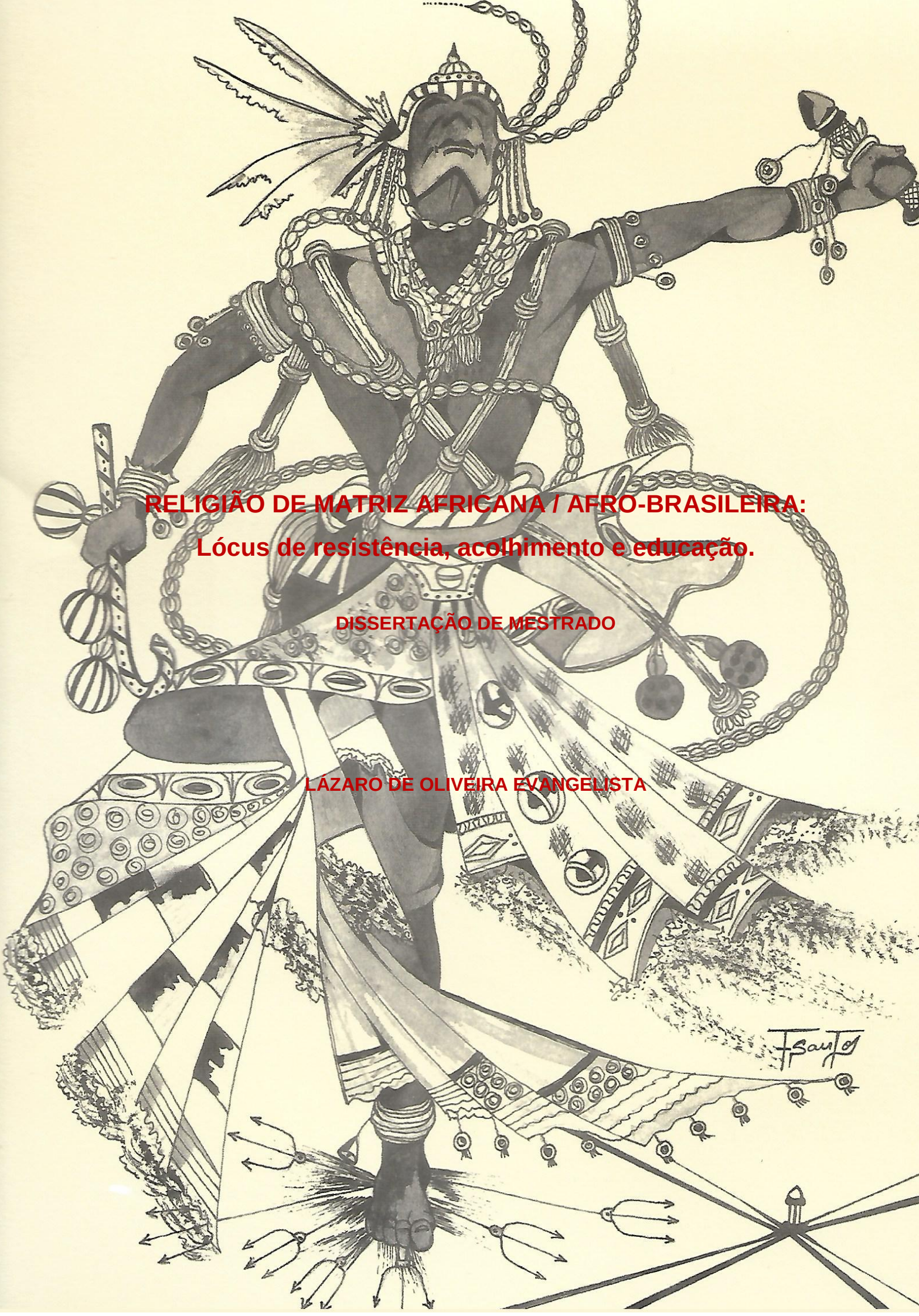

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA / AFRO-BRASILEIRA:

Lócus de resistência, acolhimento e educação.

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

LÁZARO DE OLIVEIRA EVANGELISTA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA / AFRO-BRASILEIRA:
Lócus de resistência, acolhimento e educação.

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

LÁZARO DE OLIVEIRA EVANGELISTA

PORTO ALEGRE
2019

LÁZARO DE OLIVEIRA EVANGELISTA

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA / AFRO-BRASILEIRA:
Lócus de resistência, acolhimento e educação.

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Educação, linha de pesquisa dos Estudos Culturais em Educação, para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Profª. Drª. Rosa Maria Hessel Silveira

PORTO ALEGRE
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Evangelista, Lázaro de Oliveira
RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA / AFRO-BRASILEIRA: Lócus de resistência, acolhimento e educação. / Lázaro de Oliveira Evangelista. -- 2019.
105 f.
Orientador: Rosa Maria Hessel Silveira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Pedagogia do Acolhimento. 2. Estudos Culturais. 3. Identidade. 4. Pedagogias Culturais. 5. Religiões Afro-brasileiras. I. Silveira, Rosa Maria Hessel, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

LÁZARO DE OLIVEIRA EVANGELISTA

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA / AFRO-BRASILEIRA:
Lócus de resistência, acolhimento e educação.

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Educação, linha de pesquisa dos Estudos Culturais em Educação, para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada em 22 de julho de 2019

Orientadora: Profª. Drª. Rosa Maria Hessel Silveira

_____

Profª. Drª. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva – UFSCAR

_____

Profª. Drª. Lodenir Becker Karnopp – UFRGS

_____

Profª. Drª. Bruna Rocha Silveira – UFRGS

_____

PORTO ALEGRE

2019

Dedico este trabalho a todas as mulheres Negras e a todos os homens Negros que lutaram e tombaram e os que ainda lutam bravamente e resistem, a fim de proporcionar às próximas gerações o direito de existirem neste abismo de desigualdade chamado Brasil.

Muito obrigado. Asè!

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de agradecer a Deus, autor de todas as coisas do universo. A minha familia, que me encorajou a apoiou em os momentos, por cada palavra de afeto e de encorajamento. Agradeço a minha mãe, irmã, irmãos por me ensinarem e apoiarem desde o momento que os deixei para morar em uma cidade muito distante. Muito obrigado!

Agradeço a todos os coletivos que participo e todos aqueles que tive a oportunidade de fazer parte. Muito obrigado por terem sido *loci* onde pude aprender, amadurecer e crescer como cidadão durante estes anos de formação.

Gostaria também de agradecer aos amigos e amigas que me apoiaram em todos os momentos difíceis e estiveram comigo em todos os momentos de paz, especialmente meu amigo e filho NÍCOLAS CARVALHO EVANGELISTA. Nick, você é a maior razão que me faz estar aqui em Porto Alegre/RS. E mesmo sendo apenas uma criança, você foi capaz de compreender que inúmeras oportunidades, tivemos que interromper momentos lúdicos e felizes para poder me dedicar ao trabalho e aos estudos. Eu não conseguiria se você não estivesse comigo. Muito obrigado. Papai te ama muito. *Dad loves you so much.*

Por fim, mas equivalentemente importante, gostaria de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico **(CNPq)**, meus colegas de orientação e estudos do Núcleo de Estudos, Currículo, Cultura e Sociedade (**NECCSO**), meus mestres do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul que mediaram esse processo de aprendizagem coletiva, especialmente minha orientadora Professora Doutora ROSA MARIA HESSEL SILVEIRA, por acreditar em mim e me auxiliar nesta longa jornada.

“Emancipate yourselves from mental slavery; none but ourselves can free our minds. Have no fear for atomic energy, ‘cause none of them can stop the time. How long shall they kill our prophets, while we stand aside and look? Some say it's just a part of it: We've got to fulfil the book”.

(BOB MARLEY).

SUMÁRIO

RESUMO..... I

ABSTRACT..... 10

1. INTRODUÇÃO..... 13

2. PRIMEIRA SEÇÃO..... 16

2.1. As trilhas, os caminhos e opções metodológicas da pesquisa: identidade, religiosidade e Pedagogias Culturais..... 16
2.2. Incursão etnográfica e educação..... 18
2.3. Coleta de dados à luz do campo de pesquisa..... 24
2.4 Análise dos dados..... 29

3. **SEGUNDA SEÇÃO..... 34**

3.1. Alguns conceitos tradicionais de religião x Perspectivas Afro-religiosas..... 34
3.2. A "instituição" e conformação da Umbanda / Apontamentos sobre a relevância das contribuições africanas..... 40

4. TERCEIRA SEÇÃO - OS PRIMEIROS CONTATOS E SONDAGENS..... 58

4.1. A relação do Terreiro e o território 58
4.2. A inserção no campo: O TERREIRO..... 71
4.3 Armas antigas para novos combates..... 80

5. QUARTA SEÇÃO..... 85

5.1. Língua e Identidade: A língua-de-Santo 85
5.2. O racismo religioso: perseguição no passado e na contemporaneidade..... 87

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 92

REFERÊNCIAS..... 95

APÊNDICES..... 102

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO…..... 102

APÊNDICE B - TERMO DE CONCORDÂNCIA DA INSTITUIÇÃO..... 104

RESUMO

O presente trabalho traz a síntese de uma pesquisa qualitativa, de inspirações etnográficas, realizada em um Terreiro de Umbanda no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul - Brasil. Esta pesquisa está localizada no campo dos Estudos Culturais em Educação e teve como objetivo geral compreender de que modos o Povo de Santo tem conseguido, através de suas cosmovisões e Pedagogias Culturais, manter suas identidades e garantias dos seus direitos de “ser/estar” na sociedade brasileira com seus saberes e religiosidade. Para relacionar o campo de estudo com o objetivo da pesquisa, este trabalho articulou conceitos de Pedagogias Culturais, fortalecimento identitário, Pedagogia de Acolhimento, Resistências, buscando evidenciar conceitos que produziram as seguintes questões de pesquisa: Como as Religiões Afro-brasileiras têm garantido suas sobrevivências físicas e epistemológicas numa sociedade onde se intensifica o acirramento da intolerância religiosa? Quais têm sido as pedagogias e estratégias de resistência adotadas pelo Povo de Santo que contribuem neste processo de resiliência? Adicionalmente, este trabalho reabre o debate sobre temáticas já conhecidas, porém que permanecem atuais à medida que a sociedade vem se modificando. Os temas principais são relacionados ao racismo, à intolerância religiosa, ao legado africano no Brasil e às Religiões Afro-brasileiras como *loci* mantenedores destes saberes e pedagogias. Os resultados revelados nesta incursão são os modos que as Religiões Afro-brasileiras atuam como *loci* onde a pluralidade é respeitada de forma equânime em um país que as assimetrias sociais se acentuam.

Palavras-Chave: Pedagogia do Acolhimento, Estudos Culturais, Identidade, Pedagogias Culturais, Religiões Afro-brasileiras.

ABSTRACT

The present work is the synthesis of a qualitative research of ethnographic inspirations realized in a *Terreiro de Umbanda* (an Afro-Brazilian Religion) the city of Porto Alegre, Rio Grande do Sul - Brazil. This research is located in the field of Cultural Studies in Education and it had as general objective of the incursion to understand in what ways Afro-Brazilian followers have achieved, through their worldviews and Cultural Pedagogies, to maintain their identities and guarantee the rights to "being" "In Brazilian society with its knowledge and religiosity. In order to articulate the field of research with the objective of the same, this study articulated concepts of Cultural Pedagogies, identity strengthening, Reception Pedagogies and resistances and sought to highlight these concepts by generating research questions: How Afro-Brazilian Religions have guaranteed their physical survival and epistemological in a society where the intensification of religious intolerance intensifies? What have been the pedagogies and strategies of resistance adopted by the Afro-Brazilian Religons Followers that contribute in this process of resilience? In addition, this work reopens the debate on topics already known, but they remain current as society changes. The main themes are related to racism, religious intolerance, the African legacy in Brazil and Afro-Brazilian Religions as *lóci* maintainers of these knowledges and pedagogies.

Keywords: Reception Pedagogy, Cultural Studies, Identity, Cultural Pedagogies, Afro-Brazilian Religions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	EṢÙ, 1995, Francisco Santos	12
Figura 2 –	*ÒGÚN*, 1995, Francisco Santos	17
Figura 3 –	ÓSÒÓSI, 1995, Francisco Santos	20
Figura 4 –	OMOLU, 1995, Francisco Santos	26
Figura 5 –	OBALUWAYE, 1995, Francisco Santos	27
Figura 6 –	ÒSÁNYÌN, 1995, Francisco Santos	32
Figura 7 –	ÒṢÙMÀRÈ, 1995, Francisco Santos	37
Figura 8 –	NÀNÁ, 1995, Francisco Santos	42
Figura 9 –	ÒṢÙN, 1995, Francisco Santos	47
Figura 10 –	ÒBÁ, 1995, Francisco Santos	51
Figura 11 –	YEWA, 1995, Francisco Santos	56
Figura 12 –	YÁNSÀN / OYÁ, 1995, Francisco Santos	60
Figura 13 –	LÓGUNÈDE, 1995, Francisco Santos	69
Figura 14 –	YEMỌJA, 1995, Francisco Santos	72
Figura 15 –	ṢÀNGÓ, 1995, Francisco Santos	75
Figura 16 –	EṢÙ TIRIRI E POMBA GIRA, Foto: Lázaro Evangelista (2018)	76
Figura 17 –	Amnésia, (2015), Foto: Lázaro Evangelista (2018)	81
Figura 18 –	A intolerância estampada. Bricolagem de notícias e imagens	88
Figura 19 –	ÒṢÀLÁ – OXAGUIÃ, 1995, Francisco Santos	91
Figura 20 –	ÒṢÀLÁ – OXALUFAN, 1995, Francisco Santos	91

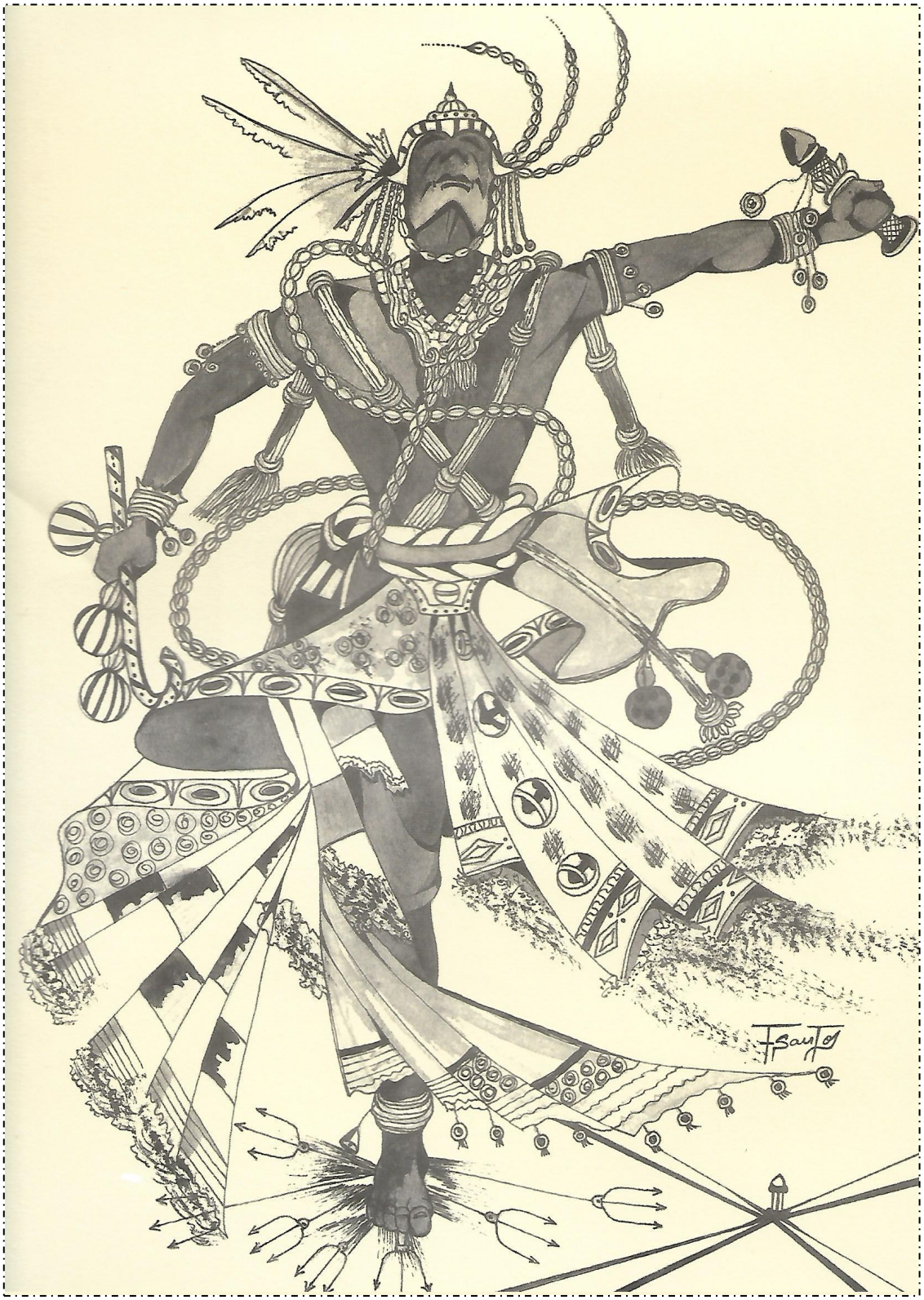

Figura 1: *Ẹṣù*.[1]

[1] ***Ẹṣù***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos**.** O mais sutil e o mais astuto de todos os *Òrìṣà*. (VERGER, Pierre e CARIBÉ, 1985). Mensageiro entre a terra e o céu, para dar notícias; para pedir licença; para ajudar e espantar os males; para facilitar e abrir os caminhos de quem recorre a sua ajuda. Representa o Princípio de tudo, está ligado à criação e ao domínio do conhecimento. (TRINDADE, Liana, 1981)

1. INTRODUÇÃO

Ao iniciar meus movimentos, no âmbito do mestrado, em direção às pesquisas relacionadas com o campo da educação e das religiosidades, sobretudo com as Religiões de Matriz Africana/Afro-brasileiras,[2] a partir do ano de 2015, minhas intenções relacionavam-se com a perspectiva de verificar evidências dos processos educativos existentes nestas religiões ou decorrentes das suas influências sobre os seus adeptos.

Neste sentido, tinha como objetivo, a *priori*, **compreender os modos como as Religiões de Matriz Africana/Afro-brasileiras atuam como *loci* produtores de saberes e educação para os seus seguidores,** colocando-me à disposição do empreendimento de traduzir, em certa medida, partes que constituem esse universo infinito, em meio a múltiplas cosmovisões que, na minha perspectiva, precisavam ser *(re)*descobertas, do ponto de vista da sua relevância na formação da identidade nacional, da sua participação como mantenedoras de saberes ancestrais, relevantes para a sociedade, bem como da sua valorização, perante a sociedade na qual se inserem.

No entanto, durante a incursão no campo de pesquisa e no processo de sistematização dos primeiros dados, as lentes pré-selecionadas por mim para observação dos fatos que engendrariam a locução deste trabalho, foram redirecionadas de forma compulsória, motivadas pelas alterações abruptas que passaram a configurar a atual sociedade brasileira desde 2018, do ponto de vista das questões relativas à conjuntura social e política que têm, substancialmente, causado oscilações nas dinâmicas de vida dos mais diversos grupos existentes no país.

Estas constatações fizeram com que a pesquisa se redirecionasse para outra trajetória, que não chega a se distanciar substantivamente das propostas

[2] Nesta dissertação, opto em utilizar a expressão 'Religiões Afro-brasileiras' por entender o trânsito de identidades que existe a partir das discursões e conceitos encontrados em CRUZ (1994) sobre este termo. Esta expressão, bem como outras que estejam em alusão aos seus adeptos, será grafada em letra maiúscula, a fim de ilustrar a importância e abrangência que estes grupos têm na sociedade brasileira nos campos político, religioso e de agremiações, como importantes *loci* que produzem e mantêm saberes, pedagogias, pela relevância artística e cultural naquela sociedade. O termo Religião de Matriz Africana foi utilizado de forma breve para motivar o interlocutor sobre as variantes que existem no mesmo.

pensadas anteriormente; com efeito, as mesmas ajudam a potencializar as reflexões e as análises, articulando também os processos de resistências e fortalecimento identitários decorrentes dos efeitos da atual conjuntura na qual o país se encontra.

Feitas estas observações iniciais, cumpre informar que a pesquisa ocorreu em um centro de Umbanda de Linha Cruzada,[3] situado na zona sul do município de Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, e contou com a participação de 10 pessoas diretamente, filhas e filhos de santo (adeptos desta religião).

Além da já mencionada perspectiva inicial de análise para esta incursão, e considerando o contexto de acirramento de intolerância religiosa presente no país, a pesquisa tem como objetivo **compreender os modos como o Povo de Santo tem conseguido, através de suas cosmovisões e Pedagogias Culturais, manter suas identidades e garantia de direitos de "ser/estar" numa sociedade brasileira, com seus saberes e religiosidade.**

Neste sentido, percebendo o problema que toca esta parcela da sociedade brasileira, é possível articular a questão que norteou a produção desta pesquisa: **Como as Religiões Afro-brasileiras têm garantido sua sobrevivência física e epistemológica numa sociedade onde se observa o acirramento da intolerância religiosa? Quais têm sido as pedagogias e estratégias de resistências adotadas pelo Povo de Santo que contribuem neste processo de resiliência?**

Para enredar e articular as evidências desta investigação, busquei segmentar o trabalho dividindo-o em seções. Esta forma de divisão sugere ao interlocutor, se assim desejar, seguir esta linha conducente que, neste momento, apresenta-se em consonância com os pensamentos do locutor que a traçou. No entanto, a leitura ordenada e linear deste trabalho pode, a qualquer momento, ser reagrupada ou rompida, a fim de possibilitar ao interlocutor a sua

[3] Os Terreiros de Linha Cruzada são constituídos por três religiões, cultuadas em momentos distintos, ou, na linguagem êmica, três "linhas": o Batuque ou Nação (culto aos Òrìṣà), a Umbanda ou linha dos caboclos, e a Gira, linha dos exus. No entanto, cada uma dessas linhas tem seus rituais e cerimônias independentes, espacial e temporalmente, (ANJOS, 2006).

melhor apreciação.

Na primeira seção, disponho ao meu interlocutor informações referentes às trilhas, caminhos e opções metodológicas que arquitetei, para unir e captar de forma mais assertiva os dados que compõem a pesquisa, fazendo articulações com o campo dos Estudos Culturais, com o campo da Educação, bem como com elementos da cultura popular e experiências empíricas.

A segunda seção deste trabalho ocupa-se em realizar um breve panorama sobre alguns conceitos e entendimentos mais tradicionais sobre o termo religião. Tal termo aparecerá, seguindo o entendimento dominante da palavra, como processo de construção social e normativa. Esta seção também explorará de que modos um adepto de uma religião Afro-brasileira percebe a religião e seu significado, de acordo com as suas perspectivas. Busco também focalizar a diversidade das Religiões Afro-brasileiras, dando maior ênfase a um breve histórico da constituição da Umbanda como uma instituição "formalizada", segundo os padrões burocráticos ocidentais, sem deixar de considerar as suas múltiplas conformações na sociedade brasileira.

Na terceira seção, procuro desenredar a experiência religiosa como fonte de fortalecimento para os adeptos do Centro de Umbanda, evidenciando nos seus discursos e inspirado na descrição etnográfica, os traços mais característicos do discurso atual sobre suas identidades, seus processos criativos e estratégias de resistência.

Ainda nesta seção, busco adicionalmente definir relações entre sujeitos das Religiões Afro-brasileiras e o contexto social e político atual que o país está mergulhado, bem como evidenciar como este contexto influencia sistematicamente na liberdade e no cerceamento velado das práticas religiosas, não cristãs, através dos discursos hegemônicos que fortalecem a política de uma religião verdadeira.

Vale mencionar que os dados empíricos desta incursão apresentam-se na terceira e na quarta seções deste trabalho, respectivamente, como forma de vincular os elementos constituintes desta empiria, em ambas as seções, de

uma forma mais coerente neste estudo.

Na quarta e última seção busco evidenciar as experiências e o legado linguístico deixado pelos ancestrais Africanos e Afro-brasileiros através da tradição oral, além de outros que são apontados ao longo de todo o trabalho também enfatizo como as Religiões Afro-brasileiras têm sido *loci* mantenedores deste legado cultural, dos saberes e das suas pedagogias na sociedade brasileira. Concluo mostrando evidências e reflexões sobre a intolerância e o racismo religioso enfrentado pelos adeptos das Religiões Afro-brasileiras.

2. PRIMEIRA SEÇÃO

2.1. As trilhas, os caminhos e opções metodológicas da pesquisa: identidade, religiosidade e Pedagogias Culturais

É de todo sabido que os Estudos Culturais operam de modo eclético e interdisciplinarmente no empreendimento de descrever expressões culturais, pois eles *"abarcam discursos múltiplos, bem como histórias distintas*" (HALL, 2003); as perspectivas dos Estudos Culturais coadunam múltiplas possibilidades de análises de processos sociais e culturais, abarcando, desde seu surgimento, inúmeras pesquisas que apresentam articulações com as temáticas de mídia, cultura de massa, estudos de gênero e identidades, etnias, comunidades surdas, religiosidades, entre outros.

