

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO PROF. MARIANO DA SILVA NETO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

HALDACI REGINA DA SILVA

**SABORES DA CASA, SABEDORIAS DE TERREIROS: práticas educativas
e construção de saberes em um Terreiro de Umbanda de Teresina – Piauí**

TERESINA
2013

HALDACI REGINA DA SILVA

**SABORES DA CASA, SABEDORIAS DE TERREIROS: práticas educativas
e construção de saberes em um Terreiro de Umbanda de Teresina – Piauí**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Professor Mariano da Silva Neto, da Universidade Federal do Piauí, como exigência para obtenção do título de Mestra em Educação.

Linha de Pesquisa: Educação, Movimentos Sociais e Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Francis Musa Boakari

TERESINA
2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Serviço de Processamento Técnico da Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

S586s Silva, Haldaci Regina da.

Sabores da casa, sabedorias de terreiros: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de Teresina – Piauí / Haldaci Regina da Silva. – 2013.

108 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.

“Orientador: Prof. Dr. Francis Musa Boakari”.

HALDACI REGINA DA SILVA

**SABORES DA CASA, SABEDORIAS DE TERREIROS: práticas educativas
e construção de saberes em um Terreiro de Umbanda de Teresina – Piauí**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Professor Mariano da Silva Neto, da Universidade Federal do Piauí, como exigência para obtenção do título de Mestra em Educação.

Teresina, 29 de agosto de 2013

Prof. Dr. Francis Musa Boakari (UFPI)
Presidente (Orientador)

Prof.. Dr.. Francisca Verônica Cavalcante
Examinadora Externa

Prof.. Dr.. Raimunda Celestina Mendes da Silva
Examinadora Externa

Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza
Examinador Externo (suplente)

À minha mãe, Maria Francisca da Silva, que não se encontra presente entre nós, mas deixou seu legado de coragem e de dedicação as/aos filhas/os. Pela sua coragem e ainda por ter me proporcionado uma infância feliz, ter me permitido fazer parte da história do movimento social afrodescendente piauiense, enfim, pela sua proteção, seu amor e seu exemplo de mulher guerreira.

AGRADECIMENTOS

Ao Terreiro ILÊ OYA TADE, por ter me permitido participar dessa família e concedido informações importantes sobre a Umbanda, além dos ensinamentos sobre disciplina e dedicação à religiosidade umbandista;

Aos pretos velhos e às pretas velhas, que me acompanharam neste trabalho e que me confortaram nos momentos de desânimos;

Ao Instituto da Mulher Negra do Piauí – AYABÁS: Eliana Silva (em especial), Sonia Terra, Ana Patrícia, Iraneide Soares, Luzilene Silva, Lucimar Batista, Dailme Tavares, Valdenia Carvalho e ao colaborador Josué Carlos;

A todos os grupos afros de Teresina e às entidades negras do Piauí, em destaque, o grupo de Cultura Afro AFOXÁ, Grupo Afro Cultural Coisa de Nego, Grupo de Cultura Afro Afrocondart, Grupo de Cultura Afro Ijexá, Grupo Questão Ideológica e Grupo Adimó;

Às minhas irmãs, Valdeci, Vildeci, Doraci e Lourdeci, que diretamente e indiretamente me possibilitaram construir este trabalho; e aos meus irmãos, sobrinhos/as, e sobrinhos/as, netos/as que fazem parte do meu cotidiano de mulher negra, militante e pesquisadora;

À minha filha, Lara Danuta, pelo carinho, pela alegria, maturidade, confiança e pelas frases motivadoras em todos os momentos de partilha;

À Valdenia Sampaio, pelos momentos de diálogo sobre minhas questões de pesquisa e pelo auxílio nos momentos iniciais e finais deste trabalho;

Ao núcleo de estudos Geafro/UFPI, pelo companheirismo, ensinamento, pela partilha e pelo aprendizado coletivo;

Ao núcleo de estudos IFARADÁ, pela motivação aos pesquisadores/as negros e negras do Piauí;

Ao Programa de Fortalecimento de Lideranças Negras do Nordeste – KWETU, por motivar a militância, a pesquisa e o crescimento das instituições negras da região;

Ao Instituto da Mulher Negra Odara, pelas intensas trocas de militância e tão importantes aprendizados, que também fizeram parte da minha formação nestes tempos;

Ao orientador, Francis Musa Boakari, pela relação de confiança, pelo respeito e, principalmente, pela paciência;

Ao Pai Hadilto de Iansã, pelo carinho, pela amizade e, principalmente, pelos aconselhamentos diários e oportunos;

Às professoras, Ana Beatriz, Francisca Verônica, Maria do Carmo Bomfim e Raimunda Celestina, pelas riquíssimas contribuições e pela confiança neste trabalho;

A todos/as professores/as do Programa de Mestrado em Educação da UFPI, meus sinceros agradecimentos;

Às filhas de santo entrevistadas nesta pesquisa, pela disposição, tranquilidade e sinceridade nos diálogos;

Enfim, a todos os Terreiros de Umbanda de Teresina.

Saravá!

A Yabá

Rainha negra, negra rainha
O reino do akomabu
Com todo Axé te magnifica
É a mãe é a mão, o suor
A força da vida
A que busca o direito que tem
De forma atrevida
Lute minha negra
Negra Rainha
E tenha a certeza de que nunca estarás sozinha.
A Yabá, Mailá, Odara
Acotiné, Aqaltune, Dandara
Oraieiê!
Tens a doçura de Oxum
Eparrei!
És guerreira como Iansã
Odoyá!
Tens os cuidado de Iemanjá
Salubanana!
E a sabedoria de Nanã
Rainha Tutu Mae Andreza
Que traz a beleza a força e o poder
Que no céu ela proteja toda realeza
Que existe em você
A Yabá, Maila, Odara
Acotiné, Aqaltune, Dandara

Musica : A Yabá
(Paulinho de Akomabu/São Luís-MA)

RESUMO

As religiões de matrizes africanas continuam sendo instituições de ensino-aprendizagem para muitos afrodescendentes em diferentes lugares do Brasil. A cidade de Teresina também tem as suas casas onde se praticam essas. Desse modo, este estudo desvela e analisa os saberes produzidos em Terreiros de Umbanda, a partir de uma investigação no Terreiro de ILÊ OYÁ TADE – a Casa da Coroa de Iansã (deusa dos ventos, de origem do Rio Níger da África), localizado em Teresina – Piauí; objetiva, ainda, compreender as aprendizagens desenvolvidas nessa casa de orações, solidariedade e união. Com a colaboração de três filhas (afrodescendentes) de santo e do pai de santo do terreiro em questão, acessou informações através de entrevistas semiestruturadas; outras informações vieram de documentos relativos à organização do Terreiro. Aproveitou as orientações de autores como Richardson e colaboradores (2009) para fundamentar a pesquisa qualitativa. Para apoiar a discussão, autores como Fernandes (2011), Thompson (1992), Freire e Faundez (1985), Boakari (2005), Munanga (1994), Gomes (2000), dentre outros. O texto, debate questões teórico-metodológicas e apresenta os resultados do estudo; mostra que na Umbanda todos os elementos que a compõem, bem como as atividades desenvolvidas pelas/os seguidoras/ores são fontes de aprendizagem no tocante à disciplina, à responsabilidade, ao compromisso, ao respeito para com os seres humanos e a natureza. Particularmente, enfatiza a solidariedade, as vivências de colaboração, continuidade da resistência histórica, a consolidação da cidadania e o saber ouvir-escutar; espiritualidade ativa, prática e participativa. O trabalho questiona como as aprendizagens da Umbanda são tão importantes quanto o ensino-aprendizagem escolar: dois instrumentos sociais voltados à construção de uma cidadania participativa.

Palavras-chave: Educação escolar. Umbanda. Produção de saberes.

ABSTRACT

The African religions remain institutions of teaching and learning for many African descendants in different parts of Brazil. The city of Teresina also have their homes where they practice the religions of African origin. Thus, our objective in this study, reveal and analyze the knowledge produced in the yards of Umbanda from an investigation in the Shrine of ILÊ TADE Oya – the House of the Crown of Oya (goddess of the winds, the source of the Niger River in Africa), located in Teresina / PI. We aim also to understand the learning developed in this house of prayer, solidarity and unity. With the collaboration of three daughters (African descent) of holy and holy father 's yard in question, we access information through semi-structured interviews, other information came from documents relating to the organization of Terreiro. Guidelines for authors like Richardson and colleagues (2009) were utilized to substantiate this qualitative research. Used to support this discussion, too, authors such as Fernandes (2011), Thompson (1992), and Faundez Freire (1985), Boakari (2005), Munanga (1994), Gomes (2000) among others. In this paper, we discuss theoretical and methodological issues of the research and present the results of the study show that in Umbanda all the elements that compose it and the activities conducted by / the followers / ores are sources of learning with regard to discipline, responsibility, commitment, respect towards humans and nature. Particularly emphasized are solidarity, the livings of collaboration, continuity of historical resistance, consolidation of citizenship. and still listening -listening, an active spirituality, practical and participatory. We try to discuss how the learning of Umbanda are as important as the teaching-learning school, two social instruments aimed at building a participatory citizenship.

Keywords: Education. Production of knowledge. Umbanda.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 – Festa da Mãe Joana, Teresina-PI **Erro! Indicador não definido.**

Fotografia 1 – Festa da Mãe Joana, Teresina-PI 49

Fotografia 2 – Procissão da Mãe Joana, Teresina-PI 50

Fotografia 3 – Folhas de Capim Santo – Terreiro ILE OYÁ TADE 61

Fotografia 4 – Tambozeiros na Festa da Mãe Joana, Teresina-PI..... 63

Fotografia 5 – Congá do Terreiro ILE OYÁ TADE, Teresina-PI..... 65

Fotografia 1 – Festa da Mãe Joana, Teresina-PI 49

Fotografia 2 – Procissão da Mãe Joana, Teresina-PI 50

Fotografia 3 – Folhas de Capim Santo – Terreiro ILE OYÁ TADE 61

Fotografia 4 – Tambozeiros na Festa da Mãe Joana, Teresina-PI..... 63

Fotografia 5 – Congá do Terreiro ILE OYÁ TADE, Teresina-PI..... 65

Fotografia 1 – Festa da Mãe Joana, Teresina-PI 49

Fotografia 2 – Procissão da Mãe Joana, Teresina-PI 50

Fotografia 3 – Folhas de Capim Santo – Terreiro ILE OYÁ TADE 61

Fotografia 4 – Tambozeiros na Festa da Mãe Joana, Teresina-PI..... 63

Fotografia 5 – Congá do Terreiro ILE OYÁ TADE, Teresina-PI..... 65

Quadro 1 – Perfil das/os partícipes da pesquisa, em Teresina-PI **Erro! Indicador não definido.**

Quadro 2 – Informações referentes à participação no Terreiro ILE OYA TADE das/o partícipes da pesquisa, em Teresina-PI.....

Erro! Indicador não definido.

Quadro 3 – Calendário das festas do Terreiro ILE OYA TADE, em Teresina-PI. **Erro! Indicador não definido.**

Quadro 4 – Linhas da Umbanda, em Teresina-PI **Erro! Indicador não definido.**

SIGLAS

APN'S – Agentes de Pastoral Negras

CDHJ – Coordenadoria Estadual de Direitos Humanos e da Juventude

CEAO – Centro de Estudos Afro Orientais

FEUBRA – Federação de Umbandistas do Brasil

MEC – Ministério da Educação e Cultura

MNU – Movimento Negro Unificado

SASC – Secretária de Assistência Social e Cidadania

UCABEPI – União dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Piauí

UESPI – Universidade Estadual do Piauí

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 NEGRA DE ALMA PRETA, SOU!: NOTAS SOBRE UMA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA.....	26
2.1 Nas Trilhas e Pegadas da Religiosidade: Memórias da Umbanda.....	32
2.2 Afrodescendência – problematizando um conceito complexo	36
2.3 Memória e Religiões de Matrizes Africanas	39
2.4 O Terreiro de umbanda ILE OYÁ TADE	43
2.5 Partícipes da pesquisa: o povo de santo do Terreiro de Umbanda ILE OYÁ TADE.....	46
2.6 Diálogo teórico com o campo	49
2.7 Sobre o representante do Terreiro ILE OYA TADE.....	50
2.8 Os “encantados” do Terreiro	51
2.9 Hierarquia.....	52
2.10 ELEMENTOS DA UMBANDA – produção de saberes.....	53
2.10.1 Pontos cantados.....	53
2.10.2 As festas.....	55
2.10.3 As Ervas	61
2.10.4 Os Tambores.....	62
2.10.5 O Congá.....	64
2.11 Linhas ou Falanges da Umbanda.....	69
2.12 Obrigações na Umbanda	71
3 EDUCAÇÃO	74
3.1 A escola.....	79
3.2 Educação – o que se ensina/aprende	80
3.3 Educação escolar: tradições da umbanda e a necessidade do diálogo com a escola	81
3.4 Educação popular em comunidades de Terreiros de Umbanda de Teresina	86

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	96
GLOSSÁRIO	104
APÊNDICES	105
ANEXOS	108

1 INTRODUÇÃO

Encontrei minhas origens em velhos arquivos, livros [...] Encontrei minhas origens no leste, no mar em imundos tumbeiros. Encontrei em doces palavras, cantos, em furiosos tambores, ritos. Encontrei minhas origens na cor de minha pele, nos lanhos de minha alma, em mim, em minha gente escura, em meus heróis altivos. Encontrei, encontrei-as enfim. Me encontrei.

