — Assim é chamado o adepto ou irmão de uma seita religiosa ou corrente espiritualista.

JESUS — Oxalá.

KAÓ — Salve! Viva!

LINHA — Cânticos votivos. Pontos cantados em certos terreiros. União de Falanges, sendo que cada uma tem o seu guia, sendo que a Linha possui um guia geral.

LINHA DE UMBANDA — Prática e conjunto do ritual de Umbanda. V. Linha de Oxalá.

MACÁIA — Lugar de retiro, em plena mata, onde os médiuns vão descansar e refazer as suas forças psíquicas, no contato direto com a Natureza.

MÃE-DE-SANTO — Médiun feminino, chefe ou dirigente do Terreiro.

MÉDIUM — É aquele que tem o privilégio de ser intermediário entre os espíritos e os seres encarnados. Nem todas as pessoas podem ser médiuns, pois que a mediunidade não pode ser plenamente desenvolvida em qualquer um.

MÉDIUM DE INCORPORAÇÃO — É aquele em que o espírito, o guia, o protetor, ou qualquer outra entidade se apossa, de modo absoluto, da consciência.

MEDIUNIDADE — Para definir a mediunidade, devemos primeiramente nos ater ao seguinte: A primeira manifestação que atua num indivíduo, é a obsessão; a seguir, uma vez retirado o obsessor, as entidades Guias Espirituais se apresentam e, aí, concebe-se o que se conhece com o nome de mediunidade.

NANÃ — É a primeira e a mais antiga de todos os orixás, tanto masculinos como femininos, excetuando Oxalá, que não foi nascido nem criado. Nanã exerce a missão de mãe dos orixás e dos espíritos das Linhas de Umbanda. O seu dia é quarta-feira e as suas cores são: roxo claro e branco. Divindade das águas.

OBÁ — Significa Rei. Também, de acordo com a tradição nagô, é um dos Orixás femininos de Xangô. Deus dos rios pertencentes à falange de Oxum.

OBALUAIÊ — É o Orixá da varíola. Omulu. Xapanã. São Lázaro. São Roque. São Braz.

OBI — Produto vegetal para cerimônias religiosas. Noz-de-cola.

OBRIGAÇÕES — Festas em homenagem aos Guias ou Orixás. São também as determinações feitas aos médiuns ou consulentes pelos Guias com o objetivo de auxílio ou como parte do ritual do desenvolvimento mediúnico.

ODÉ — Oxóssi velho. São Jorge.

OFÃ — Apanhador de ervas sagradas.

OGÃ — Senhor. Chefe. Auxiliar das sessões e protetor de Terreiros. Qualquer pessoa pode ser Ogã, desde que tenha feito jus a esse título com relevantes serviços

prestados ao Terreiro, ficando essa escolha condicionada à aprovação do Guia Espiritual do Terreiro.

OLORUM — Deus supremo, objetivado no céu. Termo nagô.

ORI — Talismã. Amuleto contra enfeitiçamentos.

ORIXÁ¹ — Divindade que representa as forças do Universo Infinito. Espírito puro. Santo.

ORIXÁ² - A palavra Orixá significa Ori = cabeça, Xá = Ori = cabeça, Xá = Rei, senhor. Senhor da Cabeça. Considera-se, na Umbanda, como Orixá, toda e qualquer entidade do Astral Superior que, na qualidade de Guia Espiritual, é evocada nos diversos rituais ou trabalhos nos quais se depositam a fé e os altos destinos dessa seita. A palavra Orixá tem a sua origem nos dialetos africanos e, por essa razão, criou-se uma concepção toda especial para a designação das entidades que dominam nas manifestações espirituais (PINTO, 1971).

OXALÁ — Jesus, o maior de todos os Orixás.

OXÓSSI — Orixá das matas e dos caçadores. Fetiche: arco e flecha. Cor: verde e amarelo ou verde e branco. Animais: galo e carneiro. Bebida: cerveja branca. Em certos terreiros é São Jorge (culto nagô), sendo que em outros, principalmente no sul, é São Sebastião.

OXUM — Sant'Ana. Deusa da água doce. Fetiche: pedra de rios. Comidas: galinha, feijão, cabra.