Neste sentido, essa pesquisa propôs reunir, em seu *corpus* de análise, elementos que permitissem o estabelecimento de "inter-relações" (HALL, 1980) entre formações identitárias, religiosidades, bem como articulações com as Pedagogias Culturais, por entender que, no Brasil, as Religiões de Matriz Africana/Afro-brasileira possuem dinâmicas socioculturais nos seus modos de vida, nas suas relações com a sociedade, a partir de uma cosmovisão singular. Portanto, suas perspectivas de mundo diferem das perspectivas do mundo ocidental, sem estar alheias a questões políticas, econômicas e sociais contemporâneas.

Desta forma, considero adequado sugerir que Terreiros de Religiões Afro-

brasileiras, por exemplo, possam ser considerados *loci* capazes de congregar peculiaridades substantivas, pois nestes espaços se mantêm repertórios artísticos e culturais robustos, com força pedagógica necessária para educar e formar, a partir das suas cosmovisões, considerando que , de acordo com as perspectivas levantadas por Ellsworth (2005), citadas por Costa; Andrade (2015),

> [...] corpo e mente entram em sintonia com o que está sendo visualizado, escutado ou sentido, e a força dessa conjunção é que resulta em aprendizagens. Sem atribuir qualquer adjetivo específico a essa forma de pedagogia (não a denominou pública, crítica ou cultural), Ellsworth chama a atenção para como se exerce a força pedagógica desses espaços. (COSTA; ANDRADE, 2015).

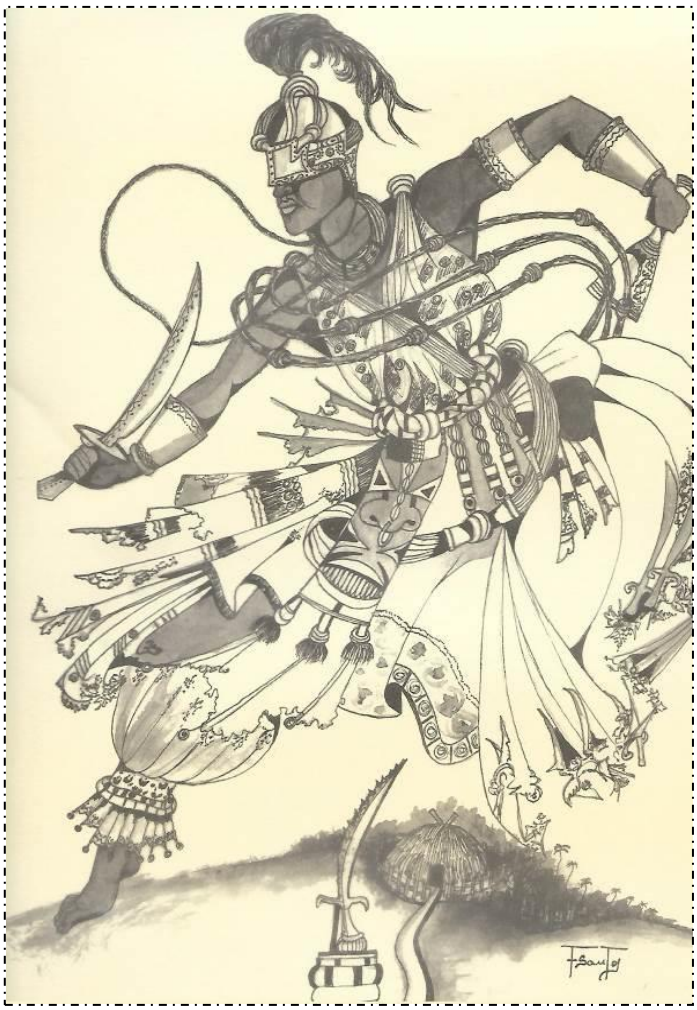

Figura 2: *Ògún* [4]

[4] ***Ògún***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Ògún*, Òrìṣà que trabalha sobre o ferro, removendo obstáculos, moldando direções. Abre os caminhos na vida para aqueles que suplicam por sua ajuda. *Ògún* possui afinidade principalmente com *Ẹṣù*, com

Os espaços elencados por Ellsworth (2005) não apontam, rigorosamente, para espaços sagrados, Terreiros ou centros religiosos. No entanto, se as religiões são, ao longo dos tempos, objetos de estudos científicos, ligados às ciências humanas e sociais, esses espaços religiosos, por conseguinte, atuam nesta perspectiva, como *loci* de aprendizagens com força pedagógica necessária e legitima.

Considerar o conceito de Pedagogias Culturais é reconhecer uma gama de possibilidades relevantes da presença de espaços não convencionais de educação, que atuam como produtores de pedagogias. Steinberg (1997) fortalece a ideia de Pedagogia Cultural, ao afirmar que "(...) *a educação ocorre numa variedade de locais sociais, incluindo a escola, mas não se limitando a ela*". Nesta perspectiva, Giroux; McLaren (1995), citados por Wortmann; Costa; Silveira (2015), também vão contribuir com essa premissa ao expressar que

> [...] existe pedagogia em qualquer lugar em que o conhecimento é produzido, em qualquer lugar em que existe a possibilidade de traduzir a experiência e construir verdades". Ou seja, uma multiplicidade de formas de conhecimento que servirão para produzir identidades e subjetividades.

Ainda nesta linha, Costa e Andrade (op. cit.) salientam que o exame das Pedagogias Culturais recorre ao campo intelectual dos Estudos Culturais, que examinam as novas possibilidades de espaços de formações dos sujeitos. Este entendimento também está contido nos estudos de Silva (2000, p, 89), onde o autor elabora seu pensamento ao explicar que "[...] *qualquer instituição ou dispositivo cultural que, tal como a escola, esteja envolvido — em conexão com relações de poder — no processo de transmissão de atitudes e valores* [...]" reúne condições para a formação de pessoas através de suas práticas e modos de produção de saberes.

2.2. Incursão etnográfica e educação

No intento de construir um caminho para esta pesquisa, busquei ferramentas a partir de uma mescla de técnicas e métodos que auxiliassem na mais produtiva

---

quem ele se encontra nas encruzilhadas, abrindo os caminhos e espantando os males existentes.

tradução para esta investigação. Contudo, me deparei com fronteiras metodológicas e formalistas que poderiam limitar esse processo investigativo, bem como os seus resultados finais. Prossegui essa incursão levando em consideração alguns procedimentos epistemológicos tradicionalmente mais conhecidos, mas que também possuíam atributos que permitissem estabelecer a comunicação com outras epistemologias, pois, em harmonia com os pensamentos de Costa (2002),

> "(...) a produção de conhecimentos é concebida como prática social, como construção coletiva, como processo histórico, em oposição a uma visão de ciência em que o rigor é assegurado por supostos e interessados atributos de neutralidade, objetividade e assepsia conceitual. " (COSTA, 2002, p, 14).

Assim sendo, a pesquisa foi concebida a partir de *inspirações* do aporte teórico metodológico da etnografia, bem como traz, em suas análises, elementos da abordagem social, histórica e conceitual, engendrada em uma das filosofias dos povos *Akan*, a *Sankofa.* Buscar referência nesta filosofia é poder conceber que a construção do conhecimento se dá também a partir dos referenciais de lutas sociais do passado que funcionam para dar sentido ao presente e pavimentar um futuro melhor.

> O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan "se wo were fi na wosan kofa a yenki" que pode ser traduzido por "não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu". Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro.[5]

A filosofia SANKOFA, símbolo que faz parte da iconografia ADINKRA[6], justifica-se em razão de que, para além de tais símbolos possuírem um valor econômico, pois eram grafados em metais nobres como ouro, prata, bronze e outros metais, cada ícone possui uma função política, estética, poética e de identidade (BOADI, 1972), a qual carrega em si um sentido didático de transmissão de filosofias, códigos de comportamentos éticos e proverbiais.

[5] SANKOFA, (2013, p.4)

[6] Sistema de escrita utilizado principalmente pela civilização Fanti Ashanti.

Como argumenta Hampatê-Bá (1980), a utilização de provérbios nos discursos pelos povos *Akan*, denotava sofisticação na linguagem e unia o homem ao poder da palavra que era proferida por ele.

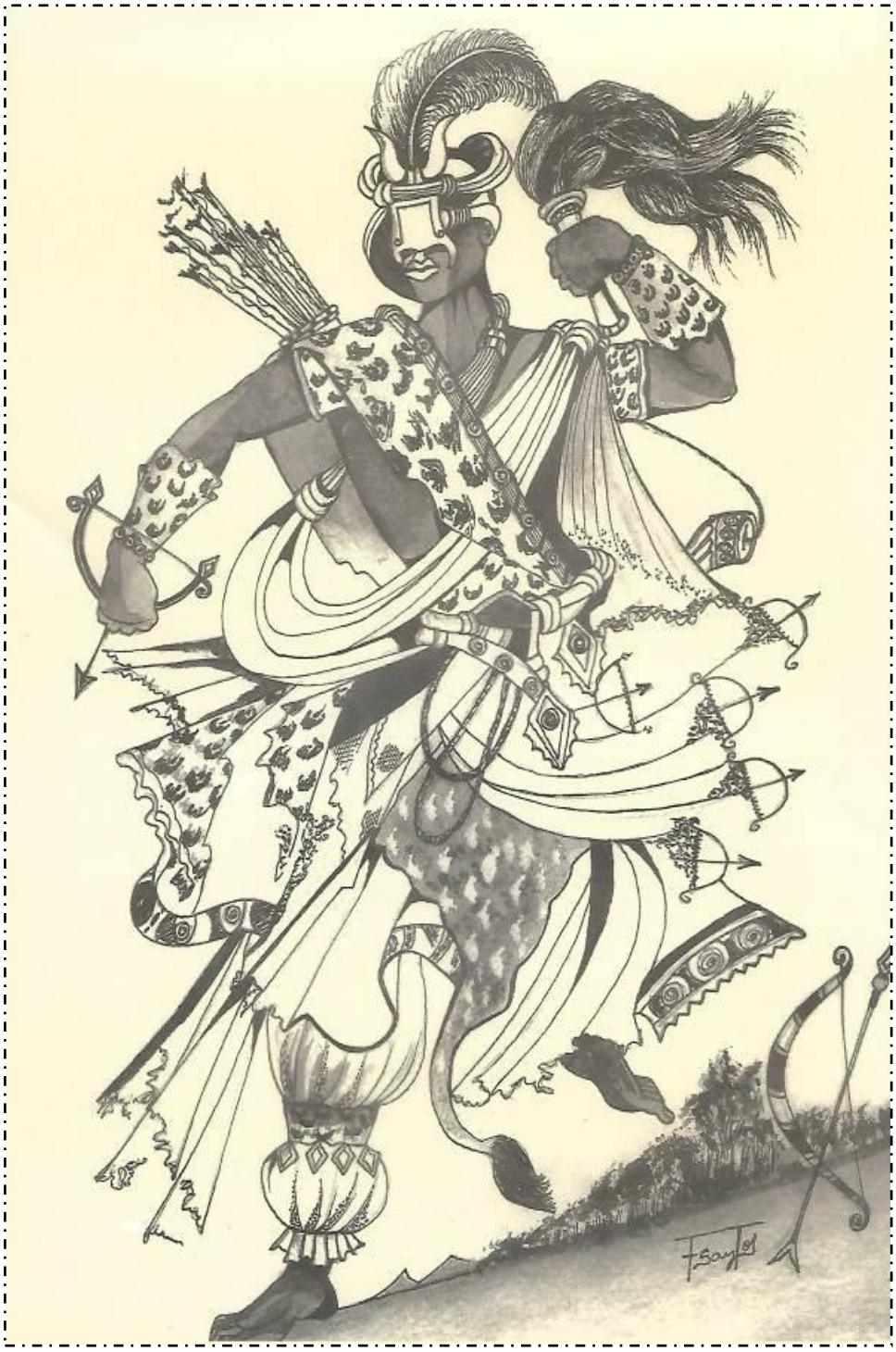

Figura 3: ÓSÒÓSI[7]

[7] ÓSÒÓSI. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* e Caboclo ligado à natureza, a caça, a fartura e responsável pelo sustento. Em alguns países africanos é considerado o guardião dos caçadores, pois a eles cabe a responsabilidade de trazer o sustento para a tribo.

No Brasil, especificamente no Estado do Maranhão, existe um Terreiro de Mina e Candomblé, denominado de Casa Fanti Ashanti. Este Terreiro fica localizado na cidade de São Luis/MA e é um dos Terreiros de mina mais conhecidos, sobretudo pelo empenho de tentar preservar as tradições Fanti Ashanti desde 1954, segundo os estudos de Ferretti (2000, p. 157).

Assim como o ADINKRA, muitos outros sistemas africanos de escrita, a exemplo dos hieróglifos da civilização egípcia, também carregam diversos sentidos, subvertendo assim o senso comum de que o legado africano estaria ligado apenas à oralidade como forma de transmissão de seus saberes.

Optar em realizar uma pesquisa qualitativa possibilitou que eu, enquanto pesquisador, pudesse enredar a minha participação buscando um contato direto com os atores que compõem a pesquisa, bem como viver intensamente todos os processos durante o trabalho de campo. Desta forma, intentei, como um aprendiz dedicado, utilizando todos os meus sentidos, compreender com profundidade tudo o que me foi possível e permitido, em todas as atividades propostas em que fui convidado a participar.

As sonoridades, os aromas, as texturas e as imagens que capturei, constituem, apenas, parte – fragmentada – de um sofisticado e imensurável repertório que possibilita infinitos estudos e análises. Esta composição macro de perspectivas encontradas no campo de pesquisa certamente me conduz a optar por um caminho investigativo/metodológico híbrido, onde pude engendrar técnicas de análises e coletas de dados que, em certa medida, possibilitaram a formatação da pesquisa, dando um sentido mais próximo aos objetivos propostos por este estudo.

Sobre a possibilidade de contar com a inspiração do aporte metodológico da etnografia e seu uso no campo da educação, corroboro a reflexão trazida por Mattos (2011), onde a mesma aponta esta forma de pesquisa como um processo conduzido pelo senso prevalecente interpelador do etnógrafo. Assim, os procedimentos e o uso das técnicas etnográficas não “obedecem” a estruturas e padrões estritos, homogêneos e pré-determinados, mas abrangem

uma gama de opções e variações técnicas a fim de atender às demandas da pesquisa.

A partir deste entendimento, concluo que a sensibilidade do etnógrafo no exercício da sua pesquisa ganha um *status* relevante sob a perspectiva de que cada pesquisa possui singularidades e características de acordo com os aspectos que serão analisados. Desta forma, o emprego das técnicas, durante o desenvolvimento da pesquisa, vai se adequar ao trabalho de campo, ao contexto político, social e cultural específico.

Neste sentido, as questões propostas pelo pesquisador são definidas a partir de um contexto que o levará a decidir qual(ais) métodos(s) e técnicas melhor servirão de apoio na composição do trabalho e de acordo com a realidade que cada etnógrafo confrontará, uma vez que

> (...) o método não é algo que paira no mundo e ao qual o pesquisador ou a pesquisadora deve se adequar a fim de "encontrar" os resultados que busca. Os métodos e os resultados não estão postos num mundo preexistente, adjacente ou paralelo às teorizações, esperando pelas melhores aplicações que os possam tornar evidentes. Antes, tal como aponta McGuigan (1997, p.2), "os métodos devem servir aos objetivos da pesquisa, [e] não a pesquisa servir aos objetivos do método"'. (SANTOS, 2005, p. 20).

Fundamentado nestas perspectivas conceituais da possibilidade de desenvolver pesquisas contemporâneas que engendram técnicas "híbridas", a partir dos referenciais dos mais diversos campos do saber, entre eles o campo da educação, especialmente o campo dos Estudos Culturais, busquei articular, de forma orgânica, alguns procedimentos que Gottschalk (1998) chamaria de etnografia pós-moderna.

Esta ideia conceitual de etnografia pós-moderna utilizada por Gottschalk (1998) reúne cinco métodos ou "movimentos", como o autor opta em nomeá-los, a fim de atender às demandas contemporâneas da pesquisa. Estes "movimentos"/métodos vão considerar:

- a "subjetividade" e a "autorreflexão" como primeiro "movimento", que busca perceber os problemas particulares da pesquisa, como questões

que dizem respeito a toda a sociedade;

- as “derivações” como segundo “movimento”, a fim de entender que as construções de “lógicas” e de “verdades locais” são aspectos a serem observados;
- a “evocação”, como terceiro “movimento”, que articula o entendimento e dispõe ao interlocutor “uma compreensão através do reconhecimento, identificação, experiências pessoais, emoção e formas de comunicação que comprometam o leitor com planos outros que não unicamente o racional” (p.08), relativos à estratégia da descrição dos fatos;
- a “saturação”, como quarto “movimento”, que considera as influências das tecnologias e das mídias existentes na sociedade que podem acarretar “interrupções”, “interações” e “mediações” nos contextos e situações reais;
- e o quinto “movimento” que versa sobre a questão da “autoridade” e “voz etnográfica”. Este movimento sugere ao pesquisador a inserção da polifonia existente no campo de estudo, deixando de lado - em muitos momentos - a sua própria autoridade e voz a fim de evidenciar as múltiplas vozes e os “saberes populares” presentes no *lócus* da pesquisa, diferindo assim das etnografias mais tradicionais.

Nesse momento, cabe destacar que, ao articular estes métodos ou “movimentos”, Gottschalk (1998) não reproduz uma lógica estrutural de se fazer um trabalho etnográfico, uma vez que o próprio autor reconhece que, cada pesquisa tem sua singularidade e, na medida que este “modelo” for alterado em sua forma ou outros elementos sejam inseridos, já se caracteriza como uma construção metodológica. Este modo de pensar e de se fazer etnografia na contemporaneidade aduz um entendimento de outras possibilidades em se realizar pesquisas qualitativas, a partir da perspectiva da utilização criativa das metodologias.

Uma abordagem etnográfica com as características “pós-modernas” (GOTTSCHALK, ibid.), que busca articular técnicas e métodos de forma criativa, flexível e com adaptações éticas, deve ser levada em consideração para além das questões normativas que, em certa medida, engessam o

processo criativo do pesquisador, pois é possível compreender que as pesquisas que se submetiam a estas regras estruturais ocuparam outros lugares, ocorreram em outros momentos, buscaram outros objetivos e já foram desenvolvidas por outros pesquisadores.

Santos (2005), ao citar Latour (1994), reflete sobre a cientificidade do conhecimento, *conduzindo* uma explanação que visa interpelar a perspectiva comum do que é considerado como ciência, a partir de uma narrativa unilateral e ocidental. O mesmo nos auxilia a conceber esta perspectiva tradicional ao avaliar que, regularmente, adotamos essa narrativa como uma "*verdadeira descrição do mundo*" ao fazermos pesquisa, divergentemente dos

> *(...) "selvagens/outros"* que recorrem às mais diferentes formas de explicar o mundo que não aquela validada pela ciência. Mas deve-se dizer, também (...) que *"a ciência não é produzida cientificamente, assim como a técnica não o é tecnicamente...* (SANTOS, 2005, p, 18).

e, sim, de forma prática, haja vista ser palavra derivada do termo grego *techné*, que nos traz a compreensão de que a técnica é um conhecimento fundamentalmente prático, proporcional ao saber fazer, que articula a razão com a experiência.

2.3. **Coleta de dados à luz do campo de pesquisa**

No que tange às técnicas empregadas para os processos de coleta de dados[8] desta pesquisa, observo que me utilizei da "observação participante" por entender que, envolvendo-me na vida, nos hábitos e nos costumes da comunidade estudada, poderia vivenciar e participar das práticas que são vividas pelos membros do centro de umbanda, bem como poderia

[8] Destaco que esta pesquisa teve a aprovação do Comitê de Ética da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, aprovação da Comissão de Pesquisa da Faculdade de Educação, bem como está registrada e aprovada na Plataforma Brasil. Esta pesquisa preza pela segurança dos dados e identidades dos seus participantes. Este compromisso com a questão da ética na pesquisa foi formalizado pelo aceite dos participantes da mesma – que para mim é a mais relevante autorização – bem como, através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido que protegem todos os envolvidos na pesquisa por meio da manifestação de respeito à ética no desenvolvimento do trabalho. Ressalto que todos os procedimentos dessa pesquisa obedeceram aos critérios da ética na Pesquisa com Seres Humanos do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum procedimento ofereceu risco à dignidade dos participantes. Ver questões sobre ética e pesquisa em KARNOPP (2017).

compreender, a partir das suas perspectivas, os modos com que os mesmos se enunciam, seus processos de luta e resistência e como os processos de aprendizagem ocorrem no Terreiro.

A opção por utilizar esta técnica, para auxiliar no processo de coleta dos dados que compõem este trabalho, está ancorada ao conceito desenvolvido por May (2001) em que o autor, ao argumentar sobre esta possibilidade, sugere ao investigador uma relação e uma associação à situação natural pesquisada, a fim de reunir os dados e elementos de forma multilateral. Trata-se de um

> (...) processo no qual um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo (MAY, 2001, p, 177).

Antes de iniciar o trabalho de campo e as observações, foi celebrado entre mim e o *Bàbálórìṣà* do centro de Umbanda que meu comportamento não seria de um pesquisador que busca decifrar modos de vida da comunidade estudada. Assim sendo, fui adotado, nas Palavras do *Bàbàlórìṣà* Flávio de *Òṣàlá*, como "*um filho que deseja se reencontrar*".

Com a tenacidade de tentar me *(re)encontrar* e de respeitar o acordo celebrado entre mim e o *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òṣàlá*, renunciei parcialmente às minhas intenções prévias de utilizar instrumentos como gravadores de áudio e papeis que contivessem um roteiro de entrevistas estruturadas ou semiestruturadas, os quais julgava que seriam ferramentas basilares para desenvolver uma pesquisa com inspirações etnográficas.

Declinei também, nos momentos mais ritualísticos, da presença do diário de campo que sempre carregava comigo para tomar notas dos fatos, pois, enquanto estava vivenciando aqueles momentos no campo, como um membro "adotivo" da comunidade, não queria ser percebido como uma personagem cuja única motivação era a sua própria pesquisa, mas uma personagem que, enquanto participava, pesquisava.

Diante desses arranjos, optei, em grande parte do tempo, por vivenciar e aprender a partir da perspectiva do entendimento de aprendizado empregada e fundamentada pelo Candomblé, bem como por outras Religiões Afro-brasileiras, para coletar os dados desta pesquisa.

Nomeada pelos integrantes do Candomblé como “aprender catando folhas”**,** a referida técnica foi observada e também utilizada por Goldman (2003). Assim, o ato de aprender como se estivesse *“cantando as folhas que caem de uma árvore*”, de forma paciente, observando todo o contexto, valorando a vida da comunidade e dando sentido aos ensinamentos, numa cronologia singular, pode ser compreendido como uma, dentre outras, pedagogia que os membros das Religiões de Matriz Africana/Afro-brasileiras utilizam para socializar os seus saberes e ensinamentos, uma vez que

Figura 4: Velho - Obaluwaye / Omolu / Xapanã

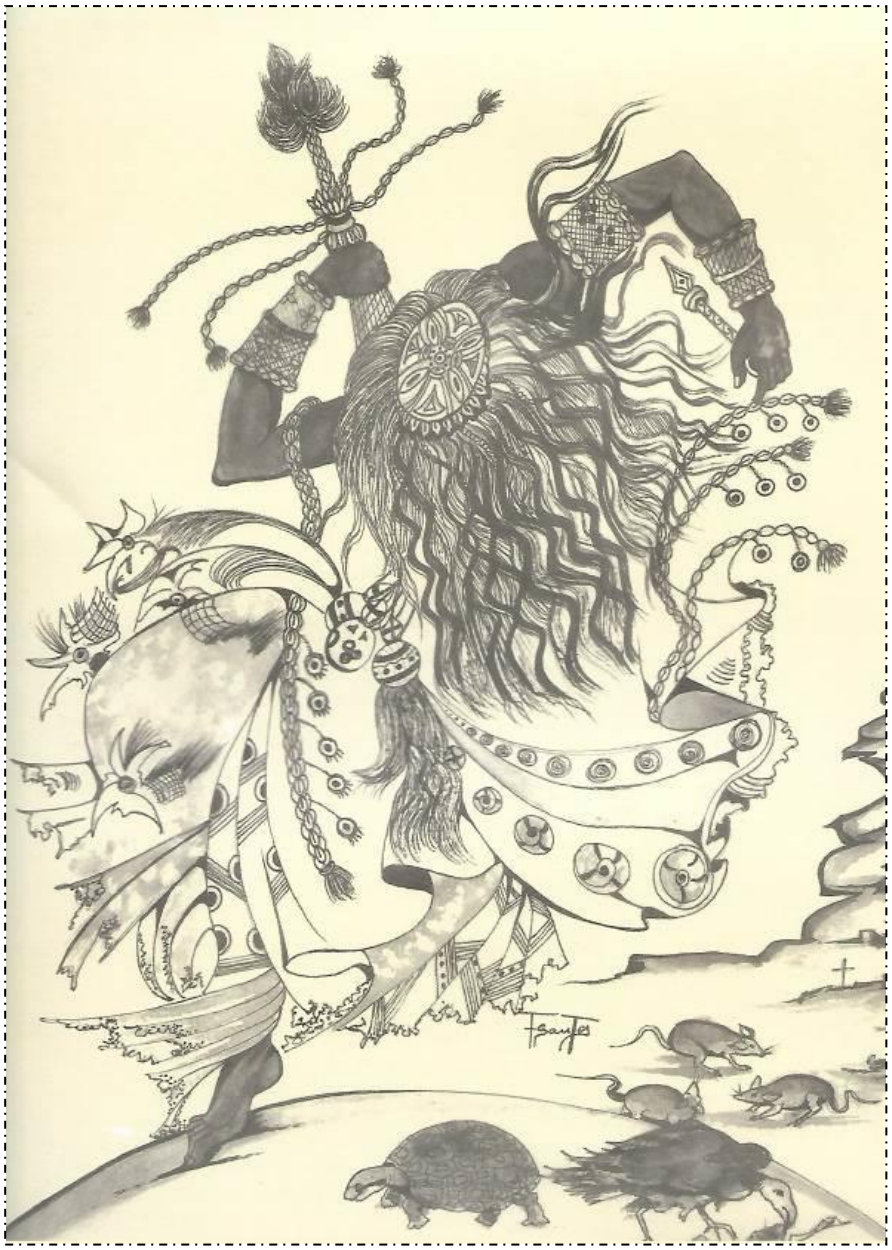

Figura 5: Jovem - Obaluwaye / Omolu / Xapanã [9]

> (...) alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo ("catando") pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as "folhas") com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará". (GOLDMAN, M. 2003, p, 455).