(Oliveira Silveira)

As religiões de matrizes africanas e a escola se tornaram referenciais temáticos de estudo a partir das nossas primeiras atuações em movimentos sociais de afrodescendentes organizados nos anos de 1990. Movimentos esses, como: o Grupo Afro Cultural Coisa de Nego; Agentes de Pastoral Negras (APN's) – ligado à Igreja Católica –; e Movimento Negro Unificado (MNU), com atuação na cidade de Teresina – Piauí. Entre os principais objetivos dessas organizações estava o enfrentamento às desigualdades sociais e à discriminação racial. Nesse caminho, também estavam incluídas a defesa pela manutenção e o fortalecimento dos valores sociopolíticos e culturais dos povos afrodescendentes no/do Brasil, dentre eles as religiões de matrizes africanas.

Percebíamos nos grupos culturais afros uma valorização dos/as afrodescendentes, a partir da pertença racial: cabelos, culinária, modo de agir e de falar. No entanto, no aspecto religioso, ainda tínhamos uma aproximação maior, que não fosse apenas uma admiração pelas canções, toque do tambor e a força da crença tão intensa, presentes nos cultos afros.

Uma das principais características que nos aproximavam desses cultos religiosos de raízes africanas, como Candomblé, Terecô, Xangô ou Tambor de Mina e, no caso de Teresina, a **Umbanda**, era exatamente o toque do tambor que nos incandescia e nos instigava a uma investigação sobre as tradições religiosas, educacionais e disciplinares acontecidas nos referidos espaços. Nosso primeiro contato com as religiões de matrizes africanas foi com o pai de santo umbandista, João Bosco dos Santos Rocha, falecido em 1995, que tinha seu Terreiro localizado no centro de Teresina. Visitar esse Terreiro preencheu-nos de sentimentos e interrogações sobre os rituais ali realizados, pois se o contato com o “chão” revelava

um verdadeiro histórico dos afrodescendentes, que nos dirá as outras experimentações que foram vivenciadas ali, como a participação nas giras, nas festas comemorativas aos santos e os momentos de trocas, coordenados por esse pai de santo.

De acordo com essas experiências, percebemos, com o passar do tempo, que dentro da Umbanda os rituais são compostos pela dança (gira), pelas comidas (fartas) e, principalmente, pelo axé (ervas, cheiros, entidades espirituais de falanges, dentre outras). Tudo era diferente, tudo muito misterioso, provocando curiosidades em quem estava se aproximando pela primeira vez de um espaço enigmático. Sentíamos e víamos que tudo que, anteriormente, era apenas conceitos pejorativos e preconceituosos, na realidade tinham relevante significação capaz de mexer com os nossos sentimentos. Percebíamos, então, no decorrer da caminhada, como participante de movimento social afrodescendente, que a preservação dos cultos afro-brasileiros era uma das maiores resistências dessa população.

Não é nossa intenção, neste momento, afirmar que as ideias acima enunciadas constituem-se em uma única vertente para a enumeração das principais resistências dos afrodescendentes no Brasil. O que queremos é apenas ratificar nossas impressões sobre as religiões de matrizes africanas e o nosso interesse em pesquisá-las nas mais diferentes nuances. Porém, aqui vamos nos ater às questões de aprendizagem.

Permeados por esse interesse, começamos, então, a frequentar timidamente as festas, nas quais aproveitávamos para investigar (sem aprofundamentos científicos) as pessoas, o que elas sentiam naquele ambiente, que significação tinha os rituais nas suas vidas e outros sentimentos e repercussões que a Umbanda trazia. Essa tímida investigação foi nos dando corpo e nos provocando a uma participação mais frequente. As pesquisas e a visitas continuavam, pois as informações sobre nossa afrodescendência eram pouco discutidas, mesmo com tantos referenciais teóricos existentes na casa do Pai de Santo Bosco, que possuía uma biblioteca e uma discoteca sobre Umbanda.

Com o passar do tempo e com a identificação com aquelas manifestações das casas de Umbanda e, percebendo que nossa raiz afrodescendente era muito forte, cultivamos, também, o hábito de visitarmos outros Terreiros de Umbanda, inicialmente no sentido de verificarmos as formas de aprendizagem utilizadas nesses territórios, não de forma acadêmica, mas para satisfazer curiosidades

pessoais. À medida que íamos conhecendo, ficávamos cada vez mais seduzidas a mergulhar profundamente nas teorias, vivências e trajetórias dessa religião. Nessa perspectiva, de forma mais científica, e para nos enquadrarmos nos ditos da academia, resolvemos trabalhar com essas comunidades.

Quase dez anos depois, com o aumento e o empoderamento das Comunidades de Terreiros, a população afrodescendente, o movimento social e os Governos – Estadual e Federal –, sentiram a necessidade de conhecer profundamente onde estão, como estão e quais são os Terreiros de Teresina – Piauí. Estávamos inseridas nessas discussões, chegando a participar e coordenar a realização de um diagnóstico socioeconômico que se intitulou "Comunidades de Terreiros de Teresina", realizado em 2007, pela Coordenadoria Estadual de Direitos Humanos e Juventude (CDHJ).

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

Em 2010, o relatório foi elaborado pela Fundação Centro de Pesquisas Econômicas e Sociais do Piauí (CEPRO). Contudo, a publicização do Relatório Final tinha perspectiva de ser apresentado e disponibilizado ao público ainda em 2013, pela Secretaria da Assistência Social e Cidadania do Estado do Piauí, órgão que incorporou as funções da referida CEDHJ, que lançaria um caderno texto com um resumo das informações desta.

Percebemos que tais comunidades desenvolviam ações de aprendizados que não havíamos nos deparados em outros espaços, como o significado das festas comemorativas, homenageando uma "entidade" ou "guia" (protetor) da Casa, que exige um estudo antecipado de sua história e de seus ensinamentos. Outra descoberta foi o silêncio de alguns adeptos em declarar sua religião. Interpretamos que significava uma defesa para não sofrerem mais preconceitos na sociedade, visto que as religiões de matrizes africanas ainda são associadas à prática do mal, resquícios do processo de escravidão dos africanos/as e dos afrodescendentes no Brasil. A imagem do africano na nossa sociedade é do selvagem acorrentado à miséria. Imagem construída pela insistência e persistência das representações

africanas como a terra dos macacos, dos leões, dos homens nus e dos escravos (CUNHA JR., 1998, p. 58).

Duas ações desenvolvidas nesses territórios religiosos, que afinavam/afinam com o movimento social afrodescendente, nos provocavam a aprofundar nossas pesquisas sobre os saberes, que são ações características desenvolvidas nos Terreiros: transmissão oral e pertença racial. A tradição oral que, além de estimular as relações entre pessoas e a comunidade, apontava-nos em nossas observações os laços de solidariedade e integração social que davam suporte aos diversos tipos de aprendizagem produzidos nesses espaços. No que diz respeito à pertença racial, percebemos que cada vez mais era assumida, com orgulho, a identidade afrodescendente pelas pessoas de tez negra que frequentavam esses espaços.

Enfim, nessas nossas primeiras investidas, pudemos verificar que as comunidades religiosas de matrizes africanas, em que predomina a oralidade primária¹, esses conhecimentos veiculados pela tradição oral têm a mesma importância que os conhecimentos formais transmitidos dentro do espaço escolar. Diante dessa assertiva, começamos a vislumbrar o que deveria ser o nosso objeto de pesquisa, que trataremos mais detalhadamente nos parágrafos a seguir.

A complexidade do tema em questão nos revela conteúdos de fortes significações políticas e sociais e, sobretudo, processos envolvidos em conhecimento escolar. Esse percurso inclui uma compreensão de como os saberes escolares se relacionam com a questão racial, desde aqueles diretamente relacionados com a temática em questão até aqueles que aparecem implicitamente neste estudo. Assim, trataremos como problema de pesquisa: *os valores e os saberes que um Terreiro de Umbanda de Teresina transmite aos/às praticantes dessa religião de matriz africana.*

Nesse contexto, e considerando as experimentações vivenciadas por nós, nesse espaço, temos como objetivo desta pesquisa: *evidenciar os saberes produzidos em um Terreiro de Umbanda de Teresina.*

Através dos objetivos específicos, por sua vez, buscamos conhecer aspectos que envolvem as lições de aprendizados do Terreiro e das pessoas

¹ Segundo a teoria do filósofo francês Pierre Lévy (1993), a oralidade primária, em que a palavra tem como função básica a gestão da memória social. Nesse caso o edifício cultural estaria fundado sobre as lembranças dos indivíduos.

envolvidas neste estudo. Assim, definimos os mesmos em termos de examinar as atividades (religiosas, educacionais e sociais) desenvolvidas nos Terreiros pesquisados; analisar os produtos das relações entre estruturas físicas e as atividades dos Terreiros; apreender como a transmissão cultural (informações consideradas relevantes) ocorre em um Terreiro de Umbanda de Teresina.

Nesse percurso, nosso estudo será ancorado nos/as pesquisadores/as que estudam sobre afrodescendência: Boakari (1994) e Gomes (2002), cultura afro-brasileira e sincretismo religioso no Brasil: Bastide (1971) e Ortiz (1979). Sobre o posicionamento historiográfico temos Birman (1983) e sobre a oralidade das tradições umbandistas contamos com os estudos de Silva (2005), Linares (2011) e Trindade (2009). Sobre a educação não formal, Freire (1996) deu-nos o norte.

A discussão torna-se pertinente em relação ao tema das religiões de matrizes africanas em Teresina, uma vez que é perceptível o grande número de Terreiros de umbanda na capital piauiense, conforme pesquisa quantitativa de mapeamentos de Terreiros², há aproximadamente 500 casas que se autointitulem de culto umbandista. Em resumo o relato de nossas experiências nesta ação.

No ano de 2007, conseguimos realizar, em parceria entre o Governo do Estado do Piauí, algumas entidades do movimento social afrodescendente e o núcleo de Pesquisa Ifaradá/UFPI, um diagnóstico socioeconômico cultural das Comunidades de Terreiros de Teresina. Inicialmente, convidamos um representante do Centro de Estudos Orientais/BA (CEAO), para apresentar as experiências desse órgão na realização do Mapeamento das Comunidades de Terreiros de Salvador - Bahia. Após o diálogo com a Coordenadoria de Direitos Humanos e da Juventude/CDHJ do Governo do Estado do Piauí, formou-se uma equipe com dez pessoas, sendo assim a distribuição: duas pessoas do Ifaradá; três pessoas representando o Governo Estadual, dois pais de santo e duas mães de santo e um estudante da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Foram visitados cerca de 500 Terreiros de Umbanda de Teresina, seguindo a lista apresentada pela Federação de Umbandistas do Brasil (FEUBRA), que já possuía o cadastro desses Terreiros.

Durante essas visitas, que duraram seis meses, vivemos experiências diversas que nos traziam informações sobre a forma de vida das pessoas que

² Pesquisa socioeconômica das Comunidades de Terreiros de Teresina, financiada pelo Governo do Estado do Piauí, em 2007, realizada em parceria com o movimento social de afrodescendentes de Teresina. Documento final com os resultados não publicados.

frequentavam esses territórios, sua forma de atendimento, as origens dessas casas, suas contribuições para comunidade, o envolvimento com as causas sociais. Enfim, a importância dessas Casas para a preservação das resistências dos/as africanos/as e afrodescendentes. Nossas pesquisas trouxeram novos dados sobre essas comunidades, que na sua maioria eram comunidades religiosas de Umbanda, apenas duas se autodeclaravam casas de Candomblés, porém, eram casas com um número grande de participantes, e como a denominação de ILÊ.

Essa aproximação com as comunidades de Terreiros serviu para inserção dessas nos programas federais. O Governo Federal, através da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR/PR), reconhecendo a importância dos Terreiros para suas comunidades, e tendo em vista o caráter étnico e a dimensão comunitária a eles associados, lançou, em 2005, o Projeto Terreiros do Brasil, com o objetivo de articular políticas públicas para o fortalecimento institucional e a melhoria da qualidade de vida nas comunidades tradicionais de Terreiros do País. O Piauí integrou-se a esse programa no mesmo ano, com a aquisição de 100 cestas alimentares a serem distribuídas aos Terreiros de Teresina, passando a 500 cestas alimentares no ano de 2008, justificadas pelos primeiros resultados do Mapeamento das Comunidades de Terreiros de Teresina.

Além desse programa, os Terreiros de Teresina foram contemplados no projeto Minha Casa Minha Vida, também do Governo Federal, através de um cadastramento na Agência de Desenvolvimento Habitacional do Piauí (ADH) e da extinta Coordenadoria Estadual de Direitos Humanos e da Juventude, considerando que os/as praticantes das Religiões de Matrizes Africanas, em sua maioria, vivem em situação de vulnerabilidade social.

Sobre o Programa Pontos de Leitura da Ancestralidade Africana no Brasil; do Ministério da Cultura (MinC), em parceria com a SEPPIR/PR do ano 2012, a Associação Santuário Sagrado de Pai João de Aruanda, em Teresina, foi contemplada, assegurando para o Estado um acervo suplementar composto por mais de 600 livros relacionados à cultura de matriz africana, além do *kit* tradicional dos Pontos de Cultura, que contêm 650 livros, mobiliário para sala de leitura, um computador e uma impressora.