PRETOS-VELHOS — Os Pretos-Velhos são espíritos modestos e humildes que perdoam e desculpam as faltas humanas, estando sempre dispostos à prática da caridade. Não somente dão conselhos preciosos, mas realizam curas e prestam muitos outros benefícios. Pretos-Velhos é também a designação dada em Umbanda aos espíritos de elevada hierarquia que, quando incorporados, são a verdadeira espiritualização da humildade.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Termo de Anuência

Solicitamos autorização institucional para realização da pesquisa intitulada **ENCRUZILHADAS DE SABERES: DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS UMBANDISTAS NOS TERREIROS E NA ESCOLA** a ser realizada em Barracões de Umbanda e Escola – no município de Mineiros e Novo Gama - Goiás, pelo investigador **Marcelo Máximo Purificação** – doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil - ULBRA, sob orientação da Professora Doutora **Daniela Ripoll**, com o seguinte proposta: **Mostrar como jovens umbandistas, no terreiro e na escola, se narram em termos identitários e de pertencimento religioso; Verificar como esses jovens falam sobre o sagrado; Apontar como seus corpos materializam/encarnam os conhecimentos e os saberes umbandistas; Discutir que saberes emergem da relação do jovem com o terreiro - e suas múltiplas repercussões na escola, e por fim, Apresentar as encruzilhadas de saberes e os despachos das narrativas juvenis, presentes na escola e nos terreiros.** Necessitando, portanto, utilizar dados, informações gerados e produzidos a partir do foco da investigação. O trajeto da investigação junto à Instituição perpassa pelas rodas de conversas e observação. Ao mesmo tempo, pedimos autorização para que o nome desta Instituição possa constar no texto final (Tese), bem como em futuras publicações na forma de artigo científico, livros impresso ou digital. Ressaltamos que nos dados coletados os nomes dos **jovens participantes** serão mantidos em absoluto sigilo. Os dados serão utilizados tão somente para realização deste estudo. Na certeza de contarmos com a colaboração e empenho do/a responsável desta instituição, agradecemos antecipadamente a atenção, ficando à disposição para quaisquer esclarecimentos que se fizerem necessários.

Mineiros – Goiás, _____ de _____ de 2022.

Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação

Pesquisador Responsável do Projeto

() **Concordamos com a solicitação** () **Não concordamos com a solicitação**

Instituição:

Responsável:

APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para o jovem umbandista

Prezado participante,

A presente pesquisa, cujo título é **ENCRUZILHADAS DE SABERES: DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS UMBANDISTAS NOS TERREIROS E NA ESCOLA**, a ser realizada em barracões de Umbanda e escola na cidade de Mineiros e Novo Gama – Goiás. Desenvolvida pelo doutorando **Marcelo Máximo Purificação**, aluno do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação, da Universidade Luterana do Brasil - ULBRA, tem como proposta: **Mostrar como jovens umbandistas, no terreiro e na escola, se narram em termos identitários e de pertencimento religioso; Verificar como esses jovens falam sobre o sagrado; Apontar como seus corpos materializam/encarnam os conhecimentos e os saberes umbandistas; Discutir que saberes emergem da relação do jovem com o terreiro - e suas múltiplas repercussões na escola, e por fim, Apresentar as encruzilhadas de saberes e os despachos das narrativas juvenis, presentes na escola e nos terreiros.** Os dados coletados para esta pesquisa serão obtidos através de rodas de conversas, diário de campo, e de observação, fotos e filmagens. Os resultados da pesquisa constituirão subsídios para produções científicas a serem encaminhadas para publicações e apresentadas em eventos da área.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, declaro que autorizo a minha participação nesta pesquisa, pois fui devidamente informado(a) sem qualquer constrangimento e coerção sobre os objetivos e instrumentos de coleta de dados que serão utilizados. Bem como autorizo minha identificação, quando da divulgação dos resultados, desde que as informações obtidas, assim como o diário de campo, questionários, fotos e filmagens sejam utilizadas apenas para fins científicos vinculados à pesquisa, atendendo aos requisitos propostos no planejamento metodológico apresentado no projeto de pesquisa.

Fui igualmente informado(a):

- Da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos relacionados à pesquisa;
- Da garantia de retirar meu consentimento a qualquer momento, e assim deixar de participar do estudo;
- De que, se existirem gastos adicionais, estes serão absorvidos pelo orçamento da pesquisa, portanto não terei nenhum tipo de gasto previsto.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma delas será entregue ao participante pesquisado e a outra será arquivada em local seguro pela pesquisador.

Mineiros, Goiás, ____ de _____ de 2022.

RG e assinatura do participante da pesquisa

RG: _____

RG e assinatura do pesquisador

RG: _____

APÊNDICE C - Termo de autorização de uso de imagem

Eu _____, CPF _____, RG _____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, o doutorando **Marcelo Máximo Purificação** e a orientadora: **Profa. Dra. Daniela Ripoll** do projeto de pesquisa intitulado “**ENCRUZILHADAS DE SABERES: DESPACHOS DE NARRATIVAS DE JOVENS UMBANDISTAS NOS TERREIROS E NA ESCOLA**” a realização de fotos, gravações e filmagens, que se façam necessárias para a coleta de dados nesta pesquisa.

Ao mesmo tempo, libero a utilização das fotos, gravações e das filmagens para fins científicos e de estudos em (livros, artigos, slides e transparências), em favor dos pesquisadores responsáveis pela pesquisa, conforme mencionados acima.

Mineiros, GO, ____ de _____ de 2022.

Pesquisador responsável pelo projeto

Participante da Pesquisa