[9] O "Velho e o Jovem". **OBALUWAYE / OMOLU / XAPANÃ**. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* das doenças, da renovação dos espíritos, senhor dos mortos e regente dos *cemitérios*; considerado o campo santo entre o mundo material e o mundo espiritual. No Rio Grande do Sul, conhecido como Xapanã.

Esta forma peculiar de aprendizado, observada por Goldman (op.cit.), sugere que é possível compreender, em certa medida, as dinâmicas sociais das Religiões Afro-brasileiras sob os seus modos epistemológicos de entenderem o mundo. Goldman não descarta que sejam feitos apontamentos, mas indica que os mesmos sejam escritos a *posteriori* para que não haja constrangimentos ou impedimentos na observação, que influenciem os resultados finais da incursão.

O fato de me inspirar e seguir esta forma intrínseca de aprendizado para coletar os dados que constituem esta pesquisa, realizando os registros a *posteriori* dos fatos vivenciados, contribuiu para a *(des)*construção das minhas aspirações em dispor um cenário, com roteiros preestabelecidos, que desse sentido ao que visava compreender nesta incursão.

Pude compreender na prática que, ao participar do cotidiano da comunidade como um "filho adotivo", modo como fui recebido no *lócus* da pesquisa, a presença de instrumentos digitais, eletrônicos e físicos nos momentos de convívio social ritualístico, poderia gerar algum tipo de distanciamento da proposta de investigação, que era a da perspectiva de tentar aprender a partir das práticas e dos costumes tradicionais da comunidade.

Ser percebido pelos membros da comunidade como um "estranho que observa" e que tomava notas enquanto os ensinamentos orais estavam sendo socializados, poderia ferir a confiança que eles haviam depositado em mim. Assim como Goldman (2003),

> (...) jamais tomei notas na frente de meus "informantes". Por um lado, porque em geral eles também são meus amigos e eu me sentia constrangido em agir como "pesquisador"; por outro, porque continuo acreditando que o trabalho de campo antropológico não tem muita relação com as entrevistas, ainda que – mas sempre no final da pesquisa, quando o etnógrafo já possui um certo controle sobre os dados e as relações com os informantes – estas possam servir como complemento das informações obtidas por outras vias. (p. 455).

Não se tratava apenas de uma relação de observar para extrair dados, mas sim de poder me envolver nas dinâmicas presentes da comunidade, a fim de captar e entender aquilo que os seus membros dizem de si mesmos, os modos como

se identificam e produzem seus aprendizados e saberes.

Após cada encontro, que realizava com os participantes, me dirigia para casa ou para a universidade e procurava um ambiente em que pudesse ter privacidade para realizar a digitação do que eu havia guardado na memória. Por inúmeras vezes, utilizei-me dos recursos de gravação digital de áudio, no celular, para registrar minhas próprias falas, reproduzindo o que eu tinha vivenciado durante os encontros. Utilizava, também, os recursos de edição de texto para fazer apontamentos e notas durante o trajeto de volta do campo para outros lugares.

Pouco utilizei a forma mais "tradicional" - papel e caneta - para realizar os registros, de modo que os dados foram gerados, predominantemente, em formato digital. Em alguns momentos pontuais de celebrações, também realizei registros fotográficos com uma máquina digital e com o mesmo aparelho celular que usava para realizar as gravações e apontamentos.

A opção em fazer o registro dos dados da pesquisa em formato de "Diário de Campo Digital" – nome que atribuo transitoriamente a este diário de campo - tem inspiração nas ideias de Achutti e Hassen (2004), onde os autores utilizam um "Caderno de Campo Virtual" e os registros são realizados e, ao mesmo tempo, publicados virtualmente. Ao contrário do formato de registro feito por eles, o que proponho aqui, embora embasado nas suas ideias, tem como característica principal a adaptação para ter os dados registrados de forma ágil, mantê-los guardados e facilmente acessíveis para utilizá-los.

2.4 Análise dos dados

Para a realização da análise dos dados que compõem esta pesquisa, optei pelo instrumento que mais se aproximasse ou fizesse sentido, do ponto de vista das minhas experiências empíricas. Durante a minha infância e juventude, minha avó, a matriarca da família, imunizava-nos através de suas rezas, com palavras em língua Yorubá[10], banhos de ervas e longas rodas de conversas,

[10] Neste trabalho, opto em utilizar a grafia da língua *Yorubá* sempre que for me referir a nomes de divindades das Religiões Afro-brasileiras, bem como em títulos / cargos, funções e outras palavras que nomeiem instrumentos, espaços e rituais. As palavras serão destacadas em

em que ela relacionava o nosso cotidiano com as mitologias africanas que ela havia aprendido com as suas ancestrais.

Adepta do candomblé, minha avó ensinava a mim e aos meus irmãos através de longas conversas em formato de parábolas e, em outras vezes, através do ensinamento de rezas, danças coletivas e canções. Sentia-me literalmente em uma "escola" um espaço de aprendizagem onde os saberes eram passados oralmente, assim como entende a *Ìyálórìṣà* Gilda d'*Oṣun*, ao estabelecer, através da sua autoridade de líder religiosa, que a religião Afro-brasileira

> "(...) é uma escola. Você aprende a andar, você aprende a se vestir, você aprende a se colocar, você aprende línguas, pela realidade *Yorubá,* é uma língua, não deixa de ser. Você aprende o Tupinambá, que você aprende com os caboclos, você aprende nagô, Orisà vem trazer pra gente energias positivas, os espíritos vêm nos ensinar. Então por isso que eu digo para você é uma escola também.[11]

Caracteristicamente, as Religiões Afro-brasileiras possuem, dentre muitos outros, um método de ensino e aprendizado a partir da tradição oral como forma de transmissão dos seus saberes. Esta particularidade foi interpretada de forma inadequada por parte da sociedade ao longo dos anos, como se este atributo correspondesse a uma inabilidade do domínio da "escrita" ocidental por parte dos ancestrais africanos. Com efeito, a tradição oral corresponde a um sofisticado sistema metodológico capaz de conduzir ensinamentos e tradições.

> A tradição oral das religiões afro-brasileiras não "inspira" confiança no povo ocidental, não pelo fato de ser falada, mas por ser um método que está fora do *status quo*. Isto

itálico. Os acentos em cima das vogais dão a entonação das palavras. O acento agudo sugere uma entonação alta; o acento grave sugere uma entonação decrescente na voz e as vogais sem acento são pronunciadas com entonação média "natural" da voz. Existem, adicionalmente, letras com um ponto embaixo. A consoante **Ṣ**, por exemplo, tem o som de X ou CH como no Português "brasileiro". A mesma sem o ponto embaixo, terá o som da letra S como no Português "brasileiro". As vogais **Ẹ** e **Ọ** terão sons abertos. As mesmas sem o ponto embaixo, sons fechados. Não há plural marcado nas palavras em *Yorubá*. Ver BANISTE, (2006) e CAPUTO (2012). Esta forma que proponho na escrita justifica-se como forma de evidenciar a presença e reconhecer a importância das Religiões Afro-brasileiras como *loci* que mantêm este sistema linguístico que influenciou e ainda tem influenciado a língua oficial do Brasil e também por entender que a Língua é uma potente marca identitária que o Povo de Santo utiliza em suas comunicações e celebrações cotidianas. Hoje, o idioma *Yorubá* é oficialmente considerado como patrimônio imaterial do Rio de Janeiro, distinção outorgada pela Assembleia Legislativa do referido estado.

[11] Ver. (ANUNCIAÇÃO, 2018). Áudio Transcrição: Documentário: A DONA do Terreiro.

> se faz presente num adágio popular que diz: “o que ele fala não se escreve”, desacreditando o método. Compreender o método da tradição oral, das religiões afro-brasileiras requer uma reformulação de pontos fundamentais presentes no imaginário ocidental. (CARNEIRO, J.L; RIVAS, M.E., 2012).

Considerando a perspectiva da tradição oral como uma das possibilidades de aprendizagem coletiva, estabeleceu-se assim um cenário favorável para a realização das análises dos ditos, dos comportamentos e das ações realizadas pelos participantes da pesquisa. Assim sendo, um dos instrumentos que reputei adequado para analisar os dados desta incursão tem inspiração na microanálise etnográfica e na análise da conversa.

Pelas razões já apresentadas anteriormente, a microanálise etnográfica e a análise da conversa são poderosas ferramentas que ajudaram na constituição desta pesquisa, por entender que suas características são compatíveis e recorrentemente utilizadas nos estudos das linguagens e da comunicação.

As relações destes instrumentos com a pesquisa são alusivas às questões da sociolinguística que articulam as análises dos contextos, as conversações, os discursos, bem como buscam compreender os eventos *(fenômenos, episódios, fatos)* ou partes de um evento, enfatizando as relações sociais entre os sujeitos do grupo de forma abrangente.

> Em microanálise ao mesmo tempo em que se dá ênfase ao significado das formas de envolvimento das pessoas como atores, exige-se do pesquisador um detalhamento criterioso na descrição do comportamento através da transcrição linguística verbal e não-verbal de comportamento - olhares, pausas, tom de voz, detalhes da interação e o que isto significa. Na microanálise etnográfica existe uma preocupação com o interesse dos atores sociais na escolha de uma determinada forma de comportamento e qual o significado desta escolha. Portanto, enfatiza-se o significado da interação como um todo, a relação entre a cena imediata da interação social de um grupo e o significado do fato social ocorrido em grandes contextos culturais **que possam existir** (...)”. (Erickson 1982 e 1992, Kendon,1977 citados por MATTOS, CLG, 2011; grifo meu).

Figura 6: ÒSÁNYÌN[12]

[12] ***ÒSÁNYÌN.*** Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995).Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* que detém o reino e poder das plantas e folhas, imprescindíveis nos rituais, através dos banhos feitos de ervas. Como as folhas estão relacionadas com A cura, Òsányìn ***t***ambém está relacionado a medicina,

Todos estes saberes culturais, religiosos e epistêmicos das Religiões Afro-brasileiras estão imbricados e emanam dos mais diversos grupos sociais fundados e compostos majoritariamente por negros, sejam eles a família, grupos de capoeira, escolas de samba, grupos do movimento negro no Brasil, uma vez que é facilmente perceptível, pelo menos para os seus membros e adeptos das Religiões de Matriz Africana, que:

> A religiosidade Africana não é uma simples coerência da fé com os fatos, da razão com a tradição, ou o pensamento com a realidade contingente. Trata-se de uma coerência, uma compatibilidade e complementaridade global de todas as disciplinas, todos os domínios de saber e conhecimento são integrados. (DOMINGOS, 2017, p, 201).

Em relação aos elementos artísticos presentes neste trabalho (*fotografias, imagens, gravuras, letras musicais e poesias*), os mesmos não são objetos, diretamente, de análises em si, uma vez que tal conjunto opera como um registro iconográfico que refaz uma trajetória para auxiliar a compreensão das análises, bem como as questões abordadas em cada sessão.

> Uma das formas de realização das pretensões do registro iconográfico é a de refazer, através das imagens, a trajetória de engendramento de muitas histórias do diverso, seja resgatando o conteúdo conjectural de uma realidade, ou focalizando o passado como fonte privilegiada da memória. (CAMPOS, S.M.C.T.L, p, 280, 1996).

Esta articulação e perspectiva trazidas a partir dos estudos de Campos (1996), com o aporte da Antropologia Visual, contribuíram para este trabalho no sentido de trazer ao interlocutor uma mensagem visual, capaz de estabelecer uma conexão imagética como elemento periférico para a construção dos sentidos, pois

> (...) a primeira forma de apreensão da natureza e dos elementos que cercam o universo humano se dá através da percepção visual e auditiva, ou seja, os homens sempre buscaram utilizar as imagens para dar contornos aos conceitos da realidade constituída de matéria. (ibidem., p, 275, 1996).

Deste modo, os estudos de Costa (2010) também vão corroborar este entendimento, ao refletirem sobre práxis do pesquisador contemporâneo que

busca decifrar complexidades das relações humanas a partir do uso das imagens como ferramentas que podem auxiliar este processo.

> O pesquisador contemporâneo deverá buscar identidades, indivíduos e coletividades em um mundo ainda não desbravado, com relações humanas complexas mediadas pelas tecnologias e meios de comunicação. Essa busca resultará na ampliação cada vez mais sem limites daquilo que muitos autores, tão precisamente, chamam de visão de mundo, ou seja, a compreensão das relações complexas existentes entre mundo objetivo e subjetividade. A imagem será, cada vez mais, o elemento que o orientará nessa exploração. (COSTA, p, 34, 2010).

Em relação às ilustrações dos *Òrìṣà* presentes neste trabalho são elas do artista Francisco Santos, presentes em SIQUEIRA (1995). Nesta pesquisa, seguem o ordenamento do ritual do *Ṣiré*[13] dos *Òrìṣà* dos candomblés da nação Ketu. Em grande parte das Religiões Afro-brasileiras, a sequência inicia-se com *Ẹṣù*, que é o *Òrìṣà* responsável em transportar as mensagens e fazer a comunicação entre homens e o mundo espiritual dos *Òrìṣà. Ẹṣù* é o mensageiro. É o porta-voz das divindades e entre as divindades. Nada acontece sem o intermédio deste *Òrìṣà.* Nada se faz sem a presença de *Ẹṣù*, mesmo que seja a repetição de algo já realizado. *Ẹṣù* na vida do Afro-religioso é fundamental. A sequência prossegue com o *Òrìṣà Ògún* e os próximos *Òrìṣà* são evocados de acordo com cada nação ou Terreiro. Na composição deste trabalho, cada *Òrìṣà* estabelece uma conexão com as seções e parágrafos que constituem esta escrita.

3. SEGUNDA SEÇÃO

3.1. Alguns conceitos tradicionais de religião x Perspectivas Afro-religiosas

As Religiões Afro-brasileiras, bem como outras religiões ao redor do mundo receberam e recebem inúmeras influências e ressignificações ao longo do tempo. Estas influências e ressignificações são de base cultural, étnica,

---

[13] Em termos mais simples, o Ṣiré é uma roda, uma dança, e é um preceito / ritual de convocação dos Òrìṣà movido por cantos e toques rituais, respeitando uma sequência na ordem de chamamento das entidades. Existem palavras e saudações específicas, em *Yorubá*, que devem ser ditas para a convocação de cada Òrìṣà. Ver. VIEIRA SILVA, (2011).

linguística e social. No contexto do Estado do Rio Grande do Sul, isto não poderia ser diferente. Para entender como estas influências atuam neste contexto, é preciso inicialmente entender as perspectivas do religioso Afro-brasileiro na sociedade.

Historicamente, o conceito de religião atua no campo social como uma convenção que serviria para auxiliar a autodefinição do ser humano, como pertencente ao mundo que vive. As práticas religiosas congregam e impõem ao sujeito um conjunto de informações e preceitos a serem seguidos, bem como um modelo de vida a ser buscado no plano material, a fim de se alcançar uma vida plena no plano espiritual.

Deste modo, podemos entender que a religião, nas mais diversas sociedades, seria uma das formas de explicar o homem, justificando o seu lugar na sociedade como um mecanismo balizador para seus seguidores. Seria ela, o fio conducente que fornece respostas para inúmeras perguntas e exigências da humanidade, a fim de que o sujeito possa se adequar, ter constância e sentir-se parte de uma sociedade?

Os conceitos da tradição judaico-cristã do termo religião operam de forma transitória nas perspectivas Afro-religiosas, de modo que tais conceitos trazem consigo sentidos, estruturas, padrões e construções sociais que não são assimilados por sociedades que tem no centro de suas dinâmicas sociais, manifestações culturais que abrangem mais percepções sobre o sagrado do que uma trivial relação de seguir doutrinas em momentos específicos da vida.

Como Michel Meslin (2014) destaca, os povos *Yorubas,* por exemplo, desconhecem o termo **religião,** segundo as perspectivas semânticas, morfológicas, sacras e sociológicas com que outras nações ocidentais a concebem. Nas Religiões Afro-brasileiras, este conceito também é tensionado. Não existe, por exemplo, a figura opositora a divindade, uma figura diabólica, como a que se apresenta no cristianismo. A noção de pecado também é uma outra característica inexistente para o Povo de Santo. A relação do Afro-religioso com o sagrado é concebida tal qual as sociedades Yorubas percebem. Ambos entendem a religiosidade e não a religião, sendo essa

religiosidade parte integralizada do ser e o sentido do sagrado está contido intrinsecamente em suas dinâmicas sociais.

Este modo de assimilação das Religiões Afro-brasileiras – herança das sociedades *Yorubas* – indica, por exemplo, que as relações humanas, as práticas culturais e os rituais sagrados são indissociáveis, estando eles imbricados de forma harmônica, contrastando radicalmente com os entendimentos e conceitos estabelecidos pelas sociedades ocidentais, que concebem a religião como um sistema estrutural, tornando essa relação prescritiva e dissociável. Neste sentido, há um tácito entendimento de que a prática da religião, por diversos povos ocidentais, poderiam englobar hábitos esporádicos de um grupo que, através de "meras" atividades, adotam comportamentos que correspondam a uma expectativa social.

Desde o antigo Império Romano, por exemplo, o entendimento de religião é de um conjunto ou uma série de crenças tradicionais, praticadas por uma sociedade em particular. Essa prática era conhecida como *religio,* que se caracterizava essencialmente pelo culto a um deus distante.

A relação do império romano com os judeus, por exemplo, historicamente caracterizou-se por inúmeros conflitos, majoritariamente motivados por questões religiosas. Para os romanos, os judeus não estariam seguindo o "verdadeiro" preceito e esquemas de fé verdadeira. Neste sentido, mesmo os judeus que, após muita resistência, "decidiam" seguir os referenciais religiosos dos romanos, se convertendo, precisavam da autorização do império para professarem essa crença. Assim sendo, ao conferir esse "direito" de praticar seus hábitos culturais e sagrados, o império romano, adicionalmente, outorgava uma espécie de estatuto jurídico e de cidadania para que os judeus, daquela época, estivessem dentro de um padrão de civilidade dos romanos.

Nesse sentido, é possível compreender que o aspecto que estava em disputa nesse contexto histórico é a ideia de que, segundo Meslin (2014) a "*religio* qualifica então um sistema" repleto de padrões sociais, "crenças e práticas

enraizadas na cultura particular de um povo", de modo que outros povos precisariam se moldar àqueles determinados padrões sociais.

Figura 7: ÒṢÙMÀRÈ[14]

[14] ***ÒṢÙMÀRÈ***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* representado por uma cobra e por um arco-íris, que traz as características do animal como a mobilidade, agilidade e destreza. Representa também a fortuna, abundância, prosperidade e riqueza que são realizações importantes para o seu povo.

Após o cristianismo ter se espalhado velozmente pelo mundo e por outras culturas, a palavra *religio* tornou-se, ao longo dos anos, pouco utilizada. Logo, autores cristãos e pagãos buscaram encontrar uma nova palavra que pudesse, efetivamente, "resgatar" o elo primordial do homem com Deus. Assim, o termo latino *religare* surge para refletir uma possibilidade de conduzir o homem a uma religação com Deus, bem como servir ao que se entendia como desígnios.

Esse movimento visou imprimir um entendimento de unilateralidade, como uma espécie de laço que liga a divindade criadora cristã à sua criatura; o homem. Logo "(...) a palavra 'religião' tende a designar no Ocidente unicamente o cristianismo, única religião verdadeira pois é o único laço entre o homem e Deus.*"* (MESLIN, idem, ibidem p, 32).

Então, desse ponto de vista, Meslin (ibidem. 2014) considera que a sociedade ocidental entende a religião como uma ideia conectada à adoração a divindades precisas e personalizadas, de modo que este entendimento sobre religião a define como um culto prestado a uma divindade reconhecida pelo homem, dotada de poderes superiores, que controla o seu destino e que ele obedece e venera.

Destaco que, ao longo dos anos, os entendimentos sobre religião passaram a não focalizar apenas a relação que cada sujeito possui com seu sagrado, mas sim vendo-as como congregações identitárias que visam múltiplos interesses sociais, políticos, hegemônicos e sagrados. Neste sentido, Pierucci (2006) classifica as religiões fazendo uma divisão funcional das mesmas. O autor classifica como "religiões étnicas", aquelas que buscam preservar suas culturas em conexão com o sagrado, e como "religiões universais", as que seriam "[...] abertas a todo e qualquer indivíduo, independentemente de tribo, etnia ou nacionalidade. " (PIERUCCI, 2006, p.115).

Considerando as perspectivas de Pierucci (2006), podemos conceber que as "religiões étnicas" se ocupam com o bem estar do seu grupo social, sem deixar de compreender todo o contexto social, enquanto as "religiões universais" tem objetivos distintos que podem conduzir a uma homogeneização cultural.

Para Geertz, (1978), em “A Interpretação das Culturas”, o conceito está relacionado a um sistema que visa motivar os seres humanos. O autor argumenta que "a religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral" (1989, p. 67)

A concepção do que seria religião, segundo as cosmovisões das sociedades Afro-religiosas, é muito diferente da perspectiva ocidental. O Afro-religioso elabora esta relação de forma mais abrangente do que o termo latino *religare*, considerando que

> (...) o religioso está presente nessas sociedades cujo valores fundamentais, sobre os quais repousam e funcionam, são garantidos pelos ancestrais e por divindades protetoras. O que entre esses povos forma o que nós chamamos de religião nem sempre é a vontade de se ligar a um princípio primeiro, personalizado muitas vezes num Deus afastado numa longínqua “ociosidade”, mas a necessidade de definir por razões os seres humanos e coisas existentes. (MESLIN, p, 28, 2014).

O Afro-religioso, ao utilizar o termo religião, sob a perspectiva ocidental, em alusão às suas relações com o sagrado, integra nesse conceito um mecanismo que atua no campo político e social para o seu fortalecimento identitário e grupal na sociedade. O uso desse termo auxilia na reivindicação aos direitos de celebrar e conviver de forma livre numa sociedade que ainda não percebe as Religiões Afro-brasileiras como instituições legitimas, constituídas por mulheres e homens, e, portanto, cidadãos, que buscam espaços representativos e de reconhecimento.

Logo, o conceito de religião, no sentido de ser o elo que reestabelece a conexão, o religamento com um deus ou com um sagrado, é fortemente rechaçada pelo Afro religioso, como dito por *Makota*[16] Valdina,

> “Se for usar o termo religião? Candomblé não religa nada! Candomblé está onde sempre esteve e estará o tempo todo ligado. A gente não tem noção de pecado como tem o cristão, *pra* dizer: ah, se distanciou de Deus,

[16] Makota é o cargo religioso que era ocupado por Valdina (*falecida em março de 2019*) no Terreiro de candomblé Tanuri Junsara, de Nação Angola, espécie de conselheira da *Ìyálórìṣà* e responsável por cuidar da casa.

> vai voltar... Não. A gente já nasce ligado a Deus, nasce por conta, por causa de Deus, né? Deus, Nzambe, Olorum, Javé, Jeová, Alah, Seja lá o nome que dê... Deus ser supremo. Não existe outro". (ANUNCIAÇÃO, 2018)

Nesse sentido, a fim de corroborar as reflexões da Makota Valdina, Meslin (idem, ibidem, 2014) afirma que "...é melhor renunciar ao emprego do único conceito de religião e levar em conta a multiplicidade das experiências religiosas que a humanidade conheceu e ainda pratica". (p, 36).

O conceito de religião "verdadeira" daqueles que atribuem a seus dogmas e narrativas o status de uma verdade absoluta e que tem sido produzido, principalmente, por membros da esfera política do atual contexto da sociedade brasileira, seria inadequado, pois

> (...) a religião aparece como uma realidade nas múltiplas sociedades humanas, como um estado de fato cultural cuja exata significação importa captar. Mas a experiência cotidiana nos mostra, tanto na linguagem teológica e cientifica quanto na conversa familiar, que esta palavra "religião" é uma das mais traiçoeiras de nossa língua porque engloba de fato uma multidão de coisas e cobre realidades sociológicas e nuanças efetivas e psicológicas muito diferentes. (idem, ibidem - p, 29).