Esse diagnóstico preliminar nos trouxe, também, informações sobre a realidade em que essas comunidades viviam. A preservação dos cultos que,

algumas vezes, eram adequadas aos horários que a comunidade solicitava, pois o som dos tambores incomodava e nem sempre nessas comunidades esses sons eram bem recebidos. Outra causa dessa adequação era o temor da população de que suas casas fossem fechadas.

De interpretação do universo religioso afro-piauiense, isso se constitui um número elevado, dando conta que a cidade de Teresina é uma cidade numerosamente católica, conforme indica a pesquisa da Fundação Getúlio Vargas.

O Piauí é o estado com maior número de católicos (87,93%), seguido pelo Ceará (81%) e Paraíba (80,25%). Os menos católicos são o Acre (50,73%), Rio de Janeiro (49,83%) e Roraima (46,78%). Roraima é também o estado com maior proporção de sem religião (19,39%), seguido do Rio de Janeiro (15,95%). O Rio lidera em religiões espíritas (3,37%) e afro-brasileiras (1,61%), seguido, nos dois casos, pelo Rio Grande do Sul (2,34% de espiritualistas e 0,94% de afro-brasileiras) [...] **Teresina** é a capital mais católica do país, com 80,66% de fiéis, seguida de Fortaleza (74,25%) e Florianópolis (73,91%). Boa Vista é a menos católica (40,87%). Os evangélicos são maioria em capitais da região Norte: Rio Branco (28,43%), Belém (23%), Boa Vista (21,21%) e Porto Velho (19,02%). (FGV, 2013, grifo nosso).

Mas, de fato, muitos adeptos da Umbanda dificilmente professam apenas essa religião, o que marca outra característica que lhe é peculiar. A grande maioria declara abertamente frequentar outros cultos religiosos. Sendo assim, podemos dizer que, quer por receio social, quer devido às múltiplas filiações, muitas vezes os adeptos preferem não se declarar publicamente como umbandistas, o que torna praticamente impossível ter-se uma ideia precisa de quantos eles são em Teresina. Podemos, ainda, concluir, corroborando com o pensamento de Prandi (2007, p. 28), ao afirmar que a umbanda é a religião mais atingida pela propaganda pentecostal, que é a religião que tem os Exus e as pombagiras, figuras que na concepção evangélica representam o mal personificado. Eis aí um motivo relevante para que esta pesquisa seja executada.

A autodeclaração sobre a prática religiosa e/ou a pertença a um grupo religioso de raiz africana, observada em nossa pesquisa, está relacionada, ainda, ao processo de escravidão, que deixou violentas sequelas do racismo. A falta de referências ancestrais interfere na identidade desses praticantes. No que diz respeito à negação das referências ancestrais africanas recriadas no Brasil, em

entrevista à Revista Brasileira de Educação, Nilma Gomes reforça a ideia. Ela afirma que:

Existe uma enorme e incomensurável ignorância em relação à África, sua história, sua cultura e seus povos. Essa ignorância não é construída no vazio, mas é fruto de racismo, do mito da democracia racial, de uma imagem distorcida e/ou mitificada sobre a África que aprendemos a construir nessa sociedade. Mudar essa visão é desencadear um processo educativo na sociedade brasileira em relação às nossas referências ancestrais africanas, valorizando-as como formadoras da nossa sociedade. (GOMES, 2002, p. 3).

Nesse caminho, podemos compreender com autora, que a invisibilidade da história e cultura africana traz reflexos negativos para a população afrodescendentes. Ser umbandista sem conhecer a raiz histórica do seu povo ou até mesmo aprender de forma distorcida a nossa história, podem levar seguramente autonegação de suas práticas religiosas.

No processo de redefinição dos contornos da nossa pesquisa, um dos fatores que mais induziu-nos o investimento na compreensão dos modos cotidianos de aprender e reaprender na Umbanda foi o fato de se tratar de uma prática social que predomina o ensino observável. Talvez seja um motivo que reflita na omissão das práticas dessa religião visto que seus fundamentos não estão escritos em livros/guias, que consolidam sua existência, nesse sentido a aprendizagem se dar em uma observação mais aprofundada. Constatadas no supracitado mapeamento, ainda há muito receio em assumir-se umbandista em uma sociedade que torna invisível as tradições do povo africano e afrodescendente.

É sobre o desdobramento dessa lei, que a tradição oral, realizada no cotidiano dos Terreiros de Umbanda aponta para uma mudança de valores. Como são trabalhados esses saberes? Como professores e professoras poderão aceitar esses saberes? Essa problemática perpassa pelo racismo, que analisamos no processo histórico da população negra desde a sua chegada ao Brasil aos tempos atuais.

A tradição oral está presente nos espaços de interação da população afrodescendente de modo a revigorar o espírito, alimentar a identidade e fortalecer o pertencimento. Por tais motivos as narrativas tendem a trabalhar o contato entre gerações, considerando que o passado pode efetivamente explicar o presente e contribuir para reflexões sobre o futuro. Essa dimensão é da máxima relevância para

que as coletividades não rompam os elos. Dessa mesma forma, é possível reconhecer as possibilidades de diálogo entre educação escolar e outras atividades socioeducativas no caso atual a Umbanda, uma vez que todas possam apoiar no fortalecimento das comunidades e na consolidação das cidadanias, mas, também, no resgate de valores que enriquecem as diversidades brasileiras. Entender como a Umbanda é tão educativa quanto à escola para a população afrodescendente brasileira é imprescindível na construção de uma sociedade mais democrática porque não dizer mais inclusiva.

Nosso documento está organizado em quatro capítulos, contando com a parte introdutória. No segundo capítulo, apresentamos um breve histórico da Umbanda no Brasil, em diferentes contextos, buscando compreender a importância das organizações dos/as africanos/as e afrodescendentes em favor da preservação da identidade racial através das religiões de matrizes africanas, consta, ainda, de uma exposição sobre as abordagens, as/os participantes e os métodos adotados pela pesquisadora na construção da pesquisa.

No terceiro capítulo, apresentamos a análise de uma parte significativa dos dados coletados, especialmente aqueles recolhidos durante as entrevistas e participação nas diversas atividades do Terreiro, além de expressar os saberes escolares e os saberes e práticas umbandistas. Apresentamos uma discussão sobre os dados coletados e categorizados representa um empenho em situar alguns dos referenciais e marcos teóricos a partir dos quais estão sendo conduzida parte de nossas análises

ainda trazemos uma apresentação da educação alternativa e/ou popular e as formas de aprendizagens vivenciadas pelos/as praticantes da Umbanda. Em seguida, temos as considerações finais em que apresentamos as (in)conclusões do trabalho diante da complexa problemática da realidade educacional das Comunidades de Terreiros de Teresina, apontando elementos para melhor entender a escola e os saberes e aprendizagens produzidos na Umbanda.

Quanto à metodologia, esta pesquisa foi desenvolvida a partir da escuta, registro e gravações de depoimentos dos/as praticantes de Umbanda – do Terreiro Ilê OyáTade –, envolvidos/as nas práticas religiosas e educativas, em torno da temática africana e afro-brasileira. Esses sujeitos, além de relatarem as práticas por eles/as vivenciadas, através de descrições detalhadas das atividades desenvolvidas, instrumentos utilizados e diálogos estabelecidos com consulentes e visitantes,

teceram diferentes reflexões e atribuíram significados ao que se passa em um Terreiro de Umbanda sobre relações raciais a partir das trocas de saberes.

Para chegar a esses/as sujeitos e aos contextos em que os relatos foram feitos, percorremos um trajeto que iniciou com a nossa participação, durante três anos, nas diversas atividades e festividades religiosas desse Terreiro. Esses foram marcadas por expectativas, frustrações e descobertas, até nos depararmos com um caminho que nos pareceu promissor e se configurou como campo de nossa investigação. Traçamos, então, um relato desse percurso não linear, mas indicativo das experiências educativas com pessoas que coordenam o grupo de estudo do Terreiro Ilê OyáTadé, e com o responsável legal e espiritual do Terreiro.

Em um primeiro momento, a ideia era privilegiar como sujeitos da pesquisa somente as mulheres, porém levamos em consideração que o zelador de santo – expressão também utilizada para identificar o/a líder espiritual do Terreiro – deste estudo, sendo do sexo masculino, fugiria à delimitação inicial de serem apenas mulheres. Considerando sua experiência e trajetória dentro da religião e na construção e efetivação do Terreiro, resolvemos que ele participaria da pesquisa, pois se pretendia compreender as interfaces entre os saberes e práticas mobilizadas nas atividades religiosas e os percursos de formação vivenciados por adeptos/as do espaço a ser pesquisado.

O contato sistemático com umbandistas despertou-nos para uma riqueza de experiências observada nos Terreiros de Umbanda e a complexidade de desafios enfrentados por seus praticantes desvelou uma diversidade de saberes e práticas que vinham sendo mobilizados por esses em diferentes situações e momentos da vivência religiosa. Sentimo-nos, assim, atraídas a melhor compreender os processos de aprendizagens vivenciados pelos/as praticantes e adeptos/as das religiões de matrizes africanas no Piauí.

A realização de uma pesquisa científica exige do/a pesquisador/a não apenas as escolhas teóricas, mas também as opções metodológicas, pois são essas que norteiam e orientam a execução dos objetivos pretendidos. Dessa forma, é imperioso explicar a abordagem metodológica que fundamentará o planejamento e a concretização deste estudo.

A escolha do método mais adequado revela-se um constante processo de mudanças, como assevera Gatti (1998, p. 10), “[...] não é apenas uma questão de rotina de passos e etapas, de receitas, mas de vivência, com pertinência e

consistência em termos de perspectivas e metas”, mas tecido no exercício da prática e vivência da pesquisa, estando em constante processo de construção e movimento.

Nesse aspecto, enveredamos nesta pesquisa por uma abordagem qualitativa que, na concepção de Richardson e colaboradores (1999, p. 90), “[...] pode ser caracterizada como a tentativa de uma compreensão detalhada dos significados e características [...] em lugar da produção de medidas quantitativas de características ou comportamentos [...]” revelando, assim, a importância social deste trabalho para os/as que estudam a temática, retratada por Teixeira (2005, p. 140), ao evidenciar que, “[...] o social é visto como um mundo de significados passível de investigação e a linguagem dos atores e suas práticas, as matérias-primas dessa abordagem”.

Partindo desse entendimento, foram utilizadas técnicas de acesso às informações relevantes, priorizando a voz dos/as interlocutores/as desta pesquisa. Desse modo, a prioridade foi dada às histórias de vida, haja vista que elas permitem apreender as inquietações, as condutas e as atitudes, as crenças e os valores dos sujeitos pesquisados. Isso demonstra o desejo de trazer os sujeitos do estudo para o centro da pesquisa.

Dessa forma, ao escolhermos trabalhar com as observações das histórias de vida, acreditamos na coerência com o nosso objeto de estudo, cremos que nossos sujeitos são seres concretos, sociais, históricos e culturais, encontrando-se em constante movimento, pois são seres singulares inseridos em certa coletividade.

Quando iniciamos os primeiros passos desta pesquisa imaginamos algo “[...] participativo em que não seríamos protagonistas, mas partícipes do processo. Identificamos que a pesquisa qualitativa talvez pudesse nos encaminhar nesta direção.” (RICHARDSON et al., 2009, p. 90). Pesquisar de forma qualitativa é, também, deixar que os sujeitos da pesquisa se sintam partícipes dela. Richardson e colaboradores (2009) nos auxiliaram a pensar nela nessa perspectiva e entendemos que uma pesquisa qualitativa

[...] pode ser caracterizada como a tentativa de uma compreensão detalhada dos significados e características situacionais apresentadas pelos entrevistados, em lugar da produção de medidas quantitativas de características ou comportamentos. (RICHARDSON et al., 2009, p. 90).

Assim, “[...] compreender os significados das respostas de cada uma daquelas pessoas que, cotidianamente talvez vivenciassem situações de conflito em seus lares, grupos de amigas/os.” (ARAÚJO, 2012, p. 71) em virtude de sua religiosidade, deixava nítida a urgência e a importância de estudar esse tema. Consideramos importante o fato de frequentarmos com certa assiduidade o Terreiro, um fator que conferiu certa facilidade e intimidade com o local a ser pesquisado, sentindo que essa vivência era mais presente no seu “campo do agir” (MELUCCI, 2005, p. 31), o que torna o estudo mais imprescindível, visto que

[...] onde os fatos, os comportamentos, os cenários com as relações múltiplas de referências formativas e as fontes de conhecimento passam a ter salutar importância. Para nos ajudar na compreensão desses elementos tivemos que levar em conta atitudes como: observar, escutar, separar, comparar e **captar os sentidos** (em de seus devidos contextos). (SILVA, 2011, p. 56, grifo nosso).

Essas percepções foram importantes, pois muitas vezes, no estudo, atemo-nos aos grandes fatos e não valorizamos pequenas coisas, palavras, gestos, atitudes, dentre outros que também trazem muita significação ao que nos propomos a estudar. Sobre essa valorização do minúsculo e do esquecido, Adad (2004 apud ARAÚJO, 2012) é contundente ao dizer o quão é vital perceber a importância de todos os aspectos envolvidos no estudo, inclusive aqueles que, para quem pesquisa, corriqueiramente e possivelmente são alvos de descarte.

A pesquisa foi realizada e as informações obtidas foram coletadas no próprio Terreiro, o que pode dar-lhes mais sentido. Assim, a investigação incidiu sobre as informações dos membros das comunidades de Terreiro, centrando a reflexão nas questões que envolviam práticas de discriminação e educativas. Tomando por base essas considerações, optamos por desenvolvermos nossa investigação direcionada para uma amostra em um Terreiro, usando como estratégia, conversas com as/os participantes e, sobretudo, escuta de suas experiências. A participação nas festividades e entrevistas com três mulheres afrodescendentes filhas de santo desse Terreiro e o pai de santo da Casa. Além dessas, outras fontes foram coletadas: *folders*, jornais, revistas e outros materiais de divulgação, produzidos pelo Terreiro para difusão das ações educativas e religiosas.

Outro mecanismo usado para embasar melhor as informações foi o questionário, que é um instrumento de pesquisa composto por questões elaboradas

previamente e organizadas em uma sequência, acerca do tema em estudo (MACIEL, 2012). A escolha do questionário se deu pautada no que afirma Richardson et al. (2009, p. 189), quando diz que “[...] os questionários cumprem, pelo menos, duas funções: descrever as características e medir determinadas variáveis de um grupo social”. Nesta pesquisa, o questionário foi aplicado às entrevistadas e a um entrevistado do Terreiro ILE OYA TADE, que responderam individualmente a várias questões, dentre elas, sobre aprendizagens e transmissão desses aprendizados para a comunidade e o pai de santo desse Terreiro.

Os Terreiros foram/são uma instituição de forte preservação dos fundamentos da cultura de base africana (SILVA, 2000). Neles, encontramos a preservação de nossas religiões de base africana, que ainda são apontadas como coisas dos demônios e são abertamente hostilizadas e depreciadas, o que se constitui em um ato criminoso e contrário à Constituição brasileira.

Em contraposição a essa afirmativa, escolhemos “Terreiros de Umbanda” como objeto de estudo de nossa pesquisa por uma enorme necessidade de transmitir aos leitores/as o legado histórico-cultural que as religiões de matrizes africanas trazem, revelando, assim, a grande importância desses territórios para a manutenção da identidade africana e afrodescendente.

Com o tema Sabores da Casa, pretendemos apresentar as sabedorias vivenciadas nessas comunidades de aprendizagens – Os Terreiros –, levando em consideração que a raiz semântica da palavra *sabor* é *saber*, focalizamos nossas observações em práticas cotidianas educacionais e religiosas, voltadas para os adeptos, praticantes e consulentes da Umbanda.

2 NEGRA DE ALMA PRETA, SOU!: NOTAS SOBRE UMA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA

Não basta ter um corpo, é necessário senti-lo, amá-lo, cuidá-lo respeitosamente, conhecê-lo, vivê-lo na totalidade, para que possamos, na relação com o outro, assumir com autoria o que somos, sentimos, desejamos, pensamos, fazemos com o nosso corpo, nossa vida, nossa história.

(Paulo Freire)

As religiões afro-brasileiras ou religiões de matrizes africanas, como são reconhecidas, surgiram no Brasil nas primeiras décadas do século XVI com a chegada dos/as africanos/as escravizados/as (VERGER, 1981). Os primeiros estudos sobre o modo particular e diferenciado do povo afrodescendente em cultuar seus deuses e deusas surgiram em 1680, quando, por ocasião de acordo com Silva (2005), Sebastião Barreto, em seus estudos sobre o Santo Ofício da Inquisição³, denunciou os costumes e crenças dos/as afrodescendentes, principalmente, da província da Bahia. De um modo geral, essas religiões são caracterizadas pela crença em deuses e deusas (espíritos), orixás (natureza) e entidades (Pretos Velhos, Caboclos e Erês, entre outros/as) que incorporam em seus adeptos, denominados filhos/as de santo. Tratam-se de crenças cultuadas através da magia, em que os sacerdotes e sacerdotisas utilizam-se de objetos tais como: pedras, ervas e amuletos, além das rezas, objetivando curas, louvores, pedidos e aproximações com os santos e orixás.

No Brasil, esses caracteres estão bem mais presentes nos rituais da Umbanda e do Candomblé. Silva (2005, p. 135) define o Candomblé como uma religião em que o culto às divindades acontece através dos rituais privados e festas públicas, nas quais deuses incorporam nos filhos e filhas de santo, fortalecendo-os/as com vínculo e potencializando o axé, que é a energia que protege e beneficia os membros dos terreiros. Nesses rituais predominam os jogos de búzios, realizados somente pelo pai ou mãe de santo, que não precisam estar em transe espiritual. Já a Umbanda é caracterizada por várias manifestações que são agrupadas por linhas

³A Inquisição ou Santa Inquisição foi uma espécie de tribunal religioso criado na Idade Média para condenar todos/as àqueles/as que eram contra os dogmas pregados pela Igreja Católica. Para uma leitura mais detalhada sobre Inquisição ver texto disponível em <http://www.infoescola.com/história/a-santa-inquisicao/>.

ou falanges, como orixás Caboclos, Pretos Velhos, Erês, Exus, Pomba-Gira, Ciganos, Marinheiros, entre outros. Nesse caso, predomina o diálogo entre os pontos cantados em português, acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos ou tocados em instrumentos musicais por adeptos (curimbeiros). Na Umbanda os rituais festivos são compostos pela dança (gira), pelas comidas (fartas) e, principalmente, pelo axé (ervas, cheiros, entidades espirituais de falanges dentre outras).

De acordo com Silva (2005, p. 35), há poucos documentos ou registros históricos sobre esses rituais presentes nas religiões de matrizes africanas no Brasil. Os mais frequentes são os produzidos por instituições que costumam apresentar, muitas vezes de forma preconceituosa ou pouca elucidativa, essas características. Como nos casos de relatos dos autos do Santo Ofício da Inquisição, nos quais estão registrados, os processos de julgamento de muitos/as adeptos/as dos cultos afro-brasileiros que foram perseguidos/as, sob acusação de praticarem “bruxaria”, pela Igreja Católica no Brasil Colonial. Temos, também, boletins e ocorrências feitos pela polícia para relatar a invasão de Terreiros e a prisão de seus membros, sob a acusação de praticarem curandeirismo ou charlatanismo.

Com o povo africano que foi trazido para o Brasil, vieram também suas culturas originais e todo um aglomerado de crenças e rituais religiosos, desenvolvidos dentro das senzalas e, posteriormente, no meio urbano. Nas senzalas devido às condições do sistema escravista, africanos/as de diversas etnias eram obrigados/as a aderirem a crenças que não eram suas, como uma forma de sobrevivência. Diante dessa realidade de opressão desse povo,

Uma das leis do acordo ente Coroa portuguesa e Igreja dizia que o escravo deveria ser batizado no prazo máximo de cinco anos depois de chegado ao Brasil. Assim, competia à igreja aplicar os sacramentos básicos que os transformassem de pagãos pecadores em cristãos. O batismo e a adoção de um nome cristão (geralmente de inspiração bíblica ou de santos como Jose, Maria, Sebastião e Benedito) não lhes garantia, entretanto, nenhum tratamento fraterno ou mesmo humano. A igreja fazia vistas grossas ao tipo de conversão do escravo, considerando mão-de-obra essencial, uma vez que puni-lo por seus desvios religiosos era privar o senhor de engenho uma importante força de trabalho. Bastava neste caso, o “verniz católico” para satisfazer a consciência de padre e senhores. (SILVA, 2005, p. 32).

A Igreja e os governos sempre trataram as questões relativas aos maus tratos do povo afrodescendente com extremo descaso. E com a abolição da escravidão em 1888, através da qual os/as afrodescendentes se tornaram trabalhadores/as assalariados/as e o país, gradativamente, assistia à chegada de imigrantes de diversas nacionalidades, essa realidade de opressão e segregação ainda permaneceu. Esse panorama vai contribuir para uma desagregação das religiões dos/as afrodescendentes instaladas no Rio de Janeiro (BASTIDE, 1989; CARNEIRO, 1981; RAMOS, 2001; RODRIGUES, 1977). Fase considerada para esses autores como necessária para uma adaptação de valores tradicionais e práticas religiosas para que esses cultos pudessem sobreviver em um ambiente urbano que sofria constantes transformações. Transformações essas que, de acordo com Nascimento (2004, p. 8), fizeram com que a população afrodescendente se concentrasse no foco dessas mudanças, ou seja, no centro da cidade do Rio de Janeiro e em bairros próximos. Bastide (1971, p. 404) aponta que esse cenário desencadeou o desaparecimento de rituais e a simplificação da mitologia – crenças em inúmeros deuses e deusas –, como fatores que contribuíram para esta cisão.

Considerando que o catolicismo era a religião oficial durante o Período Colonial e Imperial no Brasil (1500-1889), as manifestações exteriores das demais religiões e suas práticas continuaram reprimidas pela Igreja. Diante desse fato, surgiu a necessidade dos/as afrodescendentes se utilizarem do sincretismo religioso, unindo suas crenças com as da Igreja, mascarando seus deuses e suas deusas com os nomes de santos/as católicos/as como forma de resistência cultural, configurando-se, então, em uma saída para continuarem cultuando seus deuses e deusas, utilizando esse subterfúgio para obedecerem à lei, sem se desfazerem de suas manifestações originais. Em meio a esse universo contraditório, as religiões de matriz africanas sobreviveram com suas características africanas e, em alguns casos, com suas misturas e sincretismos, como é o caso da Umbanda.

Considerando a sua origem de base africana, a Umbanda teria surgido da Macumba, uma religião afro-brasileira originada no Rio de Janeiro a partir dos/as negros/as bantos que migraram do Estado da Bahia.

Segundo Silva (2005 p. 35), as macumbas do Rio de Janeiro se aproximavam muito das práticas do Cabula, que era um culto praticado no século XIX, por negros, mas com a presença de brancos. O chefe do culto também era chamado de embamba, umbanda ou quimbanda; seus ajudantes, cambono ou

cambone. Na macumba, as entidades como os orixás, inquices, caboclos e os santos católicos eram agrupados por falanges ou linhas, como a linha da Costa, de Umbanda, de Quibanda de Mina, de Cabinda, do Congo, do Mar, de Caboclo, Linha Cruzada, etc. (RAMOS, 1940, p. 124). Ainda segundo o autor, nas sessões de macumba procurava-se cultuar o maior número de linhas possíveis, pois quanto maior número de linhas possíveis, mais conhecimento o pai de santo e mãe de santo tivessem sobre elas, mais poderoso/a era considerado. Em 1763, com a mudança da capital do Brasil de Salvador – BA para o Rio de Janeiro – RJ, ocorreu um intenso desenvolvimento político e econômico e, com isso, a necessidade de mão de obra escrava. Com a vinda dessa população para a nova capital, o Rio de Janeiro passou a abrigar diversas manifestações religiosas, aliadas ao Catolicismo e ao Kardecismo. Essa última chegou ao Brasil em meados do século XIX, criada na França, por Allan Kardec. Essa doutrina filosófica e religiosa fez pouco sucesso em seu local de origem, mas no Brasil teve grande repercussão e aceitação, inicialmente entre as famílias de classe média (mais próximas das ideias e novidades produzidas na Europa) e depois entre a população em geral. Não se sabe ao certo quando surgiu a Macumba. Linares (2011) revela que os primeiros registros sobre essa religião aparecem no final do século XIX. Nesse período, o Rio de Janeiro passava por transformações políticas como o advento da República, em 1889, e transformações econômicas com a forte industrialização que se instalava na cidade.

Vários são os/as autores/as que concordam que outro fator importante e decisivo para o surgimento da Macumba foi a tendência dos cultos bantos ao sincretismo. Arthur Ramos (2001) observa uma ligação entre esses cultos com o Espiritismo Kardecista, devido a uma similaridade entre eles: o culto aos antepassados. Edison Carneiro (1981) cita como exemplo, o Candomblé de Caboclo, religião de origem banto, originada na Bahia e trazida ao Rio de Janeiro. Sua base estaria no culto aos Orixás africanos e nos antepassados indígenas. Os Caboclos, considerados os donos da terra, são homenageados a tal ponto que a mística banta se mescla com a ameríndia.

Acreditamos que uma das principais contribuições do Candomblé de Caboclo na formação da Macumba e, mais tarde, da Umbanda foi a apropriação da entidade do Caboclo. O Caboclo assumiu um papel importante na Macumba como

entidade principal do culto ao lado dos Orixás e determinou a forma de reverência a essas entidades.

Essa religião contribuiu, também, para perpetuar a herança afrodescendente do culto aos antepassados. Outra entidade presente na Macumba, criada dentro desse conceito é o Preto-Velho, o negro escravizado. Ele será decisivo na criação da Umbanda e vai assumir um duplo papel: o de entidade-chave dessa religião e o da perpetuação da prática do culto aos antepassados, sendo o negro um dos responsáveis pela formação do povo brasileiro.