Estes entendimentos prévios nos trazem a percepção da multiplicidade e da complexidade que as religiões e/ou práticas religiosas desenvolvidas por determinados grupos sociais possuem. Portanto, é razoável contestar a definição de

> (...) religião como **a relação única com** um divino, qualquer que ele seja, e que sempre está fora do homem, mas antes como uma experiência a partir da qual o homem toma consciência desse Totalmente Outro. Interiorizada, a religião define o homem com relação a poderes superiores aos quais ele se refere exatamente como o político, o econômico, o sexual o definem como relação ao mundo e ao outro" (MESLIN, M. p, 46, 2014, grifo meu).

3.2. A "instituição" e conformação da Umbanda: Apontamentos sobre a relevância das contribuições africanas

As conformações das Religiões Afro-brasileiras decorrem das multiplicidades de elementos que foram aglutinados por questões de resistência e subsistência dos povos negros livres no Brasil, dos escravizados das mais distintas regiões

do continente africano, bem como de outros povos que, da mesma forma, sofreram com as imposições de padrões sociais coloniais. Desta forma, estes povos tentaram reconfigurar suas sociedades “perdidas”, do ponto de vista geográfico, sócio-político e interacional, na sociedade brasileira através de reconfigurações e potencializações dos seus preceitos e dogmas de fé.

Clóvis Moura (1988) discutiu a sociologia do negro brasileiro e aponta a religiosidade negra como a base “indissociável” da cosmovisão Afro-brasileira no sentido de que, nessa religiosidade, estão engendrados aspectos relativos à conservação e à preservação da *reminiscência africana*.

Dentre outras conformações, seriam então, as Religiões Afro-brasileiras, as “instituições fulcrais” capazes de preservar, reconfigurar e disseminar as memórias dos povos negros do Brasil, que foram diluídas pelos traumas decorrentes da escravidão, bem como têm sido, ainda hoje, desvalorizadas pelas metanarrativas e discursos retroalimentados pelos racismos contemporâneos.

Moura (1988) vai argumentar que,

> A barragem da sociedade competitiva à interação social do negro escravo e posteriormente livre causou – ao lado do *traumatismo da escravidão* – a necessidade de ele, usando elementos **religiosos**, artísticos ou organizacionais, tribais, se conservar organizado, não sendo destruído, assim, pelo processo de marginalização em curso. Tudo ou quase tudo que o negro escravo fez no Brasil, usando elementos das suas culturas matrizes, objetivava um fim social: preservar o escravo e posteriormente o ex-escravo do conjunto de forças opressivas existentes contra eles. Isto se realiza através da criação de valores sociais de sobrevivência ou auto-afirmação capazes de municiá-los de elementos ideológicos e sociopsicológicos aptos a se contraporem às classes dominantes e segmentos brancos racistas. (MOURA, Clóvis. p, 138, 1988).

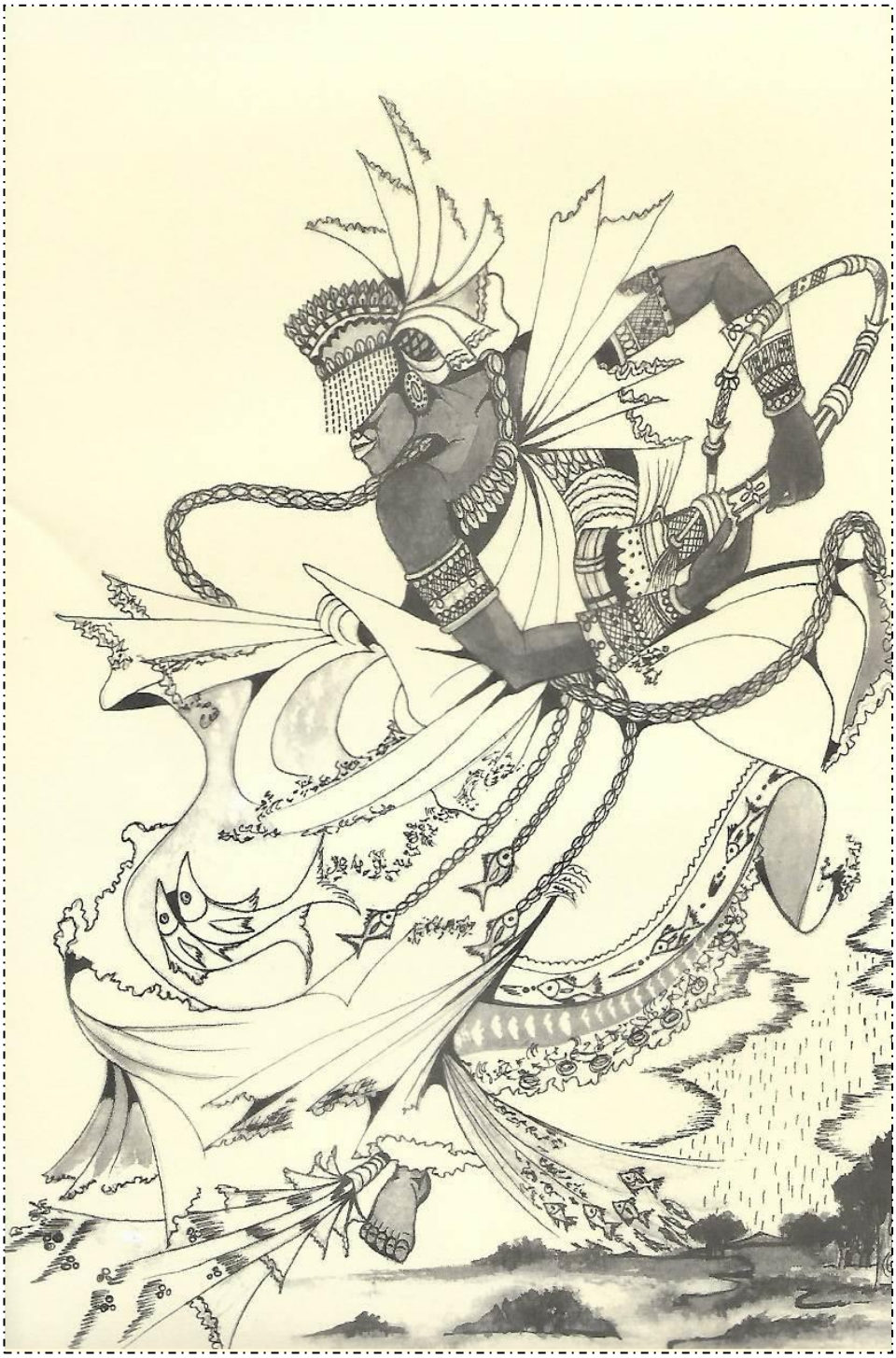

Figura 8: NÀNÁ[17]

As cisões nas estruturas grupais destes povos fizeram com que os seus membros perdessem referenciais de agrupamento societário, na perspectiva pela qual Milton Santos (1982) amplia o conceito de geografia, como espaços que são constituídos por *fixos e fluxos*. Esta concepção de *fixos e fluxos* criada pelo autor presume uma articulação geográfica corporal dos sujeitos, uma vez

[17] **NÀNÁ**. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* considerada a rainha da lama, da qual se originou todo ser humano. Uma entidade das mais respeitadas e também uma das mais temidas. Responsável pelo portal entre a vida e a morte, pois ela limpa a mente dos espíritos desencarnados para que eles possam se livrar do peso que sofreram em sua jornada, reencarnando sem os rastros da vida anterior.

que o corpo do Afro-religioso é capaz de carregar em si condições para ressignificar esquemas de fé e dinâmicas sociais, mesmo fora de seu *lócus* de origem.

> Numa primeira hipótese de trabalho, dissemos que a geografia poderia ser construída a partir da consideração do espaço como um conjunto de fixos e fluxos. Os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar. Os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam (SANTOS, 1982, p. 53).

Assim, podemos considerar que cada corpo assemelha-se a uma sociedade complexa e distinta, de modo que as conformações e o reagrupamento desses sujeitos nas Religiões Afro-brasileiras, atendem a uma demanda peculiar ao longo dos séculos, o que inviabilizaria, de todo modo, a busca de uma narrativa estruturante ou um mito fundante ortodoxo para instaurar um marco zero para cada religião Afro-brasileira.

Essa potente característica heterodoxa de reconfiguração, existente nos sujeitos que constituem as Religiões Afro-brasileiras, assim como elas próprias, contribui para entendermos a multiplicidade dos seus sistemas organizacionais, pois elas são *loci* capazes de congregar outras manifestações sociais, culturais e religiosas, a partir dessa força articulatória, para se opor, enquanto grupo, a qualquer opressão. (MOURA, op. cit.).

> No caso brasileiro, temos o exemplo da religião maometana que veio para o Brasil com os negros islamizados e os seus membros usaram os seus elementos explicativos do mundo, sua cosmovisão, como força social de união dos escravos contra o estatuto da escravidão que os oprimia. Reuniram-se em candomblés de outras *nações*, no sentido de criarem uma unidade de pensamento necessária à dinamização organizacional e à motivação ideológica indispensáveis ao êxito dessas revoltas. (MOURA, 1988, p,139).

Esta ideia de capacidade articulatória que agrega as pluralidades é elaborada por Vivaldo da Costa Lima (1976) em O conceito de “nação” nos candomblés

da Bahia como processo aculturativo[18], assim como pode ser entendida a partir da definição trazida por Anjos (2006), onde o autor descreve esse processo como “encruzilhada”. São “encontros das diferenças” de modo “rizomático”, sendo a “encruzilhada o ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas sim seguem como pluralidades”. Tais entendimentos e contribuições contemplam de forma mais abrangente o entendimento dos adeptos das Religiões Afro-brasileiras em contraposição ao conceito amplamente conhecido como sincretismo.

No entanto, muitos estudiosos do campo da Antropologia, da Sociologia, estudiosos das Religiões Afro-brasileiras, bem como alguns Afro-religiosos, ainda têm adotado este conceito de sincretismo como possibilidade que visa – em certa medida – traduzir para as sociedades ocidentais que estes processos *“aculturativos”* ou “*encontros de pluralidades / encruzilhadas*” foram e ainda têm sido formas relevantes de resistências contra opressões políticas e sociais.

Vale destacar, também, outra característica comum entre as cosmovisões dos povos africanos, que as Religiões Afro-brasileiras guardam e utilizam como forma de transmissão dos seus saberes. A tradição oral, já mencionada anteriormente neste trabalho, tem sido um importante elo, dentre muitos outros, que faz a conexão entre os processos de socialização dos saberes, do sagrado e dos preceitos que vão delinear suas composições. A tradição oral tem a fala como um recurso que compõe a linguagem sagrada, um sistema verbal que atua estabelecendo a comunicação e transmissão de aprendizado.

Existem diversas Religiões de Matriz Africana/Afro-brasileiras no contexto brasileiro, sendo as mais conhecidas:

- Candomblé – com origem no Estado da Bahia desde o período colonial;
- Omolocô – que tem maior abrangência no Rio de Janeiro, mas também encontrado na Bahia e no Rio Grande do Sul;
- Culto aos Egungun – praticado com maior intensidade na Ilha de Itaparica, região metropolitana da cidade do Salvador, na Bahia;

[18] Ver COSTA LIMA, (1976).

- Catimbó ou Jurema, que reúne entidades e espiritualidades indígenas, europeias e africanas;
- Batuque – com maior intensidade no Estado do Rio Grande do Sul;
- Cabula – que possui o caráter secreto e enigmático, classificada também como Candomblé de Caboclo (base fulcral da Umbanda);
- **Umbanda** – que potencializa vários elementos das Religiões Afro-brasileiras e da religiosidade indígena.

As Religiões Afro-brasileiras se diversificam e seguem influências de diferentes nações[19] (africanas) e linhas (diretrizes espirituais). A umbanda, por exemplo, é uma religião com base africana que também possui afluentes de religiões ocidentais. Ela, de acordo com Silva (2005, p. 35), teria similaridades com os rituais de religiões praticadas no Estado do Rio de Janeiro, antes do seu "surgimento", como por exemplo, a macumba, que, por sua vez, teria sido influenciada pela religião cabula, praticada pelos povos bantos que foram do Estado da Bahia para o Rio de Janeiro.

Em seus estudos, Ramos (1940) argumenta que o culto da macumba, no Rio de Janeiro, agregava elementos das Religiões de Matriz Africana a elementos do catolicismo e do espiritismo sistematizado por Alan Kardec, bem como de outras religiosidades de base indígena. A capacidade de reunir o maior número de religiões e de linhas em um único templo seria uma "habilidade" dos líderes espirituais em seus cultos, pois, quanto mais linhas fosse possível incorporar ao seu ritual, mais influente e poderoso o líder seria considerado pelos seus adeptos.

Este histórico de conformação apontado por Ramos (1940) traz referências que podem ser aproximadas ao conceito de hibridação das religiões ou – usando o

[19] Refiro-me ao conceito de nação como o utilizado por (Castro, 1976 p, 177) , pelo qual o autor argumenta que essa concepção, na religião Afro-brasileira está ligada a "uma identidade grupal religiosa, e não necessariamente relacionada a uma possível origem étnica real". No entanto, há o entendimento empírico, em narrativas, bem como pesquisas que fazem esta discussão da descendência africana e dos diversos grupos étnicos - os *yorubá*, os *ewe*, os *fon* e os *bantu* - entre outros que se aquilombaram e reconstituíram suas sociedades e identidades na religião Afro-brasileira. Estas diferentes constituições são perceptíveis principalmente ao observarmos o conjunto de divindades que são veneradas nos mais diversos Terreiros, em instrumentos ritualísticos e as línguas sagradas usadas pelos seus adeptos em rituais.

termo mais controverso para este campo - ao conceito de sincretismo religioso. A ideia de sincretismo, porém, a partir da cosmovisão do Afro-religioso, propicia a sensação de que as confluências e as pluralidades que se reúnem, tornaram-se estáticas e fixam- se em uma única identidade. No entanto, o processo de relações e afluências na Umbanda continua ocorrendo à medida que o tempo e os espaços vão, da mesma forma, se transformando.

De acordo com registros oficiais da Federação de Umbanda do Brasil (FUB), da Federação Espirita de Niterói (FEN) e da Federação Umbandista do Estado do Paraná (FUEP), foi a partir de um histórico de vida de um jovem de 17 anos de idade, Zélio Fernandino de Moraes, integrante de uma família de classe média, do município de Niterói, Estado do Rio de Janeiro, que nascia, de forma institucionalizada, o que hoje conhecemos como umbanda.

Conforme relatos, Zélio, foi acometido por uma paralisia, que os médicos diziam, naquela época, ser impossível de debelar; repentinamente o jovem levantou-se do seu leito e em tom exclamativo falou: “amanhã estarei curado”. Os médicos que o acompanhavam não sabiam o que tinham acontecido e atribuíram a sua cura a algum fenômeno paranormal. Seus tios, padres católicos, surpreenderam-se com a cura, porém nada comentaram a respeito do ocorrido. (FUEP, 1968).

Em 15 de novembro de 1908, por intermédio de um amigo da família, Zélio Moraes foi convidado a participar de uma sessão na Federação Espírita de Niterói. Nesta sessão, segundo as narrativas e registros históricos das Federações Umbandistas, o jovem Zélio Moraes teria sido tomado por uma força que o possuiu e, subvertendo toda uma lógica e contrariando a liturgia que impedia pessoas de afastarem-se da mesa, interagiu e saiu do espaço e, ao voltar, trouxe consigo uma flor e pôs no centro da mesa à qual estava sentado junto com os demais integrantes naquele dia. (FUEP, 1968)

Figura 9: ÒṢÙN[20]

Esta atitude atípica para um centro espírita causou desconforto nas pessoas que estavam presentes naquele dia; no entanto, seguiram-se os rituais convencionais do centro. Repentinamente, os médiuns kardecistas, em mais uma insólita manifestação de possessão, teriam incorporado espíritos que se diziam espíritos indígenas e de africanos, mas, como tais espíritos eram considerados "atrasados", foram convidados a se retirarem da sessão. Em meio a uma discussão bastante entusiasmada e exaltada, um dos dirigentes da

[20] ***ÒṢÙN***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* que reina sobre a água doce dos rios, sendo considerada a senhora da beleza, das águas fluviais, do amor, e muito ligada à riqueza, à vaidade, e ao poder feminino. Sua palavra é lei, e dizem na Umbanda, que quando um filho de *Òṣùn* fala algo, aquilo se realiza profeticamente, mais cedo ou mais tarde.

sessão teria interpelado um dos espíritos:

> *Por que o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala deste modo, se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome, irmão?"* (FUEP, 1968).

O espirito até então desconhecido teria respondido:

> *Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã (16 de novembro) estarei na casa de meu aparelho, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir missão que o Plano Espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados.* (FUEP, 1968).

O dirigente, novamente, interpelou o espirito com ironia: "*Julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto? "* O espirito, em tom determinado, respondeu: "*Cada colina de Niterói atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei. "*

No dia 16 de novembro de 1908, na Rua Floriano Peixoto, número 30, domicilio da família Moraes, as 20h00min, estavam reunidos os membros da Federação Espírita, bem como amigos, alguns parentes, vizinhos e uma grande quantidade de desconhecidos do lado de fora, a fim de atestarem a veracidade do que tinha sido prometido na véspera, quando, ás 20h, manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Assim, segundo os registros históricos da Federação Umbandista do Estado do Paraná (FUEP, 1968), foi que nasceu a Umbanda, em meio a uma agonística relação entre humanos que praticavam o espiritismo kardecista, e os espíritos de indígenas e de africanos que eram considerados por médiuns como espíritos menos evoluídos e "atrasados".

O próprio espirito "Caboclo das Sete Encruzilhadas" estabeleceu diretrizes a serem seguidas para que o culto pudesse ocorrer. As sessões, como foi

designado o nome do culto, aconteceriam diariamente entre 20h e 22h. Os adeptos e participantes deveriam usar a cor branca em suas vestes e os atendimentos seriam gratuitos.

Com o passar dos anos, inúmeras pessoas formavam filas todos os dias para serem atendidas na casa da família Moraes. Os trabalhos do Caboclo das Sete Encruzilhadas norteavam e ajudavam numa espécie de conformação e na difusão da religião Umbanda. Outras entidades como o Pai Antônio e o Caboclo *Òrìṣá Malé* auxiliavam os trabalhos do Caboclo das Sete Encruzilhada.

A partir do ano de 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas iniciou a propagação e fundou mais sete tendas de Umbanda. As tendas receberam os nomes de: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia; Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição; Tenda Espírita Santa Bárbara; Tenda Espírita São Pedro; Tenda Espírita *Òṣàlá*, Tenda Espírita São Jorge; e Tenda Espírita São Jerônimo. (FUEP, 1968).

De acordo com a Federação Espirita de Niterói, (FEN, 2011) o uso de terminologias provenientes do espiritismo e de nomes alusivos aos santos do catolicismo nas novas tendas, seria porque, naquela época, não se podia fazer o registro com o nome de Centro de Umbanda. Sendo assim, os nomes de santos seriam uma estratégia para garantir o funcionamento das tendas naquela época, bem como uma forma de estabelecer uma referência para membros do catolicismo que procuravam os serviços da umbanda.

De acordo com os estudos de Batstone (1997), a palavra Umbanda deriva de *m'banda*, que, em idioma *quimbundo* (língua Banto), significa "sacerdote" ou "curandeiro". Cabe considerar, assim, que a Umbanda – pelo menos com este rótulo que lhe foi atribuído – tem uma data de fundação, conforme já apontamos no início do século XX. A data de fundação desta religião não seria do seu nascimento enquanto religião, mas sim a data da sua conformação, resultante das manifestações sagradas e das potências espirituais encontradas nas religiões ameríndias, no espiritismo, bem como nas religiões que cultuam os *Òrìṣá*.

Logo, os seus adeptos entendem que a Umbanda é uma “religião” instituída para promover, sem sobreposições, as potências espirituais existentes no Brasil, sobretudo em um momento em que as perseguições às Religiões Afro-brasileiras ocorriam de forma bastante acentuada. Essa instituição — conformou-se de forma a atender uma demanda burocrática ocidental, registro em cartórios, associação em federações, necessidade de retirar licenças outorgada pelo governo, através da secretaria de segurança pública de cada estado — estabelecendo-se a partir da criação deste marco histórico que vai atuar como uma alternativa de resistência e legitimação do seu culto na sociedade em que se insere.

Muitos aspectos podem ser percebidos e analisados pela forma com que a Umbanda foi “criada”. Diferentemente da outras Religiões Afro-brasileiras, que não possuem uma data de fundação, a Umbanda “nasce” com aspectos de instituição, rompendo padrões e subvertendo hierarquias que definiam, inclusive, quais eram os espíritos considerados “evoluídos” ou não.

Estes espíritos que não eram “evoluídos” e, portanto, recebiam o título de “atrasados”, segundo os relatos e os registros históricos, eram espíritos de Africanos e Indígenas, como já narrei anteriormente.

Vimos assim como o espírito considerado atrasado incorpora-se em um jovem branco, de classe média, para iniciar sua atuação no campo material. Na Umbanda de linha cruzada, o Caboclo das Sete Encruzilhadas pode ser visto na figura de *Ògún* e também de *Esù*.

> Na escala hierárquica dos orixás, ogum é uma entidade acima do bará. Aparentemente subimos um degrau na escala hierárquica dos doze orixás cultuados no batuque, já que ogum vem logo após o bará. Porém, se levarmos em conta que o ogum das sete encruzilhadas também aparece, na linha cruzada, como um exu, vemos que não houve uma mudança significativa: a encruzilhada continua sendo o lugar do exu, ogum baixou para o lugar que bará lhe deixou vago, já que este não aparece nas giras. O ogum deixa de aparecer como orixá para apresentar-se numa linha menor de entidades. Numa festa de batuque, ogum retorna ao seu lugar de orixá. Do lado da umbanda, o ogum aparece como um caboclo. (ANJOS, 2006, p, 18).

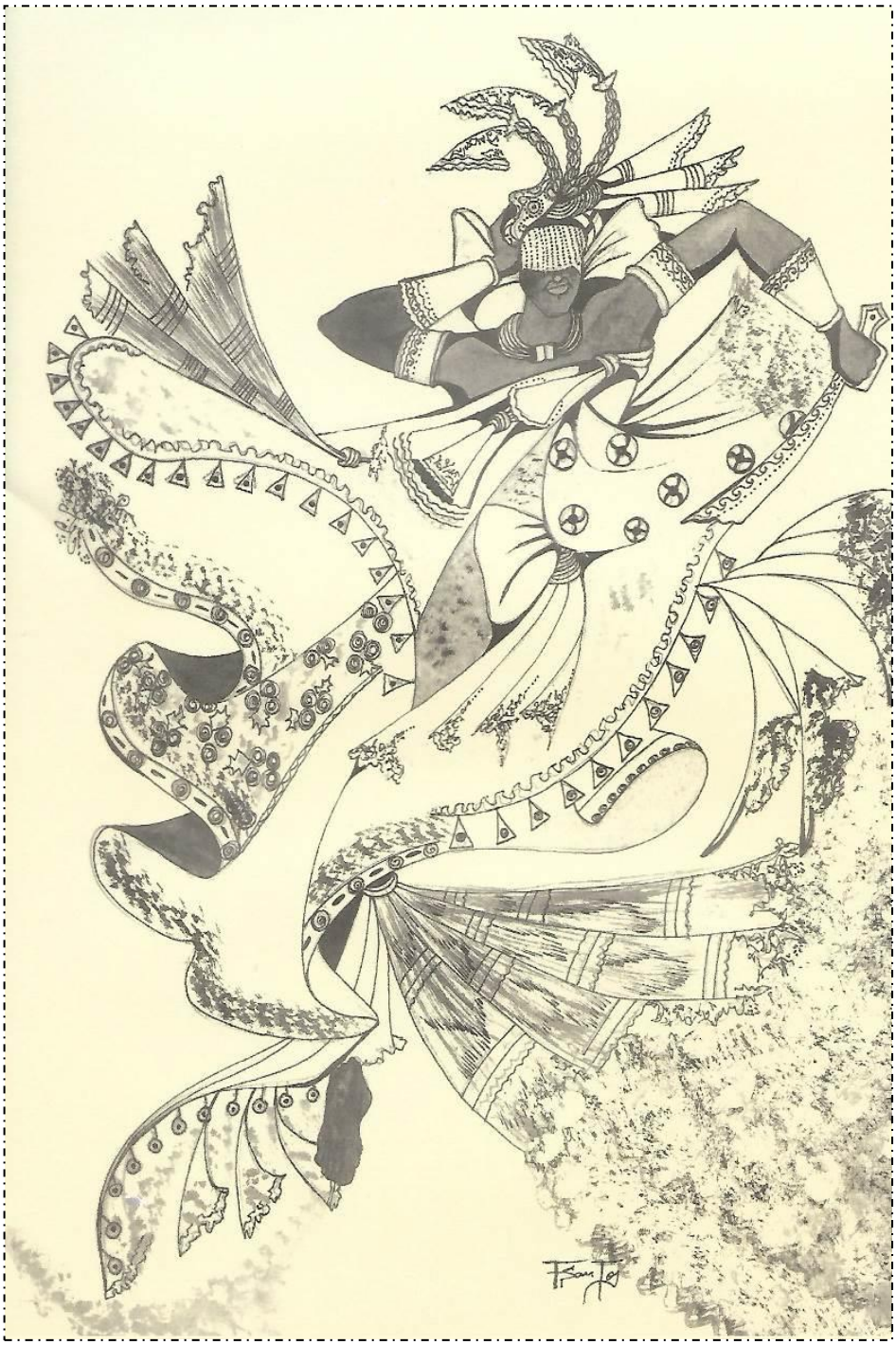

Figura 10: ÒBÁ [22]

A presença do *Esù* nas Religiões Afro-brasileiras tem um significado primordial nas relações do mundo material e espiritual, uma vez que é *Esù* o responsável em fazer a conexão do mundo material com o espiritual. Assim em todos os pedidos e ações que um adepto de uma religião Afro-brasileira faz a uma entidade, o nome do esù tem que ser evocado inicialmente, a fim de abrir os

[22] ***ÒBÁ***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* representa as águas revoltas dos rios. As *pororocas*, as águas fortes, os lugares das corredeiras são considerados domínios de *Obá*. Ela também controla o barro, água parada, lama, lodo e as enchentes.

caminhos para que os trabalhos ou qualquer outro procedimento sejam bem-sucedidos.

É simbólico que o “Caboclo” (a denominação que se dá a um filho de pessoa branca com um indígena) das Sete Encruzilhadas, que é *Esù*, tenha incorporado no jovem branco[23] de classe média, a fim de inaugurar uma outra forma de culto, bem como outras possibilidades de estabelecer confluências - raciais, de classe social e religiosas - rompendo assim com o entendimento dicotômico de espíritos “evoluídos” e “atrasados”, dissolvendo as questões de assimetrias sociais, raciais, bem como as assimetrias religiosas, dando o mesmo valor às divindades indígenas e africanas e conduzindo estas relações ao mesmo patamar de equidade.

Podemos entender que, na sessão na qual o caboclo se manifestou, havia uma nítida diferenciação e marginalização dos espíritos indígenas e dos espíritos africanos. A construção fabuladora do racismo existente no Brasil opera também no campo religioso, onde as imagens de indígenas e africanos eram vistas de forma depreciativa sobretudo no contexto religioso.

O encontro das diferenças no território brasileiro sempre foi um assunto a ser observado com atenção. Todas as manifestações e representações de identidades não hegemônicas, as identidades “invisíveis”, de padrões e imagens distintas dos modos europeus, são rechaçadas e desconsideradas. Por exemplo, a questão racial que tem sido estudada, vivida e teorizada por muitos anos, embora seja um assunto amplamente abordado, permanece atual, na medida que os povos negros no Brasil, dentre outros, ainda se encaixam nos piores índices sociais de desenvolvimento humano, ìndices estes que são decorrentes dos mais diversos tipos de racismo.

---

[23] Chamo atenção para aqui para a etnia do jovem Zélio, pois as Religiões Afro-brasileiras são vistas como religiões onde os sujeitos negros possuem um destaque maior de protagonismo. Existem, falando de forma empírica, pessoas negras e não negras que entendem que o protagonismo e liderança desta religião deveriam ser hegemonicamente dos sujeitos negros. Neste sentido, tenho inclinação em concordar com a **Makota Valdina**, no Documentário: **A dona do Terreiro**, onde a mesma elabora uma reflexão afirmando que a Religião Afro-brasileira *“(...) tem jeitos negros, agora, mas é uma crença que qualquer pessoa pode estar, porque quem escolhe, você* **(as pessoas)** *é o Òrìṣà...”* E conclui: *“(...) eu tenho o privilégio de ter sido escolhida, mas o Òrìṣà escolhe uma pessoa, independentemente de cor, de raça e de cultura. Escolheu, tá escolhido”.* (ANUNCIAÇÃO, 2018, **grifo meu**).

Tais efeitos eclodem no negro a partir da fictícia ideia ocidental de caracterizar os humanos com características fenotípicas não europeias, como sujeitos essencialmente animalizados e incapazes de produzir conhecimentos valiosos. Em última instância, "[...] uma espécie de humanidade com vida vacilante". (MBEMBE, 2014, p. 28).

Estas ideias são atinentes ao que Mbembe (op. cit) refere como "complexo psiconírico", que, em outras palavras, corresponde a uma grande fabulação quanto à questão racial, capaz de ultrapassar os limites da razão, a fim de justificar o processo sistemático de escravização e controle do ser humano fenotipicamente "diferente", no passado, e que tem efeitos reverberantes na contemporaneidade. A questão racial atua numa dimensão "fantasmagórica" e constitui um "complexo" perverso, gerador de medos, de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes.

Stuart Hall (2001)[24] nos ajuda a deslocar entendimentos baseados em discursos do senso comum acerca dos processos da racialização e formação indentitária como fenômeno essencial, nos apontando complexidades e variáveis sobre este objeto, com a seguinte análise:

> É ainda mais fácil unificar a identidade nacional em torno da raça. Em primeiro lugar, porque – contrariamente à crença generalizada – a raça não é uma categoria biológica ou genética que tenha qualquer validade científica. Há diferentes tipos e variedades, mas eles estão largamente dispersos no interior do que chamamos de 'raças' e outra. A diferença genética – o último refúgio das ideologias racistas – não pode ser usada para distinguir um povo de outro. A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas e corporais - cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. Naturalmente o caráter não cientifico do termo 'raça' não afeta o modo como a lógica racial e os quadros de referência raciais

[24] (HALL, S. 2001, p. 62-63)

> são articulados e acionados, assim como não anula suas consequências. Nos últimos anos, as noções biológicas sobre raça, entendida como constituída de espécies distintas (noções que subjaziam a formas extremas da ideologia e do discurso nacionalista em períodos anteriores; o eugenismo vitoriano, as teorias europeias sobre raça, o fascismo) têm sido substituídas por definições culturais, as quais possibilitam que a raça desempenhe um papel importante nos discursos sobre a nação e identidade nacional. (2001, p. 62-63)

A perspectiva das Religiões Afro-brasileiras opera no sentido de entender as diferenças como potência transformadora, onde os seus adeptos fazem parte de um povo, não no sentido da miscigenação ou racialização, mas a partir do entendimento de que todos, nas suas singularidades, sejam respeitados de forma equânime.

> A religiosidade Afro-brasileira tem outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se confundem numa unidade, mas seguem como pluralidades. (ANJOS, 2006, p, 21).

Despir-se de ideias baseadas em supremacia, pautadas nas teorias de hierarquização racial, bem como quebrar paradigmas normativos acerca do que seria considerada como produções de saberes unilaterais, possibilitaria o fortalecimento cultural de grupos que não são valorizados pela sociedade a qual se inserem. Com efeito, estar “fora” dos esquemas de produção de saberes pertenceria a um pensamento paradoxal, uma vez que a participação dos diversos grupos étnicos e sociais ajudou e tem ajudado a constituir e reconstruir identidades, mesmo dentro dos seus próprios grupos.

Assim, tentativas de objetificar e tratar o “semelhante como não semelhante” e, sim, como mero coadjuvante nas relações sociais, são motivadas por um recurso que tenta deliberadamente desconstituir a presença e a importância do outro, o que Mbembe (2014) define, como já citado brevemente em outras palavras, como “alterocídio”.

Outro importante tópico que me conduziu a realizar esta pesquisa com as Religiões de Matriz Africana / Afro-brasileiras relaciona-se ao fato de as mesmas possuírem características de hospitalidade, mesmo em relação a sujeitos que não pertençam ao seu grupo, pois, de acordo com a *Ìyálórìṣà*

Cristina Martins d'Òṣún[25],

> A Religião de matriz africana atua como um espaço que acolhe e cuida sem discriminar a sua etnia, raça, opção sexual ou mesmo a sua opção social de viver, simplesmente o assiste nas suas necessidades por acreditar que ele é um ser criado e merecedor de toda e qualquer forma de ajuda para se reequilibrar diante de Olódùmarè.[26] (ANUNCIAÇÃO, 2018).

Estas características podem ser evidenciadas nas Religiões Afro-brasileiras, na medida em que nelas se concentram os mais distintos grupos sociais, como, por exemplo, grupos LGBTs (com presença significativa), como apontam Natividade; Gomes, (2006), bem como grupos da comunidade surda, segundo Dias; Santiago-Vieira (2017), no estudo de caso "Corpo surdo também recebe orixás".

Assim, as Religiões Afro-brasileiras e seus *loci (*os Barracões, Centros e Terreiros) são lugares que estabelecem conexões com sujeitos e grupos com as mais distintas peculiaridades, estabelecendo-se verdadeiros espaços onde as diferenças são respeitadas e valorizadas, além de atuarem como mantenedores e produtores de saberes, capazes de influenciar no cotidiano nacional em diversos âmbitos.

> As comunidades de terreiros constituem-se como espaços próprios, mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de ideias de ancestrais africanos em nosso país. Dessa forma, também influenciam fortemente o cotidiano da vida nacional ao apresentarem novas formas de estabelecimento de relações sociais, políticas, econômicas e humanas, ao buscarem convivência harmônica com a natureza e apostar na construção coletiva do espaço social. A vida do povo brasileiro é permeada das ricas contribuições da cultura africana e já se reconhece que a religiosidade de matriz africana influenciou essas manifestações, seja na música, no vocabulário, nos costumes e em muitas outras áreas. (BRASIL, 2005, p. 105).

[25] ***Ìyálórìṣà*** Cristina Martins d'*Oṣun*, teóloga, sacerdotisa do Ilê Asé Iyalode Oyo (Casa da Força da Mãe do Poder do Reino de Oyo), secretária Geral do GVTR – Grupo de Valorização do Trabalho em Rede e Coord. da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileira e Saúde - Núcleo São Paulo, Capital.

[26] "Olódùmarè", do Yorubá, seria – em tradução livre – palavra relativa: Deus, Supremo, Onipotente, Criador e outros sinônimos correlatos.

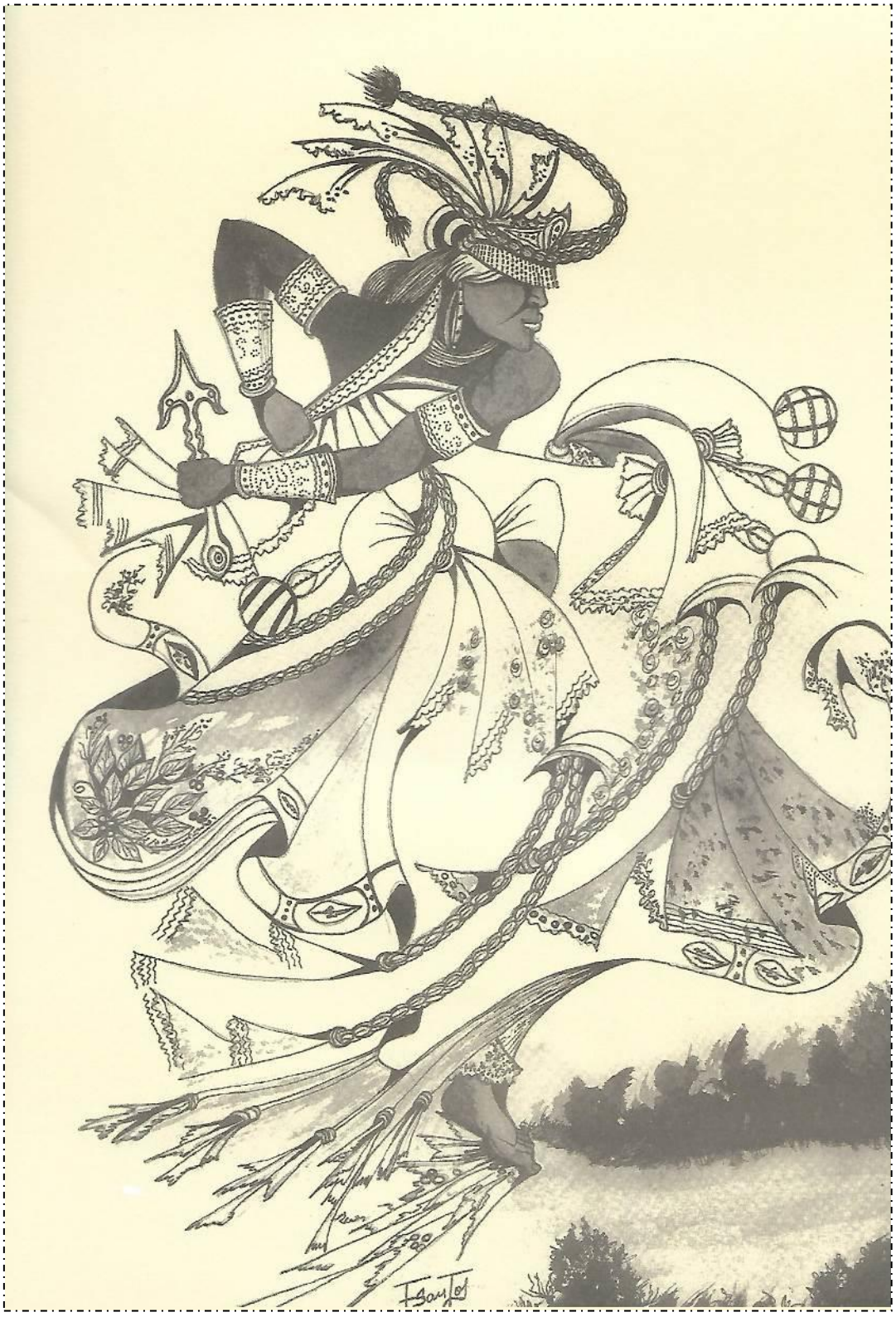

Figura 11: IYEWA[27]

[27] **IYEWA**. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* divindade feminina das águas e, às vezes, associada à fecundidade. É reverenciada como a dona do mundo e dona dos horizontes.

Desta forma, corroboro as reflexões elaboradas por Lindinalva Barbosa, quando ela destaca que

> (...) o terreiro construiu uma lógica onde ninguém ficasse de fora, onde todas as pessoas, homens e mulheres, negros, escravizados e depois sequelados, marcados pelo racismo, pudessem ter, em algum momento, uma proeminência. A certeza de que ali eles seriam vistos. Isso não significa que dentro do terreiro, não exista, também, conflitos e disputas. Sim, por que não?[28]

Ao falarmos em África, os pensamentos evocados, em parte significativa da sociedade brasileira, são de que este continente seria uma espécie de "não lugar", numa perspectiva que se baseia no senso comum de que lá só existiriam mazelas, sofrimento, subdesenvolvimento, escassez e improdutividade.

Ampliando um pouco mais este aspecto para o campo do sagrado-religioso, o pensamento que tem sido - ainda na contemporaneidade - fortemente difundido, é que o continente africano seria um lugar onde as conformações religiosas estariam fortemente atreladas a práticas primitivas, arcaicas, bárbaras e que vão de encontro aos padrões judaico-cristãs de fé.

No entanto, inúmeros estudos têm desmontado estes entendimentos, de modo que posicionam aquelas narrativas no rol dos discursos discriminatórios e racistas, produzidos e disseminados por grupos que visam deslegitimar outras possibilidades de expressão social e cultural.

É provável que o continente africano tenha sido o local em que o Homem surge como espécie e se desenvolve, bem como teria sido o lugar onde foram concebidas tecnologias fundamentais para a subsistência humana, a partir das criações de técnicas, instrumentos e no desenvolvimento de equipamentos que viabilizariam as produções no campo agropecuário (MILLER, 1997, p. 21-40), técnicas de plantio e irrigação (CHIAVENATO, 1986, p. 49), medicina (SOUZA e MOTTA, 2003; NASCIMENTO, 1996), bem como outras ciências que até hoje

[28] (ANUNCIAÇÃO, 2018). Documentário: A Dona do Terreiro.

têm inspirado as sociedades contemporâneas.

Outras elaborações que hoje denominamos como metalurgia e uso da terra para a produção de cerâmicas, dinamizaram grande parte dos grupos sociais do continente africano, gerando solidificada economia local que despertou interesses de outras sociedades. A herança das civilizações africanas, especialmente nas diásporas, influenciou países do Ocidente em todos os campos da sociedade, de modo que "marcas" africanas são facilmente identificáveis nas mais variadas conformações hibridas dos países.

Percebemos nitidamente esta herança de forma potencializada a partir do campo linguístico por exemplo. O Brasil conta com um aporte lexical de diversas línguas de inúmeras nações africanas, predominantemente das regiões Banto (CASTRO, 2001), que compreende um grupo de 300 línguas muito semelhantes, que foram faladas em 21 países: Camarões, Chade, República Centro-Africana, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo[29], República Democrática do Congo[30], Burundi, Ruanda, Uganda, Tanzânia, Quênia, Malavi, Zâmbia, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul, bem como das línguas Sudanesas, cujo representantes no Brasil foram os *Yorubá*[31].

Todas as questões apontadas anteriormente evidenciam um vasto legado linguístico, científico e tecnológico deixado pelos africanos no Brasil, bem como outras características societárias de conformação e manutenção de identidades que influenciam e marcam de forma significante o cotidiano da sociedade brasileira.

4. TERCEIRA SEÇÃO - OS PRIMEIROS CONTATOS E SONDAGENS

4.1 A relação do Terreiro e o território

Toda a experiência vivida durante o período de pesquisa foi de grande

[29] (Congo-Brazzaville)

[30] RDC ou Congo-Kinshasa

[31] Sudoeste da Nigéria e Benin

intensidade e de uma singularidade substantiva e robusta, de modo que venho advertir ao meu interlocutor que a complexidade dessa experiência não coube na convenção protocolar deste trabalho, no sentido de transpor todos os fatos ocorridos. Também não se trata da mera extensão de linhas ou laudas, mas, sim, a perspectiva de asseverar que as traduções feitas aqui, em formato de letras reunidas, não dão conta, ao meu ver, de trazer o sentido necessário para o seu pleno entendimento.

Possivelmente, uma vida longa e repleta de experiências (vivências), em alguma medida, poderia completar todos estes sentidos. Todavia, percebo que uma vida de experiências sem algo que transcenda os limites da racionalidade, ainda seria insuficiente para atender essa demanda intelectual do investigador.

"É um malê, é um maleme, quem tem Santo é quem entende. Quanto mais pra quem tem Ògún, missão e paz. Quanto mais pra quem tem ideais e os Òrìsás".[32]

Vale salientar que, antes mesmo de participar do cotidiano do Centro de Umbanda *Òsàlá* e *Yèmònjá*, eu já conhecia e mantinha uma relação de muito respeito e admiração pelo *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá*, *Bàbálórìṣà* responsável pelo Centro de Umbanda, por sua esposa - já falecida - a *Ìyálórìṣà* Teresinha de *Yèmònjá,* bem como pela comunidade com a qual eu nutro uma relação de parceria há mais de 17 anos, através dos trabalhos sociais desenvolvidos pelo grupo do Movimento Negro em que atuo, pois o mesmo desenvolve suas ações sociais e políticas nesta região.

Parte da minha trajetória começou na periferia da cidade do Salvador, na Bahia, onde nasci e fui criado. Filho de mãe solteira, caçula[33] de uma família de quatro irmãos e uma irmã, tive a oportunidade de ser o segundo da família a ingressar na faculdade. Os esforços da minha mãe e as experiências vividas por mim ao participar de atividades promovidas por movimentos sociais, como Grupo de Escoteiros, Pastoral da Juventude, Pastoral Afro-brasileira e

[32] Música: Muito Obrigado Axé. Composição: Carlinhos Brown
[33] Palavra com origem no termo em quimbundo kasule, que significa "último filho" ou "último da família" caçula.

Movimentos Negros me ajudaram a constituir e fortalecer valores para conviver no contexto da sociedade soteropolitana, que é majoritariamente constituída por negros, mas abalada por segregações, pela intolerância religiosa, pelo racismo institucional velado e por outras discriminações.

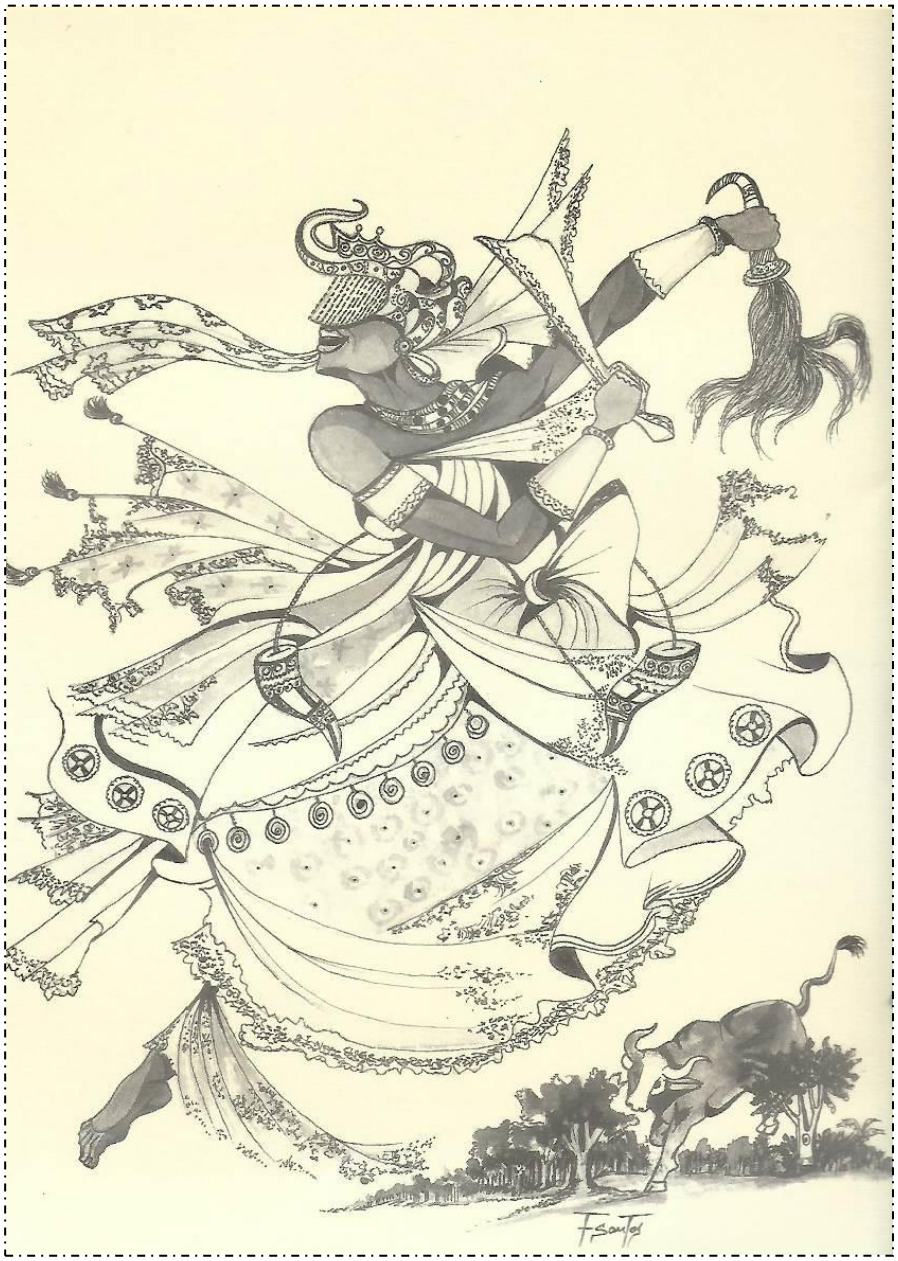

Figura 12: YÁNSÀN / OYÁ[34]

[34] ***YÁNSÀN / OYÁ***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* dos ventos, rege os raios e tempestades, comanda os espíritos dos mortos. Representa a rapidez de raciocínio (o raio), a coragem, lealdade, franqueza, transformações materiais, avanços tecnológicos e intelectuais, a luta contra as injustiças. Auxilia no despertar da consciência e no equilíbrio das ações humanas.

Meus irmãos e eu fomos alfabetizados por uma vizinha, professora aposentada. Esta se dividia entre o ofício de nos ensinar a ler e a escrever e cuidar dos seus filhos, ao mesmo tempo em que a nossa mãe trabalhava como diarista e estudava a noite no ensino fundamental. Minha mãe chegou a Salvador, capital da Bahia, proveniente do município de Camassandi, interior do estado, em meados da década de 60, aos 15 anos de idade, após minha avó ser aconselhada pela minha bisavó, a "Velha Mansur", a enviar os três filhos homens para fugirem da extrema pobreza que assolava aquela região e adjacências em busca de melhorias de vida.

A "função" da minha mãe – ao chegar na capital – era "cuidar" dos irmãos mais velhos, cozinhando e realizando trabalhos domésticos, enquanto os mesmos estavam em busca de um trabalho formal. Os irmãos estabeleceram-se em um território pouco conhecido e habitado, mas com uma vasta área de produção agrícola. De acordo com os relatos da minha avó, falecida aos 102 anos no ano de 2006, e também através das narrativas da minha mãe, a "Velha Mansur" não era brasileira. Ela era conhecida por esse nome, pois "trabalhava" para uma família de fazendeiros que tinham este sobrenome e, após anos de serviço, teria recebido como indenização, um pedaço de terra em agradecimento pelos longos anos de serviço à família.

Certamente ela era africana, pois, segundo as descrições de minha mãe e avó, a forma "diferente" de falar e as suas características físicas, assemelhavam-se aos povos africanos de países da costa atlântica de África. Dentre as histórias e narrativas, um elemento específico me chamou a atenção: minha avó e minha mãe contavam que para minha bisavó era importante que, ao chegarem à capital, seus familiares fossem em busca de uma região da cidade chamada Cabula, pois nesta região provavelmente eles encontrariam amigos e parentes que poderiam ajudar no desenvolvimento dos descendentes.