Outra vertente das religiões afro-brasileiras é o cabula, que é uma das religiões afrodescendentes mais importante na formação da Macumba. Arthur Ramos (1988) chama atenção para a existência desse culto banto no Rio de Janeiro entre o final do século XIX e o início do século XX, que se assemelha muito ao Candomblé Angola e ao Candomblé de Caboclo, principalmente na parte do culto aos antepassados. Outra característica importante do Cabula é a sua aproximação com o Kardecismo. Nina Rodrigues (1988) resgata um documento do Bispo Dom João Correa Nery, que descreve o Cabula. Segundo o autor, pela influência direta do Kardecismo as sessões desse culto eram chamadas de mesa, referente à mesa espírita onde os médiuns comandam as reuniões. Os espíritos que comandam a mesa são mais evoluídos e estão voltados para atender as necessidades dos/as fiéis que os procuram. É importante ressaltar que o lema principal do Kardecismo é a prática da caridade.

Sobre o nascimento da Umbanda, na versão dos/as praticantes e compartilhadas por alguns autores/as (BASTIDE, 1971; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999; PRANDI, 2001; SÁ JÚNIOR, 2004) relatam que ela foi fundada por um médium kardecista, chamado Zélio Fernandino de Moraes. Zélio pertencia a uma família tradicional do Estado do Rio de Janeiro, cujo pai também era praticante do mesmo Espiritismo. Sobre Zélio Fernadino Brown revela que:

Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares: o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...] Muitos integrante desse grupo de fundadores eram como Zélio, Kardecista insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de "Macumba" localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói.

Eles passaram preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “Macumba”, considerando mais competentes do que os mais evoluídos espíritos kardecista na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “Macumba” muito mais estimulantes e dramáticos de que os kardecismo que, comparado aos primeiros, lhes pareciam estáticos e insípidos. Em contra partida porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “Macumba”. Consideravam repugnante os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que, muitas vezes, incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes. (BROWN, 1985, p. 11).

Com essas afirmações, podemos perceber que a ênfase dada aos cultos, às divindades africanas e indígenas era considerada pagã pelos Kardescistas. Silva (2005) afirma que essa teve sua origem por volta da década de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul passaram a se unirem com suas práticas, com elementos das tradições religiosas afro-brasileiras e a professar e defender publicamente essa “mistura”, acreditando torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião. Considerando que essa,

Mesmo antes porém de adquirir um contorno mais definido muitos elementos formadores da umbanda já estava presente no universo religioso popular no final do século XIX, sobretudo nas práticas bantos. Na cabula, por exemplo, o chefe do culto era chamado de embamba – possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundia com sua pratica. Cargos e elementos do Cabula também se preservaram na umbanda, como de cambone, auxiliar do chefe do culto, ou da enba (ou penba), pó sagrado usado para limpar o ambiente dos rituais. Também na macumba, o termo umbanda designava o chefe dos cultos e uma de suas linhas mais fortes. (RAMOS, 1940, p. 121).

As origens afro-brasileiras da Umbanda remontam, assim, segundo os/as autores/as citados/as, aos cultos às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que formam a identidade própria dessa religião.

Acreditamos que a Macumba, como religião originada e organizada no final do século XIX, foi o resultado de uma transformação que envolveu fatores econômicos, políticos e sociais e não simplesmente produto de um processo de degradação dos cultos afrodescendentes. Contudo, a Umbanda continuou mantendo

a crença baseada no culto aos Orixás, assim como o Candomblé, na Bahia; o Xangô, em Pernambuco; o Tambor de Mina, no Maranhão e o Batuque, no Rio Grande do Sul. O Terreiro de Umbanda reproduz, ainda, a estrutura das casas de Candomblé, com modificações de acordo com as necessidades do novo contexto social. As religiões africanas que podiam, teoricamente, ser implantadas no Brasil eram tão numerosas quanto às etnias para aqui transportadas. Entretanto, podemos aqui fazer uma observação de ordem geral, a de que todas as religiões, sem exceção, estavam estreitamente ligadas às famílias, as linhagens ou aos clãs (BASTIDE, 1985, p. 87).

2.1 Nas Trilhas e Pegadas da Religiosidade: Memórias da Umbanda

No livro “Xangô do Nordeste”, Fernandes (1937) relata que a nascença da psiquiatria nacional rapidamente elencou a Umbanda na lista das causas de doença mental, juntamente com a sífilis, o alcoolismo e os males contagiosos.

A macumba é um dos maiores atentados contra a fé, contra a moral, contra os nossos direitos de educação, contra a higiene contra segurança. É a atestação alarmante da nossa ignorância religiosa, científica e de insuficiência da proteção que a policia oferece. (FERNANDES, 1937, p. 105).

Os cultos afro-brasileiros, por muitas vezes, foram considerados manifestações pagãs, sem cunho religioso, que agrediam as doutrinas e dogmas das igrejas tradicionais. Vistos apenas como atividades de feitiçaria e de magia, os olhares voltados para estas tradições culturais de cunho religioso, ganharam conceitos preconceituosos como uma mera agregação de pessoas conduzidas por sentimentos comuns, nem político e muito menos sociais.

No entanto, para os/as adeptos/as e praticantes umbandistas, esta religião sempre representou uma relação direta com a ancestralidade, que auxilia na vivência e convivência diária em comunidade. Essa relação incomodou e incomoda a sociedade brasileira que considerava e, ainda considera tais manifestações de caráter amoral, conforme discorreu Fernandes (1937).

Esse preconceito sobre as diversas denominações das religiões afro-brasileiras são rebatidas por seus/suas praticantes. Para conhecer a Umbanda é preciso que se tenha uma vivência do dia a dia nos seus Terreiros e Templos. Sem

essa experiência, apontá-la como amoral seria colocá-la fora do contexto das crenças religiosas. Enquanto a Umbanda se apresenta em diversas vertentes, muitos se aproximam dessa religião, apenas por benefícios pessoais. A procura por benzimentos, curas através de ervas e banhos são frequentes no cotidiano de um Terreiro.

Quem quiser, apenas de longe, saber o que as religiões afro representam para o povo brasileiro, basta ver o que acontece nas praias na passagem do ano. Lá se encontram ricos/as, pobres, brancos/as, negros/as, mestiços/as, adeptos/as e simpatizantes, acendendo suas velas, e ofertando flores a Yemanjá, pedindo que o ano lhes seja propício. Yemanjá é a deusa das águas, tida com mãe de todos os outros orixás, da região entre Ifé e Ibadan – Nigéria (África), era divindade de um rio de água doce, porém para fugir de seu marido, desembocou no mar, onde vive sua mãe Okun. No Brasil, é cultuada, sobretudo no mar, sendo associada a outros encantados das águas de origem indígena. Daí, também cultuada como Rainha do Mar, Janaína, Mãe d'Água, Sereia, Iara, dentre outros (SILVA, 2005, p. 78). Essa manifestação extraordinária é peculiar e é própria da fé ou da mística umbandista.

A Umbanda procura respeitar as necessidades de cada grupo naquilo que os faz sentirem-se unidos ao Sagrado. Por isso, ela parece tão variada em suas manifestações, pois cada unidade – terreiro – exprime as necessidades daqueles/as que ali frequentam. Para muitos/as, essa maleabilidade é confundida como uma mistura desconexa, uma forma desorganizada de tratar e cuidar dos seus e das suas, mas, na realidade, traduz a essência de uma crença que acolhe a todos/as igualmente.

Nas observações realizadas nos diversos Terreiros por onde costumávamos visitar, a fala/diálogo dos praticantes da Umbanda demonstra a confiança que os umbandistas têm na sua religião, preocupam-se em repassar para os/as não adeptos/as, que não há intenção maléfica, nem tampouco diabólica. É a voz da umbanda, vinda dos/as umbandistas.

Quanto à origem dessa religião, os membros do Terreiro de Teresina, onde a pesquisa foi realizada, afirmam que essa se trata, indubitavelmente, de uma religião brasileira e que recebe influências de outras culturas e credos religiosos. Esse ponto de vista coincide com a visão mais comum entre os/as umbandistas – pode se dizer que a umbanda fez convergir três culturas religiosas: a do povo euro-descendente, através do catolicismo e seus santos que foram integrados pelos/as

afrodescendentes escravizados/as no Brasil; a cultura afrodescendente com seus cultos aos orixás, aos antepassados e do espiritismo; a cultura indígena que trouxe o valor do culto aos antepassados e elementos da natureza.

Assim, a Umbanda, por apresentar mais expressivamente traços que remetem a cultos oriundos da África, é considerada como uma religião afro-brasileira ou de matrizes africanas. Podemos observar essa mistura também nos pontos cantados dentro dos Terreiros, como refletem bem um dos pontos da Umbanda, apresentado por Linares (2011)

Eu abro a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira
Sambolêpemba de angola
Eu abro a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira
Sambolêpemba de angola
Abriu, abriu, abriu
Abriu deixa abrir
Abriu, abriu, abriu
Abriu deixa abrir
Com as forças da Jurema
Jurema Juremá
(LINARES, 2011, pág. 128).

As palavras-chave dessa música: *Nossa Senhora, Angola e Jurema*, marcam a relação dos três povos já citados e relatados pelos umbandistas. Nesse processo, as diferenças reais ganham outra dimensão, porque é a tomada de consciência das diferenças, e não as diferenças, o que leva a construção da identidade étnica (TEIXEIRA JR, 2004), essa reflexão cabe bem ao propósito que se tem o ponto cantado acima, mostrando como os povos dessa religião procuram valorizar uma mesma identidade étnica, preservando os valores culturais de cada etnia.

Segundo Risério (2007), a forma como se deu a escravidão no Brasil propiciou a preservação de vários valores culturais, trazidos dos diversos países africanos. Afrodescendentes escravizados/as no território brasileiro tiveram mais oportunidade de se relacionar. Geralmente, o lugar do/a afrodescendente era na senzala, distante da casa do Senhor que, na maioria das vezes, deixavam suas fazendas no comando do capitão do mato e passavam a morar distante dos/as

afrodescendentes escravizados/as. Na realidade dos Estados Unidos os/as afro americanos/as viviam em contato com a cultura dos/as eurodescendentes, o que contribuiu para a cooptação dos seus hábitos. Ainda segundo o autor, nos Estados Unidos, a proximidade com o eurodescendente era forte, pois se agrupavam próximos à casa do Senhor, contribuindo, assim, para que adequassem seus valores aos valores eurodescendentes:

Não se reconhecia a dignidade humana dos escravos e se fazia caso omisso do seu passado cultural – ou se convertia em missão humanitária, a tarefa de educá-los para transformá-los em homens melhores. Educação que passou a fazê-lo envergonhar da sua herança africana. Com bom instinto, atacou-se na raiz da religião africana, com proibição ao uso de tambores. Sem estes, era impossível invocar os orixás. Os antepassados se calaram. E os missionários ficaram com o campo livre. (RISÉRIO, 2007, p. 286).

Diferente dos Estados Unidos, africanos e afrodescendentes adotavam a religião imposta, no caso, o catolicismo, mas não abriram mão de inquices, voduns e orixás, não renegaram os cultos africanos.

Enfim, nas concepções mais comuns sobre a Umbanda, alega-se ser este um culto de aproximadamente 100 anos, que resulta da mistura de religiões de matrizes africanas, espiritismo kardecista e rituais de povos indígenas do Brasil, com influência de filosofias orientais que se distinguem em várias vertentes. Seu trabalho espiritual ocorre principalmente por meio de entidades ou guias, como o carismático e conselheiro preto-velho, os altivos e corajosos caboclos, e as alegres e irreverentes crianças. Dos principais fundamentos, destaca-se o trabalho baseado na caridade com fins de atingir a evolução espiritual. Conforme diz um trecho do hino da Umbanda, de autoria desconhecida por nós: “A umbanda é paz e amor, é um mundo cheio de luz. É a força que nos dar vida é a grandeza que nos conduz”.

Em nossas vivências no Terreiro ILE OYA TADE, conseguimos perceber como se organizam os cultos afros em um terreiro de Umbanda. Trata-se de um processo que se configura em uma leitura e releitura da identidade afrodescendente. Optamos por relatar sobre este terreiro, no capítulo que se refere à metodologia, para que possamos dar um enfoque mais explicativo sobre o local no qual foi desenvolvida a pesquisa.

Neste estudo, utilizamos literaturas voltadas para as temáticas educação, saberes, afrodescendência e religiões de matrizes africanas, que abordam referências históricas e atuais a respeito da Umbanda e dos processos de aprendizagens, nossa questão em estudo. Para construção desta pesquisa, temos como referenciais principais, Silva e Risério (2007), que discutem o uso da categoria afrodescendente; Boakari (2011), Gomes (2000) e Cunha Jr. (2001), que trabalham na perspectiva de gênero, educação e afrodescendência; Munanga (2006), estuda o diálogo entre memória e os manuscritos sobre a escravidão. Além disso, serão realizadas análises de estudos que tratam sobre religiosidade, cultura afro-brasileira e sincretismo religioso no Brasil nos achados de Bastide (1971), Ortiz (1999) e Birman (1983), levando em consideração o posicionamento historiográfico sobre o tema.

Foi seguindo a literatura produzida por esses/as pesquisadores/as que construímos nosso diálogo com as fontes. A partir desse diálogo, organizamos este capítulo para discutir sobre o tema. Inicialmente, traremos uma discussão sobre o porquê da categoria afrodescendente neste trabalho. Em seguida, faremos uma reflexão sobre a educação, escola e religiões de matrizes africanas.

2.2 Afrodescendência – problematizando um conceito complexo

O reconhecimento da identidade e da história afrodescendente, segundo Cunha Jr (2001), é fundamental para compreendermos a diversidade de vidas e de necessidades educacionais desses determinados territórios. O racismo brasileiro se executa principalmente pelas tentativas de tornar essas realidades socialmente invisíveis e desqualificadas, sem evidenciar os determinantes de raça, impondo-se de forma aparentemente silenciosa: para quem não está atento ao cotidiano da sociedade aparenta estar dissimulado. O racismo brasileiro é concreto nas situações históricas impostas aos/as africanos/as e a seus/suas descendentes, fazendo parte de uma constante imposição de dominação econômica, cultural, social e política. Não se restringe apenas a um problema de classe social clássico, da relação entre possuidores/as de capital e despossuidores/as.

Sabemos que uma das responsabilidades da educação escolar é a promoção da cidadania (BOAKARI, 1994) e que está imerso nessa, o respeito à

diversidade étnico-cultural e à valorização das diferentes culturas, em especial a cultura afrodescendente. Alguns/algumas teóricos/as criticam a educação escolar por ela não fazer o reconhecimento e o respeito às diferenças individuais e coletivas. Outra crítica é feita a escola por não pautar e trabalhar o respeito a essas diferenças, contribuindo para interferir negativamente, lacerando o patrimônio cultural da pessoa afrodescendente e, por conseguinte, da sociedade brasileira (GOMES, 2000a).

Quanto ao termo afrodescendente, Risério (2007, p. 36) se mostra crítico e atribui o uso desse termo como modismo do movimento negro do Brasil e das discussões acadêmicas importadas dos Estados Unidos. Seu posicionamento quanto ao uso desse termo é de que se trata de transplantação da realidade estadunidense para o Brasil. Entretanto, consideramos que o processo de autodefinição ocorre também com afrodescendentes de origem africana, europeia e asiática que se concebem como verdadeiramente brasileiros/as em primeiro lugar (BOAKARI, 2011).

O enfrentamento ao racismo é uma estratégia da população negra em afirmar seus valores e validar sua cultura. Esse processo é comum nos grupos em que percebemos que,

[...] a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc. (MUNANGA, 1996 p. 177-178).

Essa proteção da identidade também é uma proteção do grupo oprimido. Em se tratando de afrodescendentes, a estratégia de proteção foi resistir às intolerâncias e difundir sua cultura. Esse processo não isolou o grupo de preconceitos. O racismo ainda se executa de forma e aparência silenciosa, sem as sistemáticas explicitadas de outros países com rígidos padrões raciais. Fato que leva, por comparações, uma parcela da população a não reconhecer a existência do racismo no Brasil.

Para Cunha Jr. (2005), “[...] a identidade negra ou afrodescendente é definida a partir das experiências sociais passadas pelos povos originários da África e pelos seus descendentes”. Esses conceitos encontram-se fundamentadas em trabalhos anteriores (LIMA, 2000), bem como em autores como Cunha Jr. (1997); Banton (2000), Gonçalves e Silva (1994), sendo que os conceitos de afrodescendência e etnia se configuram como enfoque político-cultural, construído na relação histórica de uma ascendência africana diversa; ascendência essa marcada pela trajetória de luta e de exploração no âmbito do escravismo e racismo e pelos referenciais processados nessa trajetória (CUNHA JR., 1998; SODRÉ, 1999).

A ideologia sobre miscigenação no Brasil tem servido para camuflar o racismo presente em nosso país. Pessoas que se dizem miscigenadas geralmente preferem ser chamadas de morenas a negras, referindo-se à cor de sua tez, geralmente não muito escura. Se o critério for pela cor da pele, surgiria, assim, uma variedade de denominações étnicas para a população brasileira. Como afirmação e reafirmação de uma identidade africana, coadunamos com o autor;

Ainda, do ponto de vista conceitual, vamos preferir usar o termo afrodescendente a afro-brasileiro. A razão desta preferência é que afro-brasileiro surge entre 1930 e 1940, em linhas de pensamento distintas e atuais. Além de que, afro-brasileiro faz parte de um período no qual grupos de intelectuais brasileiros eram totalmente desinformados, para não dizer ignorantes, sobre a história africana. Nutriam teorias racistas sobre a cultura de base africana. Vejam que nesta época Gilberto Freyre e os seus seguidores consideravam a cultura africana inferior à europeia. (CUNHA JR., 2005, p. 253)

O conceito de afrodescendência discorrido pelo autor é atribuído às populações de origem africana que foram reduzidas à condição inferiorizadas pelas condições impostas pelo escravismo criminoso do opressor e pelo capitalismo racista. No Brasil, o sistema republicano e capitalista teve um caráter de dominação étnica quando fez sérios investimentos na imigração europeia e na promoção da imagem do europeu, realizando, no processo inverso, a desqualificação social da população de descendentes de africanos, ao atribuir valores positivos ao imigrante europeu.

A negação da afrodescendência nos seus aspectos históricos a população negra é negada erroneamente, com base na dissolução do negro como conceito da mestiçagem. Entretanto a mesma

operação conceitual não é repetida com os sinalizados como brancos e nem com a cultura considerada europeia. (CUNHA JR., 2005 p 156)

Franz Fanon fala em seus livros, *Racismo e Cultura* e *Em defesa da revolução* (1980), no I Congresso dos Escritores e Artistas Negros, em Paris, sobre o estatuto colonial do negro, o qual não podendo embranquecer biologicamente absorve a cultura do branco, incorporando o modo de ser desse. Esse conceito assemelha-se ao que Paulo Freire chama de “hospedeiro do opressor”, em que o oprimido introjeta a cultura do opressor e passa a pensar como ele “[...], é a dualidade existencial do oprimido que, hospedando o opressor cuja sombra eles introjetam, são eles e ao mesmo tempo são os outros.” (FREIRE, 1982, p. 52).

Como ação política, a nomenclatura afrodescendência define a população negra como parte da história e das relações sociais, e não apenas da cor da pele ou da cultura de origem. A utilização da mestiçagem define o racismo contra “negros”, podendo ser definido como domínio das relações sociais, políticas, econômicas e culturais, contido nas abordagens da história sociológica. O racismo é uma ideologia e um sistema de dominação na sociedade brasileira que produziu o controle social da população negra. Racismo não tem a ver apenas com o ódio de uma raça contra membros de outra, mas objetivamente com os grupos no poder e o controle das massas (CUNHA JR., 2007).

As etnias africanas no contexto brasileiro são demarcadas pelas raízes históricas socioculturais e políticas que marcam a formação populacional brasileira no contexto do escravismo e pelas relações estabelecidas tanto nas suas ancestralidades distantes como nas vivências contemporâneas.

2.3 Memória e Religiões de Matrizes Africanas

Os conhecimentos e ensinamentos para os/as africanos/as sequestrados/as de suas terras para o Brasil, sob a forma de transmissão oral tornou-se uma necessidade para este povo. Sendo assim, a história conseguiu assegurar dentre eles/as a identidade de suas raízes africanas. Roger Bastide (1969 p. 344) diz que “[...] a memória coletiva é um conjunto de imagens mentais ligadas, de um lado a mecanismos motores e os ritos [...] e de outro, às estruturas morfológicas e sociais [...], lugar, gestos e memória constituem uma só unidade [...]”

em uma perspectiva de construção de nossa trajetória pessoal. A memória se inscreve igualmente no corpo, como estrutura e sistema coerente de representação, do gesto necessário e valorizado pelo grupo em que estamos inseridos.

Para Risério (2007, p. 02), o conceito de “afrodescendente” não define a realidade brasileira, ao contrário, comprime e estreita a visão de um país diversificado, afunilando em uma direção precisa – a dominante. Segundo esse autor, a pessoa afrodescendente secundariza o ser brasileiro, ou seja, as pessoas quando se definem afrodescendentes, imaginam-se primeiro descendentes de africanos/as, só depois se veem como brasileiros/as.

Pensar nas religiões de matrizes africanas, na nossa concepção, é prioritariamente discutir sua memória e como ela se articula na história. Entretanto, parte-se do pressuposto de que a memória é sempre o resultado de uma ação do sujeito histórico sobre seu próprio passado, em uma ação especulativa, haja vista que não existe uma memória que se coloque como uma essencialidade, como uma relação imutável e congelada no tempo. A memória implica sempre uma escolha, uma seleção que se processa a partir de nossas referências individuais e coletivas.

Em suma, pressupomos que os saberes circulam entre quem está intimamente nos Terreiros, sejam nas rodas, seja na transversalidade. Os saberes transitam e são compartilhados para a construção de novos sentidos e significados.

A presença dos africanos e afrodescendentes na formação social do Brasil foi decisiva para enriquecer a cultura deste país de patrimônio cultural político e religioso, de maneira plural e diversificada. No âmbito religioso, desdobrando-o em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de grande relevância para a identidade racial do país.

No que diz respeito à religião, especificamente, os cultos trazidos pelos africanos/as deram origem a uma diversidade de manifestações, através de multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos africanos/as com o catolicismo do branco, e também com relações indígenas e bem mais tarde com o espiritismo e kardecismo. Porém, sempre lutaram na tentativa de manutenção de suas crenças primitivas, como expressa o autor,

Desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negras têm sido tributárias do catolicismo. Embora ao negro, escravo ou liberto, tenha sido capaz de manter no Brasil dos séculos XVIII e XIX e até hoje muito de suas tradições religiosas. É fato que tal

religião enfrentou-se desde logo com uma seria contradição: a própria estrutura social e familiar às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram. As religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de cultos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens. (PRANDI, 1996, p. 67).

As tradições religiosas fundidas no Brasil se organizaram em comunidades específicas, denominadas geralmente de “Terreiros”, em uma tentativa de continuidade das estruturas social e familiar trazidas dos seus países de origem. Tais comunidades são também concebidas como territórios mantedores, não só dos primeiros embriões, que deram sentido e forma aos movimentos sociais afrodescendentes, como demais lutas e enfrentamento a escravidão e ao racismo. A título de ilustração, na contemporaneidade teresinense, temos o Terreiro Ile Oya Tade que desenvolve práticas religiosas, educativas e sociais compreendidas como formas de conceber o mundo, ultrapassando o próprio sistema religioso, tendo implicações na educação, política, economia, cultura dentre outras.

Assim, as religiões de Matrizes africanas vêm permitindo aos afrodescendentes uma reelaboração de suas identidades, da mesma forma que facilitou uma reconstrução simbólica da África, preservada na memória coletiva de seus praticantes e na transmissão oral. Africanos e afrodescendentes procuraram dar continuidade por meio da resignificação de suas tradições que ficaram arquivadas em suas memórias. Essas organizações simbólicas, instaladas e consolidadas no Brasil passaram a funcionar como uma via de administração das diferenças, tecendo novas teias de significados e redes de solidariedade e organização política.

Neste processo de resignificação e de reelaboração, podemos nos indagar sobre as religiões de Matrizes Africanas de Teresina. Quais as origens das práticas umbandistas? Como e por que elas se constituem como resistências em um lugar com identidade religiosa tão fortemente marcada pelo catolicismo? Quem foram seus primeiros praticantes? Quais foram suas lutas, suas experiências frente à hegemonia católica?

Sem tentar responder essas questões, podemos aqui analisar a relação das tradições religiosas umbandistas de Teresina com o Terecô do Maranhão. Alguns históricos mostram haver intersecção entre esses. Inicialmente, a saber, o Terecô, encontrado em Codó-Maranhão, é uma religião de transe, na qual são

incorporados, especialmente, encantados da mata com uma diversidade de práticas curativas. Como lembra Araújo (2008), o panteão de encantados da mata é chefiado pela família do vaqueiro Légua Boji Buá da Trindade. O toque do tambor também é diferenciado, é mais rápido do que o do Tambor de Mina. Muito além do Terecô e da feitiçaria, acredita-se que a Umbanda chegou à cidade na década de 1940, introduzida por Maria Piauí.

Nessa correlação, autores como M. Ferretti (2003) e Araújo (2008) acreditam que a incorporação da Umbanda pelos terecozeiros em Codó foi uma estratégia diante da perseguição policial que condenava práticas curativas como o Terecô, tendo possibilidades de Maria Piauí ser uma ligação entre Teresina e Codó.

Outra ligação é a utilização do termo Encantaria, encontrado em alguns Terreiros de Teresina. Na Encantaria, diferente da Umbanda, na qual as entidades espirituais são de caboclos (índios e índias), pretos velhos e pretas velhas (escravos/as) e crianças (erês), que desencarnaram e hoje trabalham individualmente; na Encantaria, as entidades não são necessariamente de origem afro-brasileira e não morreram, e sim se encantaram, ou seja desapareceram misteriosamente, tornaram-se invisíveis ou se transformaram em um animal, planta, pedra. Na Encantaria, as identidades estão agrupados em famílias e possuem nome, sobrenome e geralmente sabem contar a história de quando viveram na terra antes de se encantarem. Para a Umbanda, os encantados se referem às entidades que “baixam” no “cavalo”, que podem ser caboclos, indígenas ou pretos/as velho/as. Sobre essa interseção, delinea Ferretti:

Em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando “trabalhos de magia” por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos, ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que lhe valeu a fama de “terra do feitiço”. Afirma-se que nesses “trabalhos” e práticas terapêuticas os terecozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos, conhecimentos indígenas, práticas do catimbó, da feitiçaria européia e que também se apoiam no Tambor de Mina, na **Umbanda** (grifo nosso) e na Quimbanda. (FERRETI, 2003, p. 02).