O bairro do Cabula é reconhecido hoje como um território remanescente de quilombo, onde africanos de origem Bancongos[35] se agruparam e constituíram

[35] Terceiro maior grupo étnico de Angola que ocupa principalmente o território de Cabinda e a

sociedade. A origem do nome do bairro foi a partir das danças de caráter ritual praticadas pelos moradores de lá e pelo toque percussivo e religioso, ambos denominados Kabula[36], segundo relatos de moradores mais antigos da região através da tradição oral, bem como dos estudos do Ogan[37], folclorista, artista plástico, historiador e etnólogo Waldeloir Rego[38] (1968). Ainda hoje o bairro do Cabula é a região que reúne mais terreiros de religiões de matriz africana de todo o Estado da Bahia. Desta forma, os relatos de minha avó e mãe sugerem que parentes e amigos da minha bisavó, que supostamente habitaram esta região da cidade, eram de origem étnica pertencente a um dos povos de etnia *Bantu*[39].

Na adolescência, me senti "provocado" quando fui acordado, em um domingo pela manhã, aos gritos de alegria e choro da minha irmã que exclamava sem parar: Entrei...! Entrei...! Sem entender exatamente o que aquela palavra "Entrei" poderia significar, abracei-a, peguei o jornal todo amassado que ela segurava e vi o nome dela na lista de aprovados no vestibular de pedagogia da Universidade Católica do Salvador (UCSAL) de 1996. A partir daquele ano, quis entender melhor o que era vestibular, universidade e tudo relacionado a este "universo". Os anos passavam e surgiam livros na nossa casa sobre educação, metodologias e didática. À medida que ela estudava e chegava cheia de novidades e livros, eu me motivava ainda mais e vislumbrava um dia ter a possibilidade de também cursar o nível superior.

---

região norte do país e também se concentra no Congo e na República democrática do Congo.

[36] Religião sincrética que passou a ser conhecida no final do século XIX, com caráter secreto e fundo religioso. Também é um nome de um bairro de Salvador/BA e de um ritmo da Diáspora musical africana no Brasil, toque de percussão religioso de Angola, base rítmica do samba, música de origem sudanesa.

[37] Sacerdote "menor" que exerce funções importantes em algumas religiões de matriz africana.

[38] Autor do livro 'Capoeira Angola, Ensaio Sócio-etnográfico', obra com 400 páginas e ilustrações de Carybé. Publicado em 1968, pela Editora Itapuã, foi contemplado pela Academia Brasileira de Letras com o Prêmio José Veríssimo, na categoria Ensaio e Erudição.

[39] Os bantos formam um grupo étnico africano que habitam a região da África ao Sul ao Deserto do Saara. A maioria dos mais de 300 subgrupos étnicos é formada por agricultores, que vivem também da pesca e da caça. Estes subgrupos possuem em comum a mesma família linguística.

Nos anos 2000, uma ONG denominada Instituto Cultural Steve Biko realizou um curso de capacitação profissional em recreação infantil, beneficiando cerca de 30 jovens de Salvador. Me inscrevi e fui um dos contemplados com aquela oportunidade. A instituição realizava trabalhos voltados para as temáticas e demandas sociais do negro no Brasil e promovia um curso de pré-vestibular voltado para negros e empobrecidos da cidade. Ingressei em ambos os cursos. Lá aprendi sobre os conteúdos dos vestibulares, mas a disciplina que mais me interessava era a de Cidadania e Consciência Negra (CCN). Os conteúdos das aulas de CCN não eram “convencionais” e me fizeram refletir sobre algumas possibilidades, trouxeram-me questionamentos, angústias, indignações, saberes, descobertas boas e não tão boas que ajudaram a despertar em mim o compromisso social de atuar junto à comunidade em que eu morava.

Ao final dos processos de qualificação e embasado sobre a participação histórica do povo negro no Brasil, diferentemente do que era ensinado nas escolas e em alguns livros didáticos a que tinha acesso, iniciei na militância no combate ao racismo e à discriminação através de um grupo de hip-hop e de uma companhia de teatro que abordavam as lutas e anseios do povo negro.

No ano seguinte, atuei como monitor da edição de 2001 no curso de capacitação profissional em recreação infantil que havia realizado no ano anterior e também de outras atividades e projetos na instituição Steve Biko. Tudo que aprendia e ensinava lá na instituição, levava no formato de conversas informais para o grupo de teatro, de hip-hop e outros grupos de que eu participava no bairro. Paralelamente a este trabalho e interlocuções, conciliava estudos e carreira como ator e músico, participando de festivais e mostras artísticas em Salvador e cidades adjacentes.

Em 2002, tive a oportunidade de participar da delegação da Pastoral Afro de Salvador para representar o estado da Bahia no Fórum Social Mundial daquele mesmo ano em Porto Alegre/RS. Ao retornar a Salvador, continuei meu trabalho de base nos projetos sócios-culturais como multiplicador, realizando formações com agentes de desenvolvimento comunitário nos bairros periféricos.

À medida que o tempo passava, pressões internas de alguns familiares aumentavam no sentido de que eu pudesse contribuir de forma mais efetiva com as despesas residenciais. Em 2003, tentei prestar vestibular para ingressar na licenciatura em artes cênicas na Universidade Federal da Bahia, mas fui desestimulado por familiares, pois segundo eles a conjuntura para a área artística não era promissora e não gerava renda imediata. Então, analisando o mercado e o potencial que a Bahia tem para o turismo de lazer, decidi, em 2004, prestar vestibular para o curso de turismo e hotelaria.

Tive algumas decepções e perdas exercendo a carreira de Turismólogo, do ponto de vista da desvalorização e de sucessíveis atos racistas que sofria, além do distanciamento nas ações e no envolvimento com as questões da área da educação, da área artística e das demandas sociais. Então, senti a necessidade de retornar aos estudos e realizei um curso de pós-graduação lato sensu em Metodologia do Ensino da Língua Inglesa e, no decorrer do curso, fui me desvinculando gradualmente da área do turismo, voltando a atuar na educação, lecionando em cursos de idiomas. Retornei para as atividades artísticas e para os projetos sociais. Após a conclusão da especialização e voltei para a academia e iniciei a licenciatura no curso de Letras na Universidade Estadual da Bahia em 2010.

Em julho de 2013, mudei-me para Porto Alegre – RS, interrompendo o curso de Letras e, ao chegar ao sul, engajei-me na Pastoral Afro-brasileira de Porto Alegre onde realizo trabalhos voluntários com crianças da Vila Cruzeiro, adjacente do bairro Santa Tereza, na zona sul da capital, participando do grupo de diálogo inter-religioso e da assessoria desta Pastoral. Em 2014, retomei o curso de Letras que havia interrompido na Bahia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Ainda sentindo a necessidade de avançar um pouco mais no meu processo formativo, fortalecer e dar mais sentido a minha atuação como docente, busquei, em 2016, realizar os cursos de extensões acadêmicas, UNIAFRO e Territórios Negros, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Porém, o divisor de águas, de bastante relevância para minha carreira, até aqui, foi ter a oportunidade de cursar junto ao Programa de Educação Continuada (PEC) a disciplina: Currículo e Políticas Curriculares no Brasil no Programa de Pós-graduação em Educação da UFRGS, na linha de pesquisa dos Estudos Culturais em Educação.

No ano de 2017, realizei o processo seletivo para ingressar no Mestrado Acadêmico em Educação da UFRGS. Fui um dos selecionados e ocupei uma das vagas reservadas pela política de ações afirmativas, no ano em que o Programa de Pós-graduação em Educação inaugurou esta modalidade de ingresso, que possibilita aos estudantes (indígenas, negros, transexuais, quilombolas e surdos) um processo seletivo mais equânime, a partir de um olhar social e reparatório.

Destaco, neste momento, a importância das políticas de ações afirmativas - especialmente no âmbito do Pós-graduação - como uma possibilidade que pode efetivamente auxiliar na correção de distorções e assimetrias sociais históricas que reverberam no presente desta nação, do ponto de vista de estabelecer relações equânimes, bem como oportunizar conexões de saberes e outras pedagogias a partir de novas perspectivas. Destaco aqui também, a importantíssima atuação e o trabalho que os integrantes da comissão de ações afirmativas, docentes, discentes e técnicos, têm realizado no sentido de fortalecer e garantir a manutenção desta e de outras políticas de diversidade e inclusão.

A escolha por este Programa de Pós-graduação e pela linha de pesquisa dos Estudos Culturais em Educação respectivamente se deu pela possibilidade de articulações dos diferentes campos do saber e pela flexibilidade em considerar os múltiplos contextos culturais de aprendizagens, permitindo-me assim, vislumbrar a possibilidade da realização de uma incursão em campos produtores de Pedagogias Culturais e de educação informal.

Todos estas considerações supra citadas, como: ser descendente de Africanos, ser Afro-brasileiro, ter influências religiosas das mais diversas

religiões de matriz Africana, assim como do catolicismo, ter nascido e criado em um bairro remanescente de quilombo, em uma cidade com aproximadamente 3.000.000 (três milhões) de habitantes e de população negra correspondente a 86%, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e estar fortemente envolvido com a educação, com a arte e com participação ativa em movimentos sociais negros desde minha adolescência, reúnem fatores significativos – mas não essenciais – que agem como propulsores, me conduzindo a fazer uma incursão no campo das religiões de matriz Africana, bem como suas intersecções com a Educação e com os Estudos Culturais, através de uma pesquisa qualitativa.

Minha relação com a cidade de Porto Alegre se iniciou no bairro de Santa Tereza. Este bairro faz parte de um conglomerado de vilas populares da capital gaúcha e possui uma população de mais de 200.000 (*duzentos mil*) habitantes, denominado de Vila da Grande Cruzeiro, tendo recebido oficialmente este nome em 7 de dezembro de 1959, a partir da lei municipal número 2022, segundo dados da Companhia de Processamento de Dados do Município de Porto Alegre (Procempa).

A região carrega esse nome, pois grande parte do seu território situa-se no Morro Santa Tereza, uma região montanhosa, que era ocupada por chácaras e mata virgem até o final do século XIX. A partir do ano de 1950, o bairro começou a perder essas características quando as empresas de comunicação começaram a se instalar na região, em função do seu relevo que facilita as transmissões das ondas de rádio e televisão.

Atualmente o bairro mantém-se residencial, com micro e pequenas empresas, escolas, estações de rádio e televisão de grande porte e uma universidade, mas ainda abriga prédios tombados e históricos como, por exemplo; o prédio do Solar Paraíso, que serviu como sede de Charqueadas no século XIX, localizado na Travessa Paraíso, 71 e foi tombado como Patrimônio Cultural em 1977, bem como o Asilo Padre Cacique, localizado na Avenida Padre Cacique e inaugurado no ano de 1898, que mantém até o presente atividades em prol dos idosos carentes.

Embora estigmatizado pela violência que assola toda a sociedade gaúcha e brasileira, o bairro Santa Tereza e suas adjacências possuem inúmeras ações socioculturais e já foram tema de pesquisas no âmbito da pós-graduação; suas ruas, becos e avenidas também serviram como cenário para a teledramaturgia, bem como *Set* de produções cinematográficas.

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), do Censo de 2010, apontaram o Estado do Rio Grande do Sul como a unidade federativa mais Umbandista da nação. As estatísticas deste censo configuram o estado como apresentando a maior proporção nacional de adeptos da Umbanda e do Candomblé - 1,47%, superando em cinco vezes o percentual obtido em estados como a Bahia e o Rio de Janeiro.

Deve-se considerar que o resultado deste censo evidencia uma realidade em números tabulados a partir da autodeclaração dos sujeitos pesquisados, valendo salientar que autodeclarar-se adepto de uma religião de matriz africana no Brasil, em tempos de racismo religioso, não tem sido uma tarefa fácil. Os veículos de comunicação brasileiros têm noticiado inúmeros ataques aos centros de Umbanda, aos Barracões de Candomblés, aos Terreiros de Batuques e a outros templos de Religiões Afro-brasileiras.

Ìyálórìṣà, Bàbálórìṣà, Tatas Nkisis, Mametus Nkisis, Alagbás, Cambones,[40] bem como outros líderes e adeptos de Religiões Afro-brasileiras têm sido agredidos, mortos e vêm sofrendo retaliações e violências distintas em seus ambientes laborais em diversas cidades brasileiras, segundo tem sido amplamente noticiado pelos veículos de comunicações brasileiros e até mesmo por alguns veículos de comunicação e órgãos dos direitos humanos e jornalistas da imprensa internacional.

No entanto, como vimos, existe um elevado percentual - *e que se encontra em paulatina ascensão* – sobretudo no Estado do Rio Grande do Sul, de sujeitos que se declaram pertencentes a alguma religião de Matriz Africana no Brasil.

[40] Cargos de destaque de diversas religiões Afro-brasileiras. A *Cambone ou Cambono* especificamente é a pessoa que desempenha função muito relevante na Umbanda. Auxilia as entidades durante todos os processos rituais de forma bastante atenta e atuante.

Tal constatação pode levar a se inferir que, embora haja agravos e violências comprovadas, por motivações de intolerância religiosa e pelo racismo religioso, contra os membros destas religiões especificas, persiste um processo de resiliência destes grupos sociais, de modo que a elaboração deste estoicismo é proveniente de uma conformação identitária e resistência ancestral

Com a intenção de auxiliar de alguma forma esse grupo social do bairro de Santa Teresa, as lentes desta pesquisa se voltaram para o cotidiano, modos de vida e as relações de resistências vividas neste Terreiro. O mesmo tem sofrido constantes ataques, ameaças de fechamento, intolerâncias e violências que ferem efetivamente a laicidade “garantida” pelo Estado brasileiro através da Constituição nacional.

Na ocasião em que relatei ao *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá*, as minhas pretensões em realizar esta incursão no Terreiro que ele comanda, o mesmo, com o olhar esperançoso, disse:

- Negrinho, que bom que tu vai nos ajudar com isso, pois tá demais.
Estamos preocupados com tudo e precisamos de gente que fale de nós coisas boas para combater tudo de ruim que tá acontecendo com a gente.

Naquele momento, não pude hesitar em aceitar o que, a *priori*, me pareceu ser um chamado que veio através daquelas palavras. No entanto, a *posteriori,* assimilei que aquelas palavras representavam na verdade a legitimação do líder do Centro de Umbanda para que fosse realizada a pesquisa naquele *lócus.*

O chamamento para ser uma espécie de acólito de uma das causas que atinge majoritariamente os povos negros e moradores do contexto de periferia, se deu a partir do aceite do *Bàbálórìṣà* e, embora o mesmo não me tenha respondido com perguntas sobre de que exatamente se tratava a referida pesquisa, demostrou confiança em mim. Este fato vem interpelar o pesquisador na busca do entendimento sobre o labor de se fazer uma pesquisa no âmbito acadêmico sem ao mesmo tempo perder a conexão direta com a realidade social vivida nas profusas comunidades do país.

Essa manifestação materializada na voz do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* é um reflexo da realidade que atinge inúmeras comunidades brasileiras. Na frase proferida por ele é, possível perceber uma inefável expressão que vai além de um simples pedido a um militante da causa social Negra; ela é sim, um chamado para sermos porta-vozes de comunidades que reivindicam o direito de ser e estar inseridos nesta sociedade, de forma horizontal e equânime, segundo suas perspectivas.

Todavia, ser porta-voz destas realidades não significa, em hipótese alguma, tomar para si e nem se sobrepor à polifonia existente nestes grupos que se encontram asfixiados por uma conjuntura política e sociocultural nefasta, que privilegia padrões hegemônicos de saberes, crenças e perspectivas, mas, sim, auxiliar na elaboração de espaços democráticos que efetivamente oportunizem as suas enunciações.

Figura 13: LÓGUNÈDE [41]

[41] ***LÓGUNÈDE***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* menino, tem poder sobre a sexualidade, a maternidade, a pesca, a fartura, a caça, e o conhecimento, representando a junção dos domínios dos asé de seus pais (***ÒṢÙN*** e ***ÓSÒÓSI***), sendo considerado caçador e pescador.

Figura 14: YEMỌJA [43]

[43] ***YEMỌJA.*** Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* mãe de todos os *Òrìṣà*. Deusa dos mares e mãe das águas sagadas. Divindade do panteão das religiões Afro-brasileiras mais popular.

4.2 A inserção no campo: O TERREIRO

Ô dai-me licença ê
Oi dai-me licença
Alodê yemanjá ê dai-me licença
Oi dai-me licença ê
Oi dai-me licença. Uma licença de zambi
Para cantar umas zuelas no toque de candomblé

Exu laroy é mojuba
Mojuba cojubata exu ajonagera, (laroyê exu)

Oi sete, oi sete, oi sete encruzilhada
Toma conta e presta conta
No romper da madrugada!
Ninguém pode comigo eu posso com tudo
Lá na encruzilhada ela é exu veludo
Pomba-gira jamukangê iaia o rerê
Pomba-gira jamukangê iaia o rerê
Ogunhê patakori aya megê (ogunhê)

Ogum oya, (patakori ogum)
Ogum oya é de mene
Ogum oya é de mene
Ogum de ronda é de mene
(Ogum oya ogum oya é mene)
Roxi mukumbi é de mene

Salve todas as nações do candomblé
Jejê, o ketu, nago e a minha angola.

Aê, aê a minha angola
Aê, aê meu angola Atotoó (atotoó)
Era um velho muito velho
Que morava numa casa de palha
Na beira da casa ele tinha
Velame mikisangue
Mikisangue velame

Do seu alangue
Ôoo abuate insumburê
Ôoo abuate insumburê
Insumburê Insumbo Nanguê.

Insumburê Insumbo Nanguê
Insumba Insumbo guenda ê lembadilê
O comaió infitekita comaió
Insumbo guenda

Axé para todas as roças da religião Afro-brasileiras

Oni sia ure saul axé
Oni sia ure oberionon
Oni sia ure, saun laxé Babá
Oni sia ure, oberionon

Canção / Ponto: Festa de Candomblé - Interprete: Martinho da Vila

Foi numa Gira[44] de *Ẹṣu* e Pomba Gira[45] que a incursão no campo de estudos se iniciou. Nesta Gira caracterizou-se o primeiro contato com a família de Santo, contato no qual pude compartilhar um pouco dos seus saberes e dos processos de resistência que ajudaram na composição e elaboração desta escrita.

Com a licença outorgada pela comunidade do Centro de Umbanda *Òsàlá* e *Yèmònjá* e através do seu acolhimento em um momento de celebração, reconhecendo rostos que eu já havia visto nas adjacências em outras atividades, momentos e em muitos encontros no bairro de Santa Teresa, busquei, como um aprendiz dedicado, vivenciar e apreender tudo que foi possível ao longo dessa pesquisa.

O *Bàbálórìṣà* Flavio de *Òsàlá* havia me solicitado que eu chegasse por volta das oito horas da noite no Terreiro, e assim o fiz. Ao chegar lá, todo vestido de branco, fui recepcionado por uma Pomba Gira, que me saudou com um abraço; por um Cigano, que logo me ofereceu uma bebida e pelo *Ẹṣu* do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá*, o *Ẹṣu Tiriri* que, ao me abraçar, voltou-se para mim e para os demais que estavam presentes e disse:

> Hoje o cumpade tá de branco. E eu de tô vermelho. Eu sei que por lá é tudo de branco. Aqui as vezes é branco também. Fique à vontade, ninguém vai censurar o cumpade. Te vejo lá de branco e tu também me vê lá assim.[46]

Nestas palavras do *Ẹṣu Tiriri,* podemos inferir pela frase: *"Fique à vontade, ninguém vai te censurar",* que lhe advertiu a cor "indevida" do meu *abadá,* para aquela ocasião, sem referir o fato de eu não pertencer aquela comunidade.

A condução daquela frase, bem como o complemento da mesma "*Te vejo lá de branco e tu também me vê lá assim"*, ajudam na elaboração de um sistema acolhedor em um território/espaço que, em parte da sua disposição, difere da

[44] Ver. (DE ALMEIDA, p 195, 2003). **Gira** ou **Jira**. Em idioma Quimbundo ***NIJRA*** significa: caminho. Na Umbanda, é a reunião / 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.

[45] Ver. (DE ALMEIDA, p 195, 2003). As Pomba-Giras ou Pombo-Giras representam o lado feminino dos exus

[46] Todas as falas aqui reproduzidas foram registradas de momória em meu diário de campo, logo após minhas incursões no terreiro.

configuração à qual eu era a fim, a partir da minha vivência e da relação que tenho com a cosmologia do Candomblé Banto, do Candomblé Jeje-nagô (Yorubá) e com a minha vivência e militância em movimentos pastorais ligados à igreja católica.

Esta elaboração sobre o uso da cor branca em uma cerimônia, na qual cores quentes são as predominantes, faz alusão a dois aspectos culturais importantes relativos aos conceitos de identidade e de território, uma vez que as cores nas Religiões Afro-brasileiras dispõem de relevância peculiar em todos os processos ritualísticos.

As cores podem indicar, nas Religiões Afro-brasileiras, as nações e/ou as linhas seguidas por determinados Terreiros. As guias usadas pelos adeptos e suas conexões com os seus *Òrìsás* e Entidades, bem como outros elementos, podem refletir arranjos litúrgicos e acepções filosóficas características a um Ilê Asè específico.

Um *abyan*[47] de uma religião Afro-brasileira da nação *Ketu,* por exemplo, utiliza apenas o *abadá*[48] branco. O uso variado das cores por adeptos de algumas Religiões Afro-brasileiras contribui para a distinção das suas nações, dos seus sujeitos, bem como definem a posição hierárquica ocupada por cada pessoa nos Terreiros.

Nesse sentido, o uso incongruente de uma certa cor, por um adepto de um determinado Terreiro, poderia acarretar uma desarmonia com o *odu* e, em decorrência disso, gerar dissonâncias e problemas de caráter emocional e psicofísico para o mesmo.

Quanto à questão territorial, o "(...) *por lá ..." e o "Aqui ..."* apontado pelo *Ẹṣu Tiriri,* do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* na Gira, rompe com a ideia de território fechado onde o "*lá"*, neste caso o Estado da Bahia e os referenciais trazidos do Candomblé baiano ou até mesmo as minhas experiências trazidas da vida

[47] É uma palavra para caracterizar um **"novato"**. Uma pessoa que aparece em um Terreiro na linha do Candomblé e deseja se iniciar na religião.

[48] Palavra Yorubá relativa a "roupa". Uma espécie de bata ou túnica trazida pelos africanos "Malês" (muitos de origens muçulmana).

pastoral no catolicismo, estabelece conexões com o "*aqui"*, o Estado do Rio Grande do Sul, ratificando assim a influência da entidade que "comanda a encruzilhada" (ANJOS, 2006, p, 18) e está presente em outros Terreiros e *loci*.

Do mesmo modo, o estar *aqui* para um "estrangeiro" vai depender da relação que o mesmo venha a estabelecer com o "novo" território, pois, de acordo com o que expressam Guattari e Rolnik (1986, p. 11), o território '(...) *pode ser relativo, tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente "em casa"'.* O sujeito, ao se inserir em um território distinto do seu lugar de origem, elabora a capacidade de fazer negociações e reconfigurações territoriais, uma vez que a humanidade

> (...) está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios "originais" se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.323)

Naquela mesma noite, enquanto decorriam as rezas, os pontos e outros ritos litúrgicos, consultei uma das *Cambones* do Terreiro se eu poderia sentar-me em algum lugar, pois já se passavam algumas horas desde a minha chegada. Ela respondeu que sim e, como o Terreiro estava cheio, me colocou sentado no chão, nas proximidades do *Congá* do Terreiro e do trono do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá*.

Ao sentar-me, acidentalmente, derramei sobre mim e no chão um copo de bebida que estava numa mesa ao lado do trono, manchando todo o meu *abadá.* Prontamente, a *Cambone* comunicou ao *Ẹṣu Tiriri* e limpou o chão e me ofereceu a toalha para que eu pudesse me secar. *Ẹṣu Tiriri*, com um ar de brincalhão e com uma sonora gargalhada, abriu os braços e me disse: *"Tu vai trazer outra dessa pra mim*". A cerimônia não parou. Os pontos continuaram sendo entoados pelo *Ogan* do Terreiro, pelos demais membros e por todos que ali estavam, bem como decorre com "normalidade" a cerimônia até o final.

Figura 15: ṢÀNGÓ [49]

[49] ***ṢÀNGÓ***. Em: (SIQUEIRA, M. L., 1995). Ilustração: Francisco Santos. *Òrìṣà* considerado como o deus da justiça, dos raios, dos trovões e do fogo, além de ser conhecido como protetor dos intelectuais. É considerado o mestre da sabedoria, gerando o poder da política e justiça. Nome de uma religião Afro-brasileira predominante no nordeste brasileiro, também

***Figura: 16 '* (*Ẹṣu* Tiriri) e Pomba Gira**[50]

conhecida como Xangô de Pernambuco, Xangô do Recife e Nagô Egba, atualmente, na região entre a Paraíba e a Bahia.

50 *Ẹṣu* do *Bàbálórìṣà* Flávio de Òsàlá (*Ẹṣu* Tiriri) e Pomba Gira. Na gira de *Ẹṣu* e Pomba Gira.

Alguns dias depois, retornei ao Terreiro a pedido do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* para participar junto com os demais filhos e filhas que compõem a família[51] de santo em uma atividade específica. A atividade era "arrumar" um presente que seria oferecido à *Yèmònjá*. O presente era um barco que se encontrava sobre a mesa ainda vazio. Cheguei trinta minutos antes do horário combinado com os demais filhos e filhas. O *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* já nos aguardava.