A autora destaca, mais uma vez, a influência umbandista no Terecô do Maranhão e vice-versa. Podemos analisar pelo ponto cantado, apresentado no jornal “A TARDE”, de Teresina, em 1973, em a que a expressão *Légua Bugi* é apresentada em forma de canto.

Légua Bugi, eu vim beber
Aqui dentro desta eira
Eu sou o zabelê
Mamãe ê ê ê, mamãe â â â
Me da a minha espada
Mode eu guerrear no mar.

Ainda se tem muito por pesquisar sobre o surgimento da Umbanda no Piauí. O que pretendemos observar neste trabalho, são as similaridades entre a Umbanda praticada no Piauí, especificamente em Teresina, e as diversas formas de cultos afros, desencadeadas por africanos e afrodescendentes no Brasil, tendo como referência os cultos de religiões de matrizes africanas praticados no Maranhão, especificamente no município de Codó. Nessa tentativa, podemos constatar que as referências do Terecô do Maranhão podem ter aproximação com da Umbanda desenvolvida/praticada em Teresina.

2.4 O Terreiro de umbanda ILE OYÁ TADE

O Terreiro de umbanda ILE OYÁ TADE, foi fundado em 1980, inicialmente com o nome de Tenda Santa Bárbara, mudando de nome em 2010. O pai de santo, Hadilton Félix, que para as questões religiosas atende pelo nome de Hadilton de Iansã, coordena todas as atividades realizadas nesse Terreiro, que segue a linha umbandista e candomblecista. O Terreiro possui muitos filhos e muitas filhas de santo, que são atraídos/as pela organização do templo, pela disciplina e pelo rigor na formação religiosa. O fato de possuir apenas 33 anos de existência não o destaca dos demais, em Teresina, que são mais velhos na fundação. O destaque se verifica pelo fato de realizar cerimônias religiosas antecedidas por estudos sobre temas que resgatam a história africana e afro-brasileira, contribuindo para tornar-se um diferencial. Os estudos que antecedem as cerimônias têm caráter formativo e informativo dos preceitos religiosos e contribuem para a desmistificação das religiões de Matrizes Africanas que, ainda, são consideradas religiões que não possuem caráter educativo, apenas caráter cultural e/ou folclórico.

O campo onde se desenvolveu nossa pesquisa foi a zona norte de Teresina, região da cidade que tem grandes concentrações de Terreiros. Estima-se que na zona norte de Teresina existam em torno de 210 casas de cultos afro-

brasileiros, embora esses dados não possam ser comprovados dada a escassez de pesquisas sobre essas casas.

O Terreiro de Umbanda ILE OYÁ TADE, tem como data de fundação o dia 1º de dezembro de 1980. Nesse ano, teve como registro o nome de Terreiro Santa Bárbara, em homenagem a Iansã. Quando iniciou suas atividades, tinha apenas um cômodo, que era o salão para as giras, local onde foi sendo construído, vagarosamente, um espaço maior a partir da ajuda dos seus médiuns, chegando, hoje, a um terreno de 18x40m.

É situado no bairro Itaperu, próximo a uma escola da rede estadual e a um complexo de acolhimento de menores em restrição de liberdade e cumprindo medidas socioeducativas. A zona norte de Teresina segundo o pai de santo Fabrício Marques, coordenador do Comitê da Ação de Distribuição de Cesta Alimentar para comunidades de Religiões de Matrizes Africanas do Piauí, possui cerca de 200 casas de terreiro de umbanda, sendo a zona com maior número de terreiros cadastrados nessa ação.

Em sua estrutura física atual, possui dois salões, um referente às atividades da Umbanda, e outro aberto uma vez por ano para atividades do Candomblé. Tem na sua organização uma casa para Exu, uma senzala para os pretos velhos e um espaço para os caboclos. As paredes do barracão estão pintadas de branco e decoradas com imagens dos orixás, símbolos africanos e entidades da Umbanda (pretos velhos e caboclos), além de fotos do presidente da Casa. Tem um altar, também chamado de congá. Esse é um dos locais mais importantes do terreiro, pois nele estão as imagens de santos e de entidades que protegem o Terreiro e o assentamento⁴ da Casa.

O ILE OYA TADE é dirigido pelo pai de santo, seguido do pai pequeno e da mãe pequena, esses últimos/as são escolhidos/as de sete em sete anos pelos/as filhos/as de santo e são aprovados/as pelas entidades mediúnicas da Casa. Abaixo destes, vem os/as Cambones, que são médiuns que auxiliam o pai de santo durante todo o ritual religioso na Umbanda.

Para atendimento aos consulentes, há uma divisão das tarefas, em que médiuns femininas atendem às mulheres e os médiuns masculinos atendem os

⁴ É o símbolo que configura a força do Terreiro para existir e realizar os preceitos da umbanda. Esses símbolos são concretos e podem ser caules de árvores, alimentos, dentre outros.

homens. Seguindo o calendário de atendimentos aos consulentes, às segundas-feiras há atendimento a partir de 17h com o guia Nego Gerson; na quarta-feira, com a entidade Pai Manoel Légua. Nessa Casa, o mentor espiritual é Caboclo Tupindaré, sendo os diretores espirituais da casa o guia Manoel Légua e a preta velha Mãe Joana.

O ILE OYA TADE paga IPTU e, apesar de estar associado a duas federações – União dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Piauí (UCABEPI) e Federação Umbandista Brasileira (FEUBRA), não possui CNPJ. Contudo, tem estatuto e regras para funcionamento. Desse terreiro, conforme ratificou seu presidente, já saíram 28 pessoas para fundar seus próprios terreiros, exercendo as funções, a partir dali, de mães e de pais de santo.

A diretoria administrativa do terreiro administra, coordena e organiza as festas, os rituais e, principalmente, as finanças da Casa. Para melhor organização, o Terreiro possui cargos administrativos como: presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário. No terreiro estudado, essa equipe é responsável pela confecção e venda de roupas, bolsas, guias, máscaras, pulseiras e adornos utilizados pelos/as umbandistas. Ainda são responsáveis pela organização do grupo artístico Três Raças, e pelo grupo de estudo, criado para dialogar sobre temas referentes à religiosidade de matriz africana e temas sobre as questões africanas e afrodescendentes.

A indumentária usada pelo/as umbandistas, na maioria das vezes, é branca. Sua cor pode alterar dependendo de cada terreiro de acordo com a nação, pela natureza do terreiro e pela festa do dia. Geralmente as mulheres usam saias longas bem rodadas, uma calça tipo bombacha por baixo da saia, blusas mais ajustadas e lenços na cabeça em forma de turbante. Para os dias de festa, usam pulseiras, guias, anéis e brincos. Algumas mulheres usam sapatos, outras preferem ficarem sem. Já os homens usam apenas a calça e camisa. No Terreiro do ILE OYA TADE, a roupa é um elemento importantíssimo. A cada festa, seus/suas praticantes usam de acordo com a determinação do presidente, que desenha as roupas e indica o tecido e as cores. A roupa, nesse terreiro, é quem identifica as festas. Por exemplo: em festa de pombagira, usam-se roupas vermelhas; e na festa de lemanjá, usa-se azul e branco. Esse elemento importante demonstra a característica da festa e também indica para os/as convidados/as que tipo de roupa e qual a cor representativa do dia.

2.5 Partícipes da pesquisa: o povo de santo do Terreiro de Umbanda ILE OYÁ TADE

No Terreiro de Umbanda ILE OYÁ TADE cerca de 80 pessoas estão ligadas diretamente aos preceitos daquela casa e frequentam assiduamente as manifestações religiosas que ali acontecem. Deste número escolhemos 3 mulheres, filhas de santo daquele Terreiro, para fazerem parte da pesquisa.

A escolha das partícipes aconteceu a partir da observação das pessoas que estão inseridas cotidianamente nos rituais de Umbanda do local da pesquisa. Dentre estas pessoas, consideramos o tempo de permanência na casa, a dedicação aos cultos, os estudos sobre a religião, o cuidado com a casa e com os/as irmãos/ãs de santo, habilidade em repassar os conhecimentos adquiridos e disponibilidade em colaborar com a pesquisa partilhando seus saberes.

Durante a realização do estudo percebemos a necessidade de ouvir o Pai de Santo do Terreiro e, a partir da sua fala, percebemos que era importante incluí-lo na pesquisa. Consideramos que sua experiência na Umbanda lhe conferia motivos reais para compartilhar aqui suas palavras e seus ensinamentos.

Como é comum nas pesquisas científicas, o pseudônimo foi um elemento usado para garantir a que a identidade da cada partícipe fosse preservada. Assim, cada partícipe recebeu como pseudônimo o nome do orixá que guia seu caminho. A seguir, temos um quadro que nos traz um breve perfil das/o participantes deste estudo, onde trazemos o sexo, a formação acadêmica e a ocupação profissional de cada um.

O nome dado à entrevistada, a primeira por ordem de entrevista, Oxum, que é uma deusa iorubana da água doce, dos rios, dos lagos, das fontes e das cachoeiras na África, está relacionado com a fertilidade das mulheres e com a riqueza dela decorrente, já que é pela procriação que se garante a continuidade das famílias e a subsistência das comunidades. Seu culto no Brasil foi somado a Nossa Senhora da Conceição. Denominamos a segunda de Xangô, orixá que em sua vida na terra foi rei de Oyó, uma das principais cidades de língua iorubá. Nos mitos aparece como senhor dos raios e do trovão, que solta fogo pela boca. É associado a São Jerônimo. À terceira partícipe foi dado o nome de Ogum, que é o orixá da guerra e do fogo, conhecido também como ferreiro, é uma espécie de herói civilizador africano e assemelha-se aos santos guerreiros, como Santo Antonio; e

Iansã foi escolhido para denominar nosso quarto entrevistado, este orixá de origem iorubana é considerada a deusa dos ventos, dos raios e das tempestades, no sincretismo católico Iansã também foi associada à Santa Bárbara.

A seguir, temos um quadro que nos traz um breve perfil das/os participantes deste estudo, onde trazemos o sexo, a formação acadêmica e a ocupação profissional de cada um e cada uma.

Quadro 1 – Perfil das/os partícipes da pesquisa, em Teresina-PI

NOME	IDADE	SEXO	FORMAÇÃO ACADÊMICA	PROFISSÃO	ETNIA
OXUM	29	F	Historiadora	Professora	Afrodescendente
XANGÔ	39	F	Bióloga	Professora	Afrodescendente
OGUM	25	F	Ensino médio	Estudante	Afrodescendente
IANSÃ	51	M	Ensino médio	Autônomo	Afrodescendente

Fonte: Quadro organizado a partir do arquivo particular de Haldaci Regina da Silva – 2013.

Para conhecer melhor a atuação de cada partícipe na religião e no Terreiro onde o estudo foi realizado, elaboramos o quadro abaixo com informações acerca dos partícipes da pesquisa.

Quadro 2 – Informações referentes à participação no Terreiro ILE OYA TADE das/os partícipes da pesquisa, em Teresina-PI

NOME	TEMPO DE PARTICIPAÇÃO NA UMBANDA	TEMPO DE PARTICIPAÇÃO NO TERREIRO	FUNÇÃO EXERCIDA NO TERREIRO
OXUM	08 ANOS	03 ANOS	MÉDIUM RODANTE
XANGÔ	06 ANOS	04 ANOS	MÉDIUM INICIANTE
OGUM	06 ANOS	03 ANOS	MÉDIUM DE TRABALHO
IANSÃ	36 ANOS	23 ANOS	PAI DE SANTO

Fonte: Quadro organizado a partir do arquivo particular de Haldaci Regina da Silva – 2013.

Explicamos as funções exercidas nos Terreiros a fim de enfatizar o nível de conhecimento e dedicação às atividades desenvolvidas neste espaço. O médium em desenvolvimento são médiuns que, como o nome já diz, estão em desenvolvimento. Dependendo do terreiro eles/as podem dar passes, já incorporam uma ou outra linha, mas ainda não dão consultas e as suas entidades ainda não

deram nome ou não riscaram ponto. Estão sendo preparados para tornarem-se médiuns de trabalho. Já as/os Médiuns Iniciantes são médiuns que ingressaram há pouco tempo no terreiro e ainda não incorporam. São os responsáveis por atender as entidades, no que diz respeito a acender charutos, velas e cachimbos. Também esclarecem aos consulentes o que a entidade está querendo dizer. E os Médiuns de Trabalho são os médiuns que dão consulta, pois as suas entidades já riscaram ponto, deram nome, e passaram por alguns preceitos, que também variam de terreiro para terreiro e os/as que se firmaram como médiuns. Alguns/algumas chamam de Médiuns prontos/as, outros/as de Médiuns batizados/as, outros/as de Médiuns feitos/as. Essa nomenclatura também varia de acordo com a orientação do pai ou mãe de santo, da raiz da Casa ou ainda de região para região. Todas as entrevistadas se autodeclaram afrodescendentes, assim como o pai de santo entrevistado nesta pesquisa.