Antes das demais pessoas chegarem, retirei, de uma sacola que carregava uma garrafa de uísque. Era a mesma bebida que dias atrás eu, acidentalmente, havia derramado na Gira. Estava levando para me desculpar pelo ocorrido e também porque o *Ẹṣu* do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* havia pedido. Vale ressaltar que, antes da minha saída da Gira naquela noite, perguntei que tipo de bebida era aquela para a mesma *Cambone* que havia me colocado para sentar naquela ocasião.

Ela foi a pessoa com que estabeleci um elo naquela noite e quem me forneceu informações privilegiadas em outros momentos pontuais nos quais pude manter um diálogo. E como uma boa informante, esta *Cambone* me disse: "*A bebida é uísque*".

Ao ver o que tinha nas mãos, o *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* achou estranho e me interpelou: *"É um presente pra mim, negrinho? Se é, vou te agradecer, mas eu não bebo".* Expliquei para ele o que havia ocorrido na noite da Gira e que aquela bebida era para repor a que eu havia derramado acidentalmente do *Ẹṣu Tiriri.* O *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* na hora me interrompeu com uma sonora negativa:

"Não negrinho... Se foi o Ẹṣu Tiriri que te pediu, você deve entregar pra ele diretamente.
A bebida pra quem gosta pode ser boa, mas também pode ser muito ruim.
Acaba com a vida de algumas pessoas".

Foto: Lázaro Evangelista. Acervo Pessoal.

[51] Familia de santo no Candomblé e no Batuque é uma denominação que faz alusão ao caráter fraterno e solidário exercido nestas linhas da religiosidade Afro-brasileira. No entanto, na linha da Umbanda a familia de santo tem um modelo similar a uma "tribo indígena". Ver ANJOS, (2006, p, 34).

É sabido que historicamente o consumo de bebidas alcoólicas, bem como o uso de outras substâncias psicoativas são práticas frequentes em diversos grupos sociais ao redor do mundo, uma vez que tem múltiplos significados para cada conformação social da humanidade. Muitos destes significados estão atrelados ao seu uso recreativo, medicinal e ao seu uso como um elemento litúrgico integrado a cerimônias sagradas e rituais.

As sociedades do Egito antigo, por exemplo, foram – *dentre outras* - um dos povos que mais produziram bebidas alcoólicas e

> (...) deixaram registrada nos papiros as etapas de fabricação, produção e comercialização da cerveja e vinho. A primeira fez-se produto fundamental na vida social, **religiosa**, econômica e nos sistemas medicais das antigas civilizações do Egito e da Mesopotâmia, que a consideravam um presente dos deuses, por sua capacidade **"mágica"** de provocar um estado de consciência alterada. (SALES, E. 2010, p, 169)

Na cultura ocidental, o consumo do álcool apresentou-se inicialmente com maior distinção entre os romanos e os gregos onde o

> "(...) consumo de vinho já era bem difundido e elemento importante nas atividades socioeconômicas e **religiosas**, sendo ainda reconhecido e referendado por suas propriedades curativas, usado como energético, cicatrizante, purgativo, antitérmico calmante, antisséptico, remédio contra doenças crônicas e agudas". (SALES, E. 2010, p, 169)

No campo medicinal, um dos maiores expoentes nesta área – Hipócrates – identificou uma variedade de atributos positivos que o álcool, se consumido na medida certa, traria para a saúde. No entanto, o mesmo já advertia que o uso de forma descabida dessa substância poderia gerar inúmeras consequência e males para a saúde.[52]

O consumo do álcool também é amplamente mencionado em diversas passagens de escrituras sagradas, como, por exemplo, na Bíblia, livro do Gênesis, que mostra a produção e o consumo desmedido do vinho por Noé, o que o levou a embriaguez e a uma exposição vexatória naquela época, "E bebeu do vinho, e embebedou-se; e descobriu-se no meio de sua tenda";

[52] Ver: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Orgs. - História da alimentação. São Paulo: Eslação Liberdade, 1998.

(Gênesis 9:21), no livro de Efésios “E não vos embriagueis com vinho, em que há contenda, mas enchei-vos do Espírito”; (Efésios 5:18), bem como no capitulo do “AL MÁIDA” (A MESA SERVIDA) do livro sagrado islâmico Alcorão: “Ó fiéis, as bebidas inebriantes, os jogos de azar, a dedicação às pedras” (Al Máida 5: 90).

Nas passagens citadas acima, a ingestão de bebida alcoólica é desaconselhada. O seu consumo é tratado como um ato que certamente conduzirá o sujeito a embriaguez e situações vexaminosas e, em decorrência disto, gera desde o afastamento do sagrado até o perecimento material e espiritual.

A ingestão do álcool relaciona-se com um posicionamento social que vai muito além de uma atitude profana, mas também sinaliza uma atitude de caráter religioso. A fala do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* “*A bebida pra quem gosta pode ser boa, mas também pode ser muito ruim. Acaba com a vida de algumas pessoas”* engendra uma latente preocupação relativa ao consumo de bebidas alcoólicas de forma recreativa, bem como às consequências que as mesmas podem trazer à pessoa.

No entanto, ao dizer de forma categórica “*Se foi o Ẹṣu Tiriri que te pediu, você deve entregar pra ele diretamente”,* o *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* deixa nítido que o consumo da bebida alcoólica em seu Terreiro está conectado efetivamente ao contexto litúrgico e religioso, uma vez que é o seu *Ẹṣu* que “ingere” a bebida.

Relembre-se que a bebida alcoólica exerce uma função conectiva da espiritualidade dos seres humanos com os seus “deuses”, seja no cristianismo, quando Jesus oferece o cálice aos seus seguidores, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de Mim" (1 Coríntios 11:25), seja nos mais distintos grupos ameríndios que fabricavam suas próprias bebidas, como por exemplo, o *pulque*, o *guarapo*, o *sinisco* a *chicha*, a *aloja* e o *cauim*, a partir de composições com frutas, raízes, folhas e mel, a fim de as consumirem de forma

grupal em cerimônias solenes e em reuniões ritualísticas e sagradas[53] ou também cabe citar a fabricação e consumo do *malafo*[54], por africanos da região que hoje é conhecida como Angola, por exemplo, cuja ingestão servia para rituais e outras comemorações sacras.

Voltando à narrativa do diálogo anterior, pouco antes do horário previsto, os demais filhos e filhas foram chegando ao Terreiro e o Bàbálórìṣà Flávio de Òsàlá os acolheu e continuou com a sua explicação: “Tem muita gente aqui da vila, que vem aqui pra se livrar do trago. E às vezes se livra, outras não, mas continuamos trabalhando pra que se livre...” Bàbálórìṣà Flávio de Òsàlá se mostra realmente preocupado com a questão social decorrente do consumo abusivo de álcool e de outras drogas.

Neste sentido, sua preocupação está em consonância com o Relatório Global sobre Álcool e Saúde da Organização Mundial da Saúde divulgado em setembro de 2018. Os números deste relatório indicam que, só no Brasil, aproximadamente 40% da população fizeram consumo de álcool nos últimos 12 meses e mais de 69% das pessoas que consomem bebidas alcoólicas com regularidade desenvolvem cirrose hepática; aproximadamente 39% envolvem-se em acidentes de transito e quase 9% destas pessoas desenvolvem algum tipo de câncer decorrente dos efeitos etílicos no corpo.

4.3 Armas antigas para novos combates

Algum tempo depois, à noite, o Bàbálórìṣà Flávio de Òsàlá enviou uma mensagem de texto via aplicativo para mim com a seguinte pergunta: “Amanhã tu vem cedo? ” Eu respondi que sim, iria cedo como havíamos combinado. Ele então respondeu: “Ótimo... Traga uma Bíblia grande... kkk... eu sei que tu tem. E venha de calça também”. Sem entender muito a relação das coisas que ele havia me solicitado, mas confiando no seu pedido, fui ao Terreiro às 6h da manhã, horário combinado comigo e com outras duas pessoas que podiam

[53] Ver FOUCAULT (2003), in SALES (2010).

[54] Vinho feito a partir da palmeira de dendê em rituais; infusão produzida a partir do maceramento de sementes, sorgo e os vinhos do mel de abelha (Hidromel).

participar da atividade externa.

O *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* e mais duas filhas de santo iriam, naquele dia, visitar um dos membros que se encontrava recluso em uma penitenciária. Quando soube qual seria o tipo da atividade externa que faríamos, fiquei reflexivo e, ao perceber a minha postura reservada, o mesmo me perguntou: "*Tu vai também, né?"* Respondi prontamente que iria, porém ainda não havia entendido o porquê do uso da Bíblia. Por um momento acreditei que faria parte de algum ritual alusivo a uma liturgia cristã.

Figura: 17 'Amnésia' [55]

Chegando na unidade prisional, fomos informados de que o acesso estava

[55] Amnésia" (2015), escultura de Flavio Cerqueira. Exposição: Histórias Afro-Atlânticas. Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP). Foto reprodução: Lázaro Evangelista.

restrito naquele dia, não sendo possível todos entrarem. Segundo informações fornecidas por um dos agentes prisionais, o número previsto para fazer a visita de “evangelização” naquele dia havia excedido. Sendo assim, entraram o *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* com uma das suas filhas de santo, ficando eu e a outra pessoa aguardando numa espécie de sala de espera.

Passados cerca de cinquenta minutos, eles saíram, e eu quis saber como havia sido a visita, o que de fato havia ocorrido, do ponto de vista das questões religiosas, e por que o uso da Bíblia. A filha de santo respondeu prontamente e de forma bastante áspera. E o *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* completou: “a Bíblia é onde tem palavras do Senhor e serve pra aconselhar”. Embora o livro sagrado usado pelo cristianismo seja também um livro utilizado por inúmeras pessoas que, mesmo sem professar uma fé cristã, possuem um exemplar, é possível inferir que, naquele contexto, tanto a Bíblia como a forma de vestir e as guias “escondidas” sob as camisas faziam parte de uma composição “cênica” na tentativa de ludibriar sujeitos que, motivados pelo racismo religioso e pela intolerância religiosa, tentassem impedir a visita dos religiosos não cristãos, sobretudo religiosos que professassem a fé em alguma religião Afro-brasileira.

Relembro que a Constituição brasileira de 1988 no seu artigo 5º, inciso VII versa sobre o papel do Estado em assegurar a qualquer pessoa que esteja privada da sua liberdade, em internação coletiva, sendo esta instituição uma entidade militar ou civil, a prestação de assistência religiosa, a partir da vontade e opção do sujeito internado. Adicionalmente, a lei de número 7210 – em vigor – datada em 11 de julho de 1984, e, portanto, anterior à Constituição brasileira de 1988, versa sobre a execução da pena no regime de reclusão no Brasil. No capítulo II, da assistência ao recluso, dedicado exclusivamente a detalhar e a tipificar os tipos de assistências, bem como as condições gerais e diretrizes que as mesmas devem seguir, o artigo 11 garante que as assistências devem ser as; I - material; Il - à saúde; III - jurídica; IV - educacional; V - social; Vl - religiosa.

Mesmo estando contido na lei de Execução Penal nº 7210, popularmente conhecida como “Constituição Penal”, o direito a assistência religiosa para o

recluso não é específica para uma religião em especial. O artigo 24 da referida lei detalha de forma robusta e consistente que o recluso tem o direito ao livre arbítrio em recusar ou aceitar essa assistência religiosa.

> A assistência religiosa, com liberdade de culto, será prestada aos presos e aos internados, permitindo-se-lhes a participação nos serviços organizados no estabelecimento penal, bem como a posse de livros de instrução religiosa. § 1º - No estabelecimento haverá local apropriado para os cultos religiosos. § 2º - Nenhum preso ou internado poderá ser obrigado a participar de atividade religiosa. **(Capitulo II, Artigo 24, Lei 7210, 1984).**

Embora a proibição da visitação de religiosos de Religiões Afro-brasileiras seja um ato de racismo religioso velado, cometido por agentes das mais diversas instituições prisionais brasileiras, inúmeros depoimentos de negação de assistência religiosas são feitos às grandes mídias e aos ministérios públicos estaduais. No entanto, quando estas instituições são interpeladas sobre as proibições de acessos de integrantes de pessoas que professam a fé em uma religião Afro-brasileira, negam tais fatos.

As unidades prisionais são regidas internamente por normativas que definem o acesso de entidades beneficentes e religiosas ao espaço circunscrito das penitenciárias e cadeias. Uma dessas normativas, por exemplo, seria o cadastro das entidades religiosas para poderem ter acesso aos ambientes da unidade prisional. Nesse sentido, para além das “formalidades” e burocracias documentais, que inúmeras Religiões Afro-brasileiras já possuem – até mesmo para poder funcionar em seus Terreiros – existe a rejeição por parte do corpo funcional das unidades prisionais, explicitada na fala de uma das *Cambone*s:

“Bah, tu nem sabe...
Eles não deixam Batuqueiro entrar pra visitar Batuqueiro.
Dizem que não querem ver demônios aqui dentro...”

No Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, o Instituto de Estudos da Religião (ISER) realizou uma pesquisa com presos, servidores públicos e agentes religiosos a partir dos dados apontados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que indica a predominância de visitas feitas por evangélicos

e outras denominações cristãs nos presídios do Estado. O referido estudo, entre outras constatações, desvelou que das 100 instituições que se declararam religiosas e que dispõem de autorização para entrar nas penitenciárias no Estado do Rio de Janeiro, 81 são igrejas autodeclaradas evangélicas, sendo elas 47 neopentecostais, 20 missionárias e 17 de outras linhas cristãs. Quanto às outras instituições, 8 delas declararam-se católicas, vinculados à pastoral carcerária, 6 grupos são espiritas e apenas 1 instituição declarada umbandista.

Travestir-se de outra “coisa” para não ser notado ou até mesmo para poder acessar espaços que negam a presença de um sujeito, nos é familiar desde o período do Brasil colonial e tem se repetido até na atualidade. O ato do *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òsàlá* em munir-se com elementos religiosos de uma religião cristã (a Bíblia), a fim de atender um membro de seu Terreiro que tem sido privado da sua assistência religiosa, por intolerância, revela que o que está em jogo é muito mais do que a ideia de sobreposição de uma religião sobre a outra; efetivamente atitudes e estratégias de resistência visam garantir, em certa medida, o direito de um cidadão poder ter acesso à sua religião, como é garantido a outros cidadãos e respaldado pela lei brasileira.

Prandi (2004), ajuda a compreender que estas estratégias de resistências para garantir a possibilidade de celebrar os seus sagrados foram adotadas por Negros e Afro-brasileiros no contexto nacional, bem como em outros países que sofreram perseguições deste gênero, desde o período colonial. Uma destas estratégias seria o estabelecimento de um paralelismo

> “(...) entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da Igreja católica. Assim aconteceu com o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, o tambor-de-mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações...”

5. QUARTA SEÇÃO

5.1 Língua e Identidade: A língua-de-Santo

Durante todo o trabalho de campo, entre um diálogo ou outro com a comunidade, entre uma conversa ou outra com o *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òṣàlá*, bem como nas rezas e durante os rituais, um vocabulário "novo" hibridizava-se ao léxico Português. Este vocabulário, presente nos discursos do Povo de Santo, das Religiões Afro-brasileiras não opera, apenas, como um mecanismo de comunicação, mas como uma conexão permanente com sua ancestralidade.

Castro (2001) nos ajuda no entendimento desta herança linguística, a partir de levantamento histórico. Este processo, segundo os estudos da autora, vem desde o processo de escravização dos povos africanos, entre os séculos XIV e XIX. Dentre muitas nações, dois povos africanos, particularmente, influenciaram no idioma "oficial" do Brasil. Estes povos se concentravam nas regiões da África subsaariana que compreende a região banto, que se situa na parte sul, ao longo da linha do Equador e da região sudanesa, que se concentra no oeste africano entre os países Senegal e Nigéria.

A região banto possuía mais de 300 idiomas que, embora semelhantes, possuem suas peculiaridades, variações e são falados em, pelo menos, 21 países. Em relação à região oeste africana, a região sudanesa tem como a principal língua o Yorùbá falado pelos povos conhecidos no Brasil como *Jejes*, provenientes do sudoeste da atual Nigéria, antigo reino de *Ketu.*

Esta conexão também está relacionada ao modo como cada Afro-religioso ou cada comunidade de religião Afro-brasileira se estabelece, formando suas identidades como descendentes de diversos povos africanos, bem como à forma como os mesmos guardam suas memórias e histórias a partir dos seus referenciais genealógicos.

Essa característica é apontada por Ibrahim (2003) ao afirmar que *"formamos e performamos nossa identidade social e negociamos histórias e relações sociais*

históricas" (p. 171). A partir desta reflexão, podemos corroborar o entendimento de que a constituição de identidades, a partir dessa herança linguística africana, tem sido uma marca potente de identidade, na perspectiva de perceber, no outro, similaridades a partir desse aporte linguístico.

De forma empírica, a partir das relações que já estabelecia com o vocabulário do Povo de Santo, percebo que a elaboração e o uso dessas "línguas" estão presentes de forma mais acentuada nas Religiões Afro-brasileiras presentes na região Nordeste do Brasil. No entanto, pude perceber que havia um "esforço", do ponto de vista relacional, que os membros da comunidade faziam entre si, a fim de resguardar mensagens e diálogos que não eram de acesso ao grande grupo.

Estes fatos, quando ocorriam, de alguns membros falarem uma língua "híbrida", que mesclava ao Português palavras em Yorùbá, entre outras, também nos ajudam a refletir que, mesmo entre os adeptos, existe o entendimento de identidade de forma polissêmica, pois nem tudo está acessível a tudo, sendo resguardados a alguns membros ou subgrupos, segredos e ensinamentos distintos.

O legado de todo esse aporte linguístico, herança notável na sociedade brasileira, ainda é mantido nos mais diversos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras de norte a sul do Brasil. A "língua-de-santo" como denomina Castro (op.cit) é um traço marcante de uma "africanidade" em meio a outras peculiaridades que foram "perdidas" que é mantida pelas Religiões Afro-brasileira, através dos seus ensinamentos, cantos, rezas e são disseminadas através das letras da Música Popular Brasileira, da música baiana e de artistas que têm relações ou familiaridade com alguma religião Afro-brasileira.

> Essa língua-de-santo é a fonte atual dos aportes lexicais africanos no português do Brasil, e a música popular brasileira é, hoje, o seu principal meio de divulgação, em razão de muitos dos seus compositores serem membros de comunidades afro-religiosas, como o foi Vinicius de Moraes e, atualmente, Caetano Veloso, Gilberto Gil e tantos outros de igual grandeza, entre os quais os compositores de blocos afros e afoxés da Bahia. Exemplo relevante é a palavra axé (de étimo fon/iorubá),

> os fundamentos sagrados de cada terreiro, sua força mágica, usada como termo votivo equivalente a “assim seja”, da liturgia cristã ou então “boa-sorte”, que terminou incorporada ao português do Brasil para denominar um estilo de música de sucesso internacional, tipo “world-music”, produzida na Bahia e conhecida por todos como “axé-music”. (CASTRO, 2001).

Makota Valdina também vem afirmar que o Afro-religioso

> “(...)tem uma língua fragmentada, que é uma língua ritualística. Mas essa língua, né, indica que grupos étnicos né, falantes dessa, ou daquela, daquela outra língua, passaram por aqui, chegaram até aqui, através do que a gente conserva nas cantigas, nas rezas, no vocabulário ritualístico. Tudo isso são valores que - a meu ver – né, que contribuiu para essa identidade negra brasileira”. (ANUNCIAÇÃO, 2018).

Prandi (2018) também destaca a “contribuição” das Religiões Afro-brasileiras como uma das principais fornecedoras e fontes que constituíram uma identidade brasileira, linguística e musical, uma vez que “a própria música, que tem muitas variantes, desde o samba de fundo de quintal até a bossa-nova, inscreveu o Brasil no cenário internacional”.

5.2 O racismo religioso: perseguição no passado e na contemporaneidade.

Os membros do Centro de Umbanda estão com “medo”! Temem pelas suas vidas, temem pelo fechamento do centro e buscam alternativas para que esses males, que estão atingindo Terreiros e Centros de Religiões Afro-brasileira em todo o país, parem de ocorrer e não atinjam de forma prática o seu centro, uma vez que isso já tem ocorrido de forma indireta e velada a eles.

Como referido inicialmente, de acordo com pesquisas realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010 o estado do Rio Grande do Sul era a unidade federativa mais Umbandista do Brasil e este número é crescente em todo o território nacional. Porém, autodeclarar-se adepto de uma religião Afro-brasileira no país, sobretudo no contexto político nacional, em tempos de racismo religioso, não tem sido uma fácil iniciativa, apesar da

“laicidade” do Estado Brasileiro. Grandes veículos de comunicação brasileiros têm noticiado inúmeros ataques aos templos de Umbanda e aos Terreiros de Candomblés. *Ìyálórìṣà, Bàbálórìṣà* e adeptos destas religiões têm sido mortos e sofrido retaliações no ambiente de trabalho e inúmeras violências nas ruas.

O *Bàbálórìṣà* Flávio de *Òṣàlá* ressalta que:

> “Todas as cerimonias daqui têm um rígido horário de início, meio e fim para acontecer. Nós não queremos incomodar os outros. Nós não queremos que fechem nossa casa. Nós não queremos ser agredidos fisicamente na rua, porque falatório já ouvimos todo dia. Nós temos registro da AFROBRAS”[56].

Figura 18: A intolerância estampada. Bricolagem de notícias e imagens. [57]

---

[56] AFROBRAS – Federação das Religiões Afro-Brasileiras é uma entidade com representatividade religiosa, política e social que tem, por finalidade, organizar e representar os interesses das religiões Afro-brasileiras em todas as esferas da sociedade, bem como é agente fiscalizador da conduta religiosa de seus filiados que se refletem diretamente na imagem e nos valores morais e éticos da comunidade Afro-umbandista.

[57] ***A intolerância estampada. Bricolagem de notícias e imagens.*** Extraídas dos jornais Sul 21 e Folha de São Paulo.

Todos os filhos e filhas de santo têm tomado conhecimento das inúmeras notícias sobre ataques a Terreiros de Religiões Afro-brasileiras em todo o país, bem como estão acompanhando e mobilizando-se, em parceria com outros Terreiros, a fim de fazerem manifestações e tomarem atitudes jurídicas quanto a estes fatos.

Existem, no Brasil, centenas de federações, associações e agremiações constituídas por membros das Religiões Afro-brasileiras, atuando coletivamente ou através de orientações e linhas religiosas com que mais se identificam. Aqui, menciono a AFROBRAS, pois esta é a entidade referida pelos membros onde essa incursão foi realizada. Vale salientar que todas as entidades contam com um departamento jurídico especifico ou com a parceria de escritórios advocatícios independentes. No entanto, todo este esforço ainda não tem sido suficiente na perspectiva de sanar ou minimizar estas ações de intolerância e racismo religioso que os atingem.

Prandi (2003) reflete que, na atualidade, permanecem de forma ainda mais consistente as estratégias realizadas pelos Afro-religiosos para resistirem a opressões e sobreviverem, uma vez que os mesmos

> Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros, independentemente de religião. Por tudo isso, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. Isso faz com que as religiões afro-brasileiras apareçam subestimadas nos censos oficiais do Brasil, em que o quesito religião só pode ser pesquisado de modo superficial. (p, 16)

Está chegando a hora
È hora de partir
Me dá uma dor no peito
Ter que ir embora e te deixar aqui

Está chegando a hora
È hora de partir
Me dá uma dor no peito
Ter que ir embora e te deixar aqui

Mas eu já resolvi
sozinho eu não vou
Pois eu só vou embora
Se comigo você for

Mas eu já resolvi
sozinho eu não vou
Pois eu só vou embora
Se comigo você for

Ponto de umbanda: Hora da Partida / Artista -Terra Samba

Figura: 19 *Òṣàlá* - JOVEM [58]

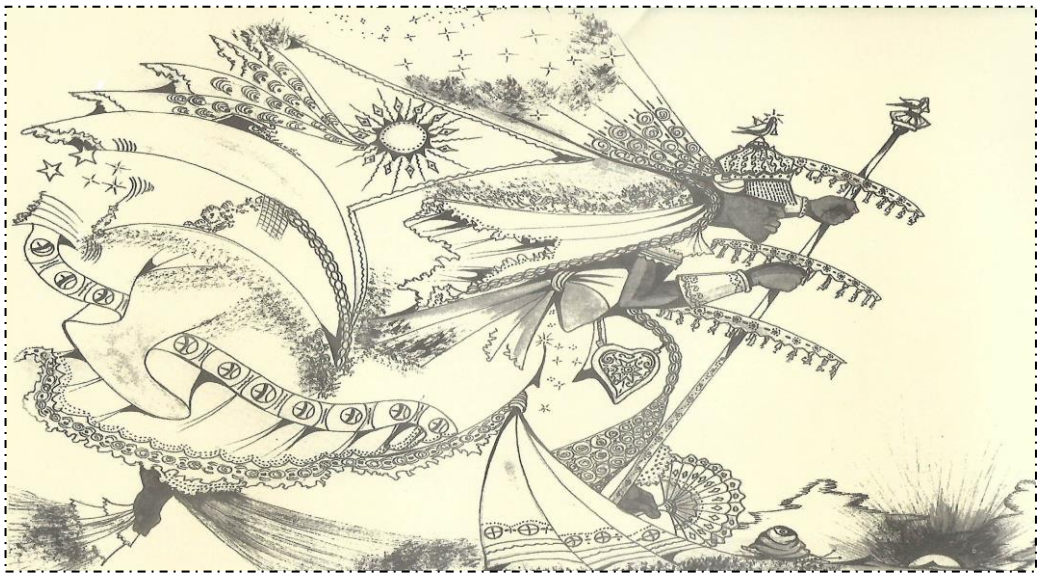

Figura 20 : *Òṣàlá* - VELHO

[58] ***ÒṢÀLÁ* OXAGUIAN** – OXAGUIÃ é o filho de Oxalufã, um *Òrìṣà* jovem, forte e guerreiro. Em suas mãos estão o escudo, espada, mão de pilão e polvarim. Oxaguiã é o *Òrìṣà* responsável por encorajar seus filhos nas lutas diárias para que eles possam superá-las. É dinâmico e está sempre em movimento, ele rege a inovação. ***Òṣàlá* Oxalufan** – é o *Òṣàlá* mais velho, seu templo é em Ifon. Esse *Òṣàlá* anda curvado por causa do tempo, os anos lhe pesam no corpo, ele é vagaroso como um idoso com dores. É o Opaxorô que o sustenta, um bastão de metal branco com a imagem de um pássaro. Está diretamente ligado com a tranquilidade, paz, sabedoria e paciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como terminar o que não foi iniciado por mim? Como acabar com algo que desejo continuar? Com estas perguntas, percebo que o afã em dar continuidade a este labor se torna ainda cada vez maior. Tem sentido, tem potência, tem vida, tem *Aṣé.* Essa energia vital que serve como um propulsor, capaz de animar e dar sentido a lutas sociais, sobretudo as que envolvem os processos de resistências, de garantias de direitos, entre eles o direito à educação em todos os graus e níveis de ensino, mas principalmente o direito de poder ser e estar na sociedade de forma equânime.

A incursão que resultou nesta síntese de trabalho visou **compreender de que modos que o Povo de Santo tem conseguido, através de suas cosmovisões e Pedagogias Culturais, manter suas identidades e garantia do direito de "ser/estar" numa sociedade brasileira com seus saberes e religiosidade.** E a partir deste objetivo, um contexto de intensificação da intolerância religiosa, do racismo religioso e das violências decorrentes deste acirramento, evidenciou-se uma pedagogia de acolhimento, onde as Religiões Afro-brasileiras têm sido o refúgio para parte da sociedade que se sente cerceada dos seus direitos.

É no acolhimento encontrado nestes *loci* que, em certa medida, vem se superando traumas socialmente produzidos pelos efeitos do racismo existente na sociedade brasileira, traumas gerados pela intolerância religiosa de uma sociedade que não consegue respeitar e conviver com o outro, insistindo em imprimir "violências alteritárias" (FONSECA; ABREU, 2018), que violam os direitos dos sujeitos. As Religiões Afro-brasileiras são os *loci* onde melhor se negociam as intolerâncias raciais e religiosas com equidade. Nestes *loci* as diferenças geracionais e as rivalidades são deixadas de lado em nome de objetivos maiores (SODRÉ, 1999).

Percebemos também evidências de uma pedagogia de responsabilidade social, cuidado e acolhimento com dependentes do álcool, bem como com os encarcerados. Nestes *lóci* se guardam e se mantêm traços de identidades

linguísticas e culturais. Nas Pedagogias Culturais criam-se estratégias, pedagogias de resistência e de negociação para sobrevivência e fortalecimento de identidades.

Como fortemente destaca SODRÉ (1999, p 169)

> É no mínimo uma miopia teórica e no máximo uma completa ingenuidade culturalista supor que a problemática dos cultos afro-brasileiros se resolva apenas na dimensão simbólica - aquela com que lida normalmente a antropologia. Ao lado dos fenômenos mítico-religiosos alinham-se pulsões de afirmação grupal, reinvindicações de reconhecimento identitário e práticas de poder.

Embora o campo dos Estudos Culturais sejam um campo aberto e potente para o desenvolvimento de pesquisas em diversos âmbitos, percebo que a temática desta incursão, embora frutífera, ganhou uma dimensão mais abrangente do que eu pude mensurar. Considero que esta abrangência da temática, bem como o tempo de espera e os prazos dilatados para a emissão dos pareceres de aprovação pelos comitês de ética da universidade, implicou um tempo reduzido de pesquisa de campo e análises desta pesquisa.

Estes percalços e desafios durante os caminhos da investigação, motivaram uma série de adaptações metodológicas a fim de estabelecer uma conexão e um resultado acurado da pesquisa. Isso, eu, como minha avó diria, “entrego ao Tempo”. O tempo que sempre achei que era uma alusão cronológica, no sentido de que as experiências vêm com o tempo, este Tempo ao qual ela sempre se referiu é um dos Òrìṣà mais antigo de que se tem memória, Tempo também conhecido como *Iroko*[59].

O relato da pesquisa foi dividido em seções para que o interlocutor pudesse percebê-la de forma mais cadenciada e modular. A mesma engendrou elementos artísticos em sua composição para que, em certa medida, os interlocutores pudessem ter experiências sensoriais que se aproximassem um pouco das experiências vividas durante o trabalho de investigação.

No entanto, os resultados desta pesquisa podem ser uma “brecha”, uma

[59] Não abordarei neste trabalho as características este Òrìṣà.

oportunidade, para que outras pesquisas sejam realizadas com temáticas similares a esta. Neste sentido, penso que este trabalho possa contribuir de forma potente para o campo dos Estudos Culturais e para o campo da Educação, na perspectiva de abarcarem mais projetos que busquem evidenciar o importante papel que as comunidades tradicionais, os povos das Religiões Afro-brasileiras têm na conformação das identidades deste país, o que vai mais além do reconhecimento e da valorização desses espaços como mantenedores de saberes que influenciam o cotidiano nacional, mas como *loci* que contribuem de forma efetiva com a Educação dos seus seguidores, com o acolhimento de sujeitos de distintas identidades que buscam, de forma coletiva, resistir aos processos sistêmicos do racismo e das discriminações.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. **Última Céia**. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. Velho Testamento e Novo Testamento.

_____. **Nudez de Noé.** Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. Velho Testamento e Novo Testamento.

_____. ***Enchei-vos do Espírito.*** Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. Velho Testamento e Novo Testamento.

A perspectiva sócio-histórica: uma visão humana da construção do conhecimento. In Freitas, M. T. A; Jobim e Souza, S e Kramer, S. (orgs) **Ciências Humanas e Pesquisa- Leituras de Mikhail Bakhtin**.São Paulo: Cortez, 2003.

A Religião e o uso de álcool - Adilson Gonçalves da Silva[a] , Sandra Regina Gimeniz-Paschoal[b], Raul Aragão Martins [c] **PsicolArgum.** 2015 out./dez., 33(82), 459-469

ÁLCOOL E A SAÚDE DOS BRASILEIROS: PANORAMA 2019. Disponível em: <http://www.cisa.org.br/artigo/10049/relatorio-global-sobre-alcool-saude-2019 .php > Acesso 25/04/2019

ALCORÃO ONLINE. Disponível em: <https://www.alcorao.com.br/ibrahim-abraao/> Acesso em: 05 maio 2019.

ANNE VIEIRA SILVA, Mary. **Xirê - A festa do candomblé e a formação dos "Entre-Lugares"**. São Paulo, IV Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade, 2011.

ASPECTOS DA HISTÓRIA DO ÁLCOOL E DO ALCOOLISMO NO SÉCULO XIX. – Ano VII, n. 7 – 2010

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Os cientistas sociais e a questão racial. **Revista Humanas,** Porto Alegre, v. 26/27, n. 1/2, p. 89-98, 2004/2005.

_____. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006.

_____. A Filosofia Política da Religiosidade Afro-brasileira como Patrimônio Cultural Africano **– Debates do NER**, Porto Alegre, ANO 9, Nº 13, p, 77- 96, JAN/JUN. 2008.

AUGRAS, Monique. "**Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo".** Em MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Candomblé desvendando identidades. São Paulo, EMW, 1987.

BOADI, L. A. The Language of Proverbs in Akan. In: DORSON, Richard M. **African Folklore.** Bloomington & London: Indiana University Press, 1972. p. 183-191.

BATSTONE, David B. et alli. **Lieberation theologies, postmoderity and the Américas**. New York: Routledge, 1997.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô.** São Paulo, Nacional, 1978. Nova edição: São Paulo, Companhia da Letras, 2001.

_____. Imagens do Nordeste místico em preto e branco. Rio de janeiro, O Cruzeiro, /1945.
_____. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 1971.

BRAGA, Júlio. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

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

CAMPOS, S.M.C.T.L. A imagem como método de pesquisa antropológica: um ensaio de Antropologia Visual. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, (5: 275-286, 1996

CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo; EDUSP, 2006.

CAPUTO, Stela Guedes**. Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé,** Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, J.L; RIVAS, M.E. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.,** Curitiba, v. 4, n. 2, p. 609-624 jul./dez. 2012

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n.5, p. 107 a 147, jul. 2001

CASTRO, Yeda Pessoa de**. Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro** (Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks, 2001).

CHIAVENATO, Júlio J. **O Negro no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

COSTA, Marisa Vorraber, ANDRADE, Paula Deporte de. Na produtiva confluência entre educação e comunicação, as pedagogias culturais contemporâneas. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 33, n. 2, p. 864-862, mai/ago., 2015.

COSTA, Marisa Vorraber.; SILVEIRA, R. H.; SOMMER, L. H. Estudos culturais, educação e pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n.

23, p. 36-61, maio/ago. 2003.

COSTA, Maria Cristina Castilho - Imagem e etnografia: a busca constante do outro. **Comunicação & educação** • Ano XV • Número 1 • jan/abr 2010

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e Negrão, Lísias Nogueira. "Umbanda: da repressão à cooptação". Umbanda & política. Cadernos do Iser, 18. Rio de Janeiro, Iser e Marco Zero, 1987.
CRUZ. I. C. F. da. As religiões afro-brasileiras: subsídios para o estudo da angustia espiritual. **Rev. Esc. Enf. USP** , v. 28, n.2, p. 125-36, ago. 1994.

DE ALMEIDA, Paulo Newton. **Umbanda – A Caminho da Luz**. Rio de Janeiro. Pallas Editora 2003.

DIAS, Diego Jonata Carvalho; SANTIAGO-VIEIRA. Copo surdo também recebe orixás: estudo de caso. Silvio. **Revista Alpha** vol. 18, n. 2, ago./dez.2017.

Documentário. **A DONA do Terreiro. 35'51".** Disponível em: *https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I.* Acesso em janeiro de 2019.

DOMINGOS, L. T. Entre estigmas e traumas de violência de colonização e escravidão: afirmação de identidade afro descendência. São Leopoldo, v.22, n. 2, p. 190-208, 2017.

ERICKSON, F.; MOHATT, G. **Cultural organization of participation structures in two classrooms of indian students**. In: SPINDLER, G. (org.). Doing the ethnography of schooling . New York: Holt, Rinehart &Winston, 1982.

ERICKSON, F. What makes school ethnography 'ethnographic'? **Anthropology Educational Quarterly**, v.15, p.51-66, 1984.

ESTARQUE, Marina; FARIA, Flávia. **Registros de intolerância triplicaram em SP na última campanha eleitoral**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/01/registros-de-intolerancia-triplicaram-em-sp-na-ultima-campanha-eleitoral.shtml > Acesso em: 05/05/2019.

FERRETTI, M. **Desceu na Guma: O caboclo no Tambor de Mina.** EDUFMA, São Luís, 2000.

FONSECA, P. H. ; ABREU, L. L. . A violência alteritária: a negação do outro no Brasil contemporâneo. Hendu - **Revista Latinoamericana de Derechos Humanos**, v. 7, p. 1-218, 2018.

FOUCAULT, **Michel. História da sexualidade**: o uso dos prazeres. 10ª ed.- São Paulo: Graal. Vol.2. 2003.

GEERTZ, **Clifford. A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro, Zahar,1978.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia,

antropologia e política em Ilhéus, Bahia **Revista de Antropologia**, SP, USP, 2003, V. 46 Nº 2.

GOTTSCHALK, Simon. **Sensibilidades Pós-Modernas e Possibilidades Etnográficas** - (Postmodern Sensibilities and Ethnographic Possibilities). Tradução de Ricardo Uebel. In: BANKS, Anna; BANKS, Stephen P. Fiction and social research: by ice or fire. AlnutCreek/London/New Delhi: Altamira Press, 1998. (Ethnografic Alternatives V. 4. Capítulo13).

GOULART, Cristiano. **Entidades religiosas denunciam perseguições e pedem delegacia contra crime de intolerância no RS.** Disponível em: <https://www.sul21.com.br/areazero/2017/12/entidades-religiosas-denunciam-perseguicoes-e-pedem-delegacia-contra-crime-de-intolerancia-no-rs/> Acesso em: 05/05/2019.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely**. Micropolíticas: cartografias do desejo.** Petrópolis: Vozes, 1986.

HALL, Edward T. **A dimensão oculta**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
_____. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília, DF: Unesco no Brasil, 2003.

_____. Cultural Studies: two paradigmns. In: **Media Culture and Society**. v.2, n.1, jan.1980. Disponível em: . Acesso em: 10 mai. 2019.
HALL, Stuart. **Who needs "identity"?** In: HALL, S.; DuGAY, P. Questions of Cultural Identity. Londres: Sage, 1996. p. 1-1

IBRAHIM, Awad El K. M. "Whassup, homeboy?" Joining the African Diaspora: Black English as a symbolic site of identification and language learning.In: MAKONI, Sinfree; SMITHERMAN, Geneva; BALL, Arnetha F.; SPEARS, Arthur K. (Ed.). **Black Linguistics:** language, society and politics in Africa and the Americas. New York: Routledge, 2003, p. 169-187.

KARNOPP, Lodenir B. Aspectos éticos em pesquisas envolvendo surdos: protagonismo ou vulnerabilidade? In: SANTOS, L. H. S. (Org.); KARNOPP, L. B. (Org.). **Ética e pesquisa em Educação: questões e proposições às Ciências Humanas e Sociais. 1. ed.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2017, p. 209-225.

LIMA, Vivaldo da C. **O Conceito de ''nação'' nos candomblés da Bahia.** Afro-Àsia, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n.12, p.65-90, jun.1976

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais.** São Paulo, Loyola, 1999.

_____. Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil. São Paulo, Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, 2001.

MATTOS, CLG**. Estudos etnográficos da educação:** uma revisão de tendências no Brasil. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. Etnografia e educação: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 25-48. ISBN 978-85-7879-190-2. Available from SciELO Books.

MAY, T. **Pesquisa social. Questões, métodos e processos.** Porto Alegre, Artemed, 2001.

MESLIN, Michel**. Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MILLER, Joseph C. **A dimensão histórica da África no Atlântico: açúcar, escravos e plantações.** In: A Dimensão Atlântica da África, Org. Fernando A. A. Mourão et. all., São Paulo: CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES, 1997.

MOURA, Clóvis (1978). **A sociologia posta em questão**. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas.

____ (1984). **Os quilombos e a rebelião negra.** São Paulo, Editora Brasiliense.

____ (1988). **Rebeliões da senzala.** Porto Alegre, Editora Mercado Aberto.

____ (1988). **Sociologia do negro brasileiro.** São Paulo, Editora Ática.

____ (1994). **Dialética radical do Brasil negro.** São Paulo, Editora Ática.

NASCIMENTO, Elisa Larkin**. Introdução às antigas civilizações africanas, in Sankofa: matrizes africanas da Cultura Brasileira,** Org. E. L. Nascimento, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1996.

NATIVIDADE, Marcelo; GOMES, Edlaine. Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. **Religião e sociedade** 26(2), 2006, pp.41-58.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada. São Paulo, Edusp, 1996.

Nigerian Universities Inaugural Lectures Series: National Universities

Commission, 2003

NOTÍCIAS SOBRE AS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ NA MÍDIA. Disponível em: <https://tjnoticias.wordpress.com/2015/05/28/evangelicos-sao-os-religiosos-que-mais-atuam-nas-penitenciarias-do-rj/https://www.alcorao.com.br/ibrahim-abraao/ > Acesso em: 05 maio 2019.

ORO, Ari Pedro. "**As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação"**. Em ORO, Ari Pedro (org.). As religiões afro-brasileiras no Cone Sul. Cadernos de Antropologia nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula**. Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n.75, p.111-127, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a08n75.pdf. Acesso em: 12 jan. 2019.

_____. **Magia**. São Paulo, Publifolha, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil.** São Paulo, Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo.** São Paulo, Hucitec, 1991.

_____. **Herdeiras do axé.** São Paulo, Hucitec, 1996.

_____. **Um sopro do Espírito**. São Paulo, Edusp, 1997.

_____. **Mitologia dos orixás.** São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. **"Exu, de mensageiro a diabo:** sincretismo católico e demonização do orixá Exu". Revista USP, São Paulo, nº 50, 2001(a), pp. 46-65.

_____."Religião, biografia e conversão". Em BARBOSA, Dimas Lara (org.). O itinerário da fé, vol. 1. São Paulo, Paulus, 2001(b), pp. 51-76.

_____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores.** Civitas – Revista de Ciências Sociais v. 3, nº 1, Porto Alegre, jun. 2003

_____. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados.** São Paulo, v.18, n.52,2004. Disponível em http://www.scielo.br. Acesso em 05/abril/ 2019.

PINHEIRO, Raphael Fernando. A religião no ambiente prisional brasileiro: um caminho para a ressocialização. Conteudo Juridico, Brasilia-DF: 06 out. 2012. Disponivel em: <http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.39858&seo=1>. Acesso em: 05 maio 2019.

SALES, Eliana FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Orgs.) **História da alimentação.** São Paulo: Eslação Liberdade, 1998.

SANKOFA **- Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana.** Ano VI, NºXII, Dezembro/2013

SANTOS, Luis Henrique Sacchi dos. Sobre o etnógrafo-turista e seus modos de ver. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweiss (Orgs). **Caminhos Investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras.** Rio de Janeiro, DP&A, 2005, p.09-22.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço.** São Paulo: Hucitec, 1997

SILVA, Petronilha. Beatriz. G. **Ensinar, aprender e relações étnico-raciais no Brasil.** Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), set./dez. 2007, pp. 489-506.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria Cultural e Educação: Um vocabulário Crítico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/transcricao_port_2_1_1.pdf (acesso 20/05/2019)

SIQUEIRA, M. L.. **Os Orixás na vida dos que neles acreditam.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1999.

SOUZA, André Ricardo de. **Padres cantores, missas dançantes**. Dissertação de mestrado, São Paulo, Departamento de Sociologia da USP, 2001.

SOUZA, Irene Sales de e MOTTA, Fernanda P. de Carvalho. **Discutindo sobre a diversidade étnica e cultural nas práticas pedagógicas**. In : Cadernos de Formação - Fundamentos Sociológicos e Antropológicos da Educação, Org. Dagoberto José Fonseca, São Paulo: Programa Pedagogia Cidadã, PROGRAD, UNESP, 2003.

STEINBERG, Shirley R. **Kindercultura: a construção da infância pelas grandes corporações.** In: SILVA, Luiz Heron da; AZEVEDO, José Clóvis de; SANTOS, Edmilson Santos dos (Org.). Identidade Social e a Construção do Conhecimento. Porto Alegre: SMED, 1997. P. 98-145.

TRINDADE, Liana. ***Exu, poder e perigo***. In: Olóóríssá. São Paulo. Ágora, 1981.

VERGER, Pierre e CARIBÉ. ***Os orixás*.** Editora Corrupio. São Paulo 1985.

WORTMANN, Maria Lúcia Castagna; COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. **Sobre a emergência e a expansão dos Estudos Culturais no Brasil. Educação,** Porto Alegre, v. 38, n. 1, jan./abr. 2015, p. 32-48.

FARIAS COIMET, Yaracylda (2006). ***Dicionário das manifestações folclóricas de Pernambuco: com ilustrações, 354 palavras e expressões***. Editora Universitária UFPE. p. 166. ISBN 978-85-7315-359-0.

APÊNDICES
APÊNDICE – A

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
COMISSÃO DE PESQUISA
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARTICIPANTE

PESQUISA: Religião de Matriz Africana/Afro-brasileira: Lócus produtor de educação e saberes. **COORDENAÇÃO:** Professora Dra. Rosa Maria Hessel Silveira

NATUREZA DA PESQUISA: Esta é uma pesquisa que tem como finalidade investigar modos com que as religiões de matriz Africana/Afro-brasileira atuam com suas pedagogias culturais, na formação e educação dos seus seguidores, a partir da perspectiva dos Estudos Culturais. Este projeto foi aprovado pela Comissão de Pesquisa da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PARTICIPANTES DA PESQUISA: Participarão desta pesquisa em torno de dez participantes do Centro de Umbanda Ogum Beira-mar e Oxalá, localizado à rua Euclides de Almeida, 73, bairro Santa Tereza, na cidade de Porto Alegre, RS.

ENVOLVIMENTO NA PESQUISA: Ao participar deste estudo, algumas das suas imagens e falas poderão aparecer no trabalho final, junto com a de outros participantes que aceitem participar da pesquisa. Você tem a liberdade de se recusar a participar e tem a liberdade de desistir de participar em qualquer momento que decida sem qualquer prejuízo. No entanto, solicitamos sua colaboração para que possamos obter melhores resultados da pesquisa. Sempre que você queira mais informações sobre este estudo podem entrar em contato com a **Professora Dra. Rosa Maria Hessel Silveira pelo fone (51) 3328.3421.**

RISCOS E DESCONFORTO: a participação nesta pesquisa não traz complicações legais de nenhuma ordem e os procedimentos utilizados obedecem aos critérios da ética na Pesquisa com Seres Humanos conforme a Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016, do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos utilizados oferece riscos à sua dignidade.

CONFIDENCIALIDADE: Todas as informações coletadas nesta investigação são estritamente confidenciais. Acima de tudo interessam os dados coletivos e não aspectos particulares de cada participante da pesquisa.

BENEFÍCIOS: Ao participar desta pesquisa, você não terá nenhum benefício direto; entretanto, esperamos que futuramente os resultados deste estudo sejam usados em benefício de outras pessoas.

PAGAMENTO: Você não terá nenhum tipo de despesa por participar deste estudo, bem como não receberá nenhum tipo de pagamento por sua participação. Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para que participe desta pesquisa. Para tanto, preencha os itens que se seguem:

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

COMISSÃO DE PESQUISA

CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, aceito participar desta pesquisa.

_____

Nome do participante

_____

Assinatura do participante

_____

Porto Alegre, ____/_____/_____

_____

___

Coordenadora da pesquisa

Professora Dra. Rosa Maria Hessel Silveira

Agradecemos a sua autorização e colocamo-nos à disposição para esclarecimentos adicionais. A pesquisadora responsável por esta pesquisa é a Professora Dra. Rosa Maria Hessel Silveira, do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS. Caso queiram contatar a equipe, isso poderá ser feito pelos telefones (51)3328.3421 Maiores informações podem ser obtidas junto ao Comitê de Ética em Pesquisa UFRGS (51) 3308.3738.

APÊNDICE – B

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
COMISSÃO DE PESQUISA

TERMO DE CONCORDÂNCIA DA INSTITUIÇÃO

Estamos realizando uma pesquisa que tem como objetivo investigar modos com que as religiões de matriz Africana/Afro-brasileira atuam com suas pedagogias culturais, na formação e educação dos seus seguidores, a partir da perspectiva dos Estudos Culturais. Para tanto, solicitamos autorização para realizar este estudo nesta instituição. Também será utilizado um **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido** para cada participante.

Os participantes do estudo serão claramente informados de que sua contribuição é voluntária e pode ser interrompida em qualquer tempo sem nenhum prejuízo. A qualquer momento, tanto os participantes quanto os responsáveis pela Instituição poderão solicitar informações sobre os procedimentos ou outros assuntos relacionados a este estudo.

Este projeto foi aprovado pela Comissão de Pesquisa da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Todos os cuidados serão tomados para garantir o sigilo e a confidencialidade das informações, preservando a identidade dos participantes bem como das instituições envolvidas. Os procedimentos utilizados nesta pesquisa obedecem aos critérios de ética na pesquisa com seres humanos conforme Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos realizados oferece riscos à dignidade do participante. Todo material desta pesquisa ficará sob responsabilidade da pesquisadora coordenadora do estudo, **Professora Dra. Rosa Maria Hessel Silveira** e, após cinco anos, será destruído. Dados individuais dos participantes coletados ao longo do processo não serão informados às instituições envolvidas ou aos familiares, e será realizada a devolução dos resultados, de forma coletiva, para o Centro de Umbanda, se assim for solicitado.

Agradecemos a colaboração dessa instituição para a realização desta atividade de pesquisa e colocamo-nos à disposição para esclarecimentos adicionais. A pesquisadora responsável por esta pesquisa é a **Professora Dra. Rosa Maria Hessel Silveira** do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFRGS. A equipe poderá ser contatada por meio do telefone **(51) 3328.3421.**
Maiores informações podem ser obtidas com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFRGS pelo telefone **(51) 3308.3738.**

Porto Alegre, 08/01/2019

_____
Professora Dra. Rosa Maria Hessel Silveira

Concordamos que os adultos, que frequentam o Centro de Umbanda Ogum Beira-mar e Oxalá, participem do presente estudo.

Porto Alegre, 08/01/2019

_____
Flávio Oliveira da Costa – Pai de Santo / Babalorixá