O pai de santo é o (a) dirigente do terreiro. É o/a responsável espiritual por tudo que acontecer dentro da gira (antes, durante e depois). É respeitado como um pai ou mãe, por conta da responsabilidade que tem para com seus filhos e filhas. É nesta visão familiar que são considerados/as Pai de Santo e Mãe de Santo. Eles têm a função de cuidar e zelar da vida espiritual dos/as médiuns do terreiro, orientar e dirigir os trabalhos abertos e fechados ao público. São os responsáveis por fazer cumprir as diretrizes estabelecidas pelos preceitos umbandistas para o Terreiro.

Durante o período de observação e diálogo com as partícipes desta pesquisa, percebemos algumas diferenças entre elas, que nos levaram a denominá-las de acordo com os orixás que subjugamos. Estas mulheres afrodescendentes nos forneceram informações detalhadas sobre como o Terreiro ILE OYÁ TADE é organizado e a importância que o aprendizado sobre Umbanda incidiu em suas vidas. Neste universo de aprendizagem, estas também fizeram referenciais aos conhecimentos históricos sobre as resistências dos afrodescendentes no Brasil.

As informações e análises apresentadas a seguir foram extraídas das respostas do questionário e dos depoimentos recolhidos nas atividades festivas e rituais cotidianamente realizados neste Terreiro, além de observações e conversas informais com consulentes, convidados/as e praticantes.

2.6 Diálogo teórico com o campo

Ninguém ouviu um soluçar de dor no canto do Brasil.
Um lamento triste sempre ecoou desde que o índio
guerreiro foi para o cativo e de lá cantou. Negro
entooou um canto de revolta pelos ares no Quilombo dos
Palmares onde se refugiou.

(Canto das Três Raças/Clara Nunes)

Fotografia 1 – Festa da Mãe Joana, Teresina-PI



Fonte: Arquivo particular do Terreiro ILÊ OYA TADE – 2012.

O Terreiro é o local onde acontecem as giras, que são danças circulares entoadas pelas músicas para/de entidades sagradas. Dentro dele existe um altar com imagens, flores, guias (colares) e dentre outros, utilizados pelos médiuns nas diversas celebrações. Recebem, também, outras denominações como: Casa, Templo, Tenda, Barracão, Centro ou Casa Espiritual.

Para o pai de santo entrevistado nesta pesquisa, os Terreiros são espaços onde predomina o respeito ao que foi dito, à palavra falada, porque além de existir uma cumplicidade coletiva entre os seus membros, nesse ato de contar, circulam palavras que não foram herdadas aleatoriamente, mas sim, herdadas dos ancestrais. Seus participantes aprendem a ser grandes depositários/as das palavras e, nesta posição, crianças, jovens, adultos e, principalmente, os/as anciãos/ãs, além da memória e testemunho vivo desses ensinamentos, devem garantir, no ato de contar a memória dessas palavras, a preservação da religião.

2.7 Sobre o representante do Terreiro ILE OYA TADE

Fotografia 2 – Procissão da Mãe Joana, Teresina-PI



Fonte: Arquivo particular do Terreiro ILÊ OYA TADE – 2012.

Neste tópico discorreremos sobre a referência religiosa da casa, Hadilton De Iansã. Sua iniciação e caminhada na religião – Umbanda – não se deram nem por vaidade e nem por dor. Sentiu que tinha essa obrigação quando criança e com oito anos incorporou uma entidade, um caboclo. Sua família era bastante católica e abominou este fato. Neste mesmo período seus pais se encontravam bastante doentes e foram curados pela sua entidade de Preto Velho. Para ele, o fato de ter sentido todas estas sensações não mudou o seu jeito de ser, pois ao ver um simples reisado, um bumba-meu-boi, uma cara pintada, sentia muito medo e não conseguia encará-los, porém o que foi importante na continuidade de sua obrigação religiosa foi a presença de uma tia que frequentava cultos religiosos afro-brasileiros. Então, aos dezesseis anos decidiu fundar seu templo, que contava com a ajuda de cinco mulheres. Com a ajuda delas conseguiu erguer seu templo, de palha e taipa, há 36 anos.

Um fato interessante aconteceu quando o Terreiro tinha apenas dois anos: uma viatura da polícia chegou ao seu templo no intuito de fechá-lo, então um Preto Velho, ao descer em sua croa, fez com que os dois policiais e o delegado dançassem as músicas das giras. Ao sair o delegado pediu que não houvesse comentários sobre o fato ocorrido.

Um comentário feito pelo pai de santo é que são muitas as mulheres que fazem parte de seu Terreiro, cerca de 80, e dessas, 12 já possuem seu próprio Terreiro: é que os homens ainda têm muito medo de receber as chamadas pombas-gira, que são entidades com características femininas associadas aos Exus... Apesar das mulheres terem uma vida diária de trabalho doméstico, conseguem participar ativamente, pois acreditam que guardam e resguardam a tranquilidade de vida dos seus familiares. No Terreiro de Umbanda ILE OYÁ TADE, as mulheres exercem cargos importantes para a organização do Templo como: Ekedes, que são as cuidadoras das roupas e comidas do santo; as mães pequenas, que substituem o pai ou mãe de santo na hora das decisões e condução dos cultos; as secretárias organizam agendas e dias de festas e cultos; as tesoureiras e cambonas auxiliam o pai ou da mãe de santo e médiuns em transe nos rituais de Umbanda ou de outros cultos de origem africana.

2.8 Os “encantados” do Terreiro

Estes são: o Preto Velho que está ligado à cultura religiosa afro-brasileira em geral e a Umbanda de forma específica, pois dentro da religião umbandista esse termo identifica um dos elementos formadores de sua liturgia. Representa uma linha de trabalho, uma “falange de espíritos”, todo um grupo de mentores espirituais que se apresentam como anciões, ex-escravos, conhecedores dos orixás africanos. São trabalhadores/as da espiritualidade, com características próprias e coletivas que valorizam o grupo em detrimento do ego pessoal, ou seja, são simplesmente pretos e pretas velhas como Pai João e Vó Maria Conga.

Outros encantados da Umbanda são os Erês, que são espíritos que se apresentam de forma infantil, mas são seres bastante evoluídos, que escolheram vir à Terra na forma de criança para ajudar as pessoas que estão recebendo os orixás a resgatarem sua pureza de alma, sua inocência perdida, esperança e a fé irredutível que tem uma criança e trabalham também na cura de crianças e adultos/as. Para a igreja católica eles são os santos Cosme, Damião. Doum é o irmão mais novo dos gêmeos. Esses três espíritos são o que chamamos de chefes dessa falange espiritual. Esses espíritos são formados por muitas entidades infantis.

As entidades infantis são: Joãozinho, Lua, Menina de Baía, Menino de Ouro, Menino Novo, Menino da Ponta da Areia e Menina Carrapeta, dentre outras.

E os Caboclos são entidades que representam o índio brasileiro ou as reações mestiças das áreas rurais como Tupinambá, Cabocla Jacira, Cabocla Jurema, Cabocla Mariana, Caboclo Oliveira e Caboclo Taindaré.

Os Caboclos também são reconhecidos como espíritos evoluídos, simples e determinados que representam o conhecimento e a sabedoria que vem da terra e da natureza, comumente desprezados pela nossa civilização que paradoxalmente parece desconhecê-los. Também nos lembram da importância do elemento indígena na nossa cultura, a miscigenação do nosso povo.

Os Caboclos formam, junto com o Erê e o Preto Velho a trilogia da Umbanda, representando a força das matas. Os Caboclos não necessariamente foram, quando encarnados, indígenas. Alguns foram mestiços e até bandeirantes, que vieram à Terra nesta falange para auxiliar nos trabalhos de utilização da mata como principal elemento de trabalho. Assim, existem caboclos das mais variadas especialidades como: caçadores, feiticeiros, agricultores, parteiros e outros.

2.9 Hierarquia

Dentro dos terreiros de Umbanda existe uma organização hierárquica e disciplinar, e destacamos o fato de tal organização poder mudar de acordo com o território/estado praticado. Além de todo um modelo que objetiva manter esta organização, alguns terreiros, dependendo do tamanho, dividem-se em parte administrativa e espiritual. A respeito dos cargos dentro da hierarquia espiritual, mais comumente encontramos o Pai de Santo ou Mãe de Santo, que são responsáveis pelo Terreiro e na maioria das vezes respondem legalmente por estes territórios. São assim chamados por representar alguém que faz parte da sua família. Ainda fazem parte desta hierarquia:

- **Pai pequeno e Mãe pequena** – São os futuros pai ou mãe de santo. É a segunda pessoa do Terreiro de Umbanda. Têm como função auxiliar o Pai ou Mãe de Santo em todos os trabalhos.
- **Médiuns** – são as pessoas dentro do Terreiro de Umbanda e no espiritismo que recebem entidades /santos que expressam através das

falanges de diversas linhas suas mensagens para consulentes, umbandistas e seus/suas filho/as da Casa.

- **Tambozeiros** – em sua maioria são homens e são os responsáveis pelo toque dos tambores, de acordo com a música de cada entidade espiritual, produzem os sons capazes de fazer “descer” as entidades anunciadas. Alguns deles fazem parte do Terreiro, outros vivem dessa atividade, tocando em diversas Casas de Umbanda, onde recebem uma ajuda financeira e outros apenas recebem bebidas alcoólicas e/ou dinheiro para seu deslocamento. Estas informações foram colhidas a partir das observações em diversas Casas. No terreiro pesquisado, estes tambozeiros já fazem parte do ILE OYÁ TADE.
- **Cambono** – também chamado cambone, é o médium que veste branco e auxilia os ajuda os médiuns mais velhos que já incorporaram suas entidades em várias outras atividades durante o dia. Ele/a também transmite as falas das entidades quando os consulentes têm dúvidas sobre as mensagens para eles/as transmitidas.

2.10 ELEMENTOS DA UMBANDA – produção de saberes

2.10.1 Pontos cantados

Filho se você precisar é só pensar na vovó que ela vai te ajudar.
 Pense na estrada longa minha filha. Pense no meu patuá.
 Numa casinha branca minha filha a vovó vai estar lá.
 Sentadinha com seu rosário na mão.
 Pense na preta mãe Joana, meu filho fazendo oração.

Rei Tupi quando vem de Aruanda
 trazendo força pra salvar filho de Umbanda.
 Ele é guerreiro, ele é flecheiro atirador.
 Na Umbanda rei Tupi é vencedor.

Os pontos cantados acima se referem aos Pretos/ Pretas Velhas e aos Caboclos, estes são constituídos de lições que essas entidades tentam passar para os filhos/filhas com base no crescimento e elevação espiritual, adquiridos durante os anos que estiveram na Terra em cativeiros, canaviais, plantações de café, trabalhos com cura e cuidados de doentes, utilização de ervas, constituindo a trajetória histórica de sua vida em Terra.

São orações em forma de cantos. São pontos para oferendas, obrigações, cortar demandas. Neste sentido é preciso utilizar-se da memória, pois são diversas músicas entoadas para as diversas entidades. O terreiro é o lugar onde a memória é comemorada a cada dia.

Os cânticos ou pontos ainda hoje na Umbanda expressam uma relação com as entidades cultuadas e com as histórias vivenciadas nos terreiros pelas pessoas afrodescendentes escravas no Brasil.

Muitos desses cânticos foram descobertos pela polícia e por ela destruídos como forma de repressão aos cultos afro. Eram documentos importantes onde se poderia chegar à definição dos lugares específicos das identidades religiosas, se não tivessem sido eliminados. Nele podíamos ver materializada a teoria adequada do papel das identidades eventualmente duplas ou triplas, nas fases históricas precedentes, daquela época.

Em Teresina este fato não tem escritos do que acontecia nas festas, somente o registro delas, enquanto acontecimento histórico. O que sabemos das festas e do que existia durante estes rituais religiosos é somente através da comunicação oral das pessoas mais experientes da religião, que por sua vez, também adquiriram essas informações de seus/suas antepassados/as.

Os cânticos também denominados de doutrinas falam, também, da história de cada entidade. Muitos pontos são de autoria desconhecida e outros são composição de praticantes da Umbanda. Ao longo da história, diversos artistas gravaram esses pontos contribuindo para a divulgação da Umbanda. Muitas melodias foram gravadas na íntegra, como o tradicional ponto de Exu: “o sino da igreja”, gravado em 1974, no LP. Canta Canta, Minha Gente, cantado pelo intérprete Martinho da Vila. Eis o ponto:

O sino da Igreja faz Belém blem blam
 Deu meia-noite o galo já cantou
 Seu tranca rua que é dono da gira
 Oi corre gira que Ogum mandou
 Tem pena dele Benedito tenha dó
 Ele é filho de Zambi, Ô São Benedito tenha dó
 Tem pena dele Nanã, tenha dó
 Ele é filho de Zambi, Ô Zambi tenha dó
 Foi em um tarde serena lá nas matas da Jurema
 Que eu vi o caboclo bradarquiô
 Quiô, quiô, quiô, quiera, sua mata está em festa
 Saravá seu seu sete flecha que ele é rei da floresta

Quiôquiô, quiô, quiô, quiera
 Sua mata está em festa, saravá seu mata virgem
 Que ele é rei da floresta, quiô, quiô, quiô, quiô, quiera
 Sua mata está em festa, saravá seu cachoeira
 Que ele é rei da floresta, vestimenta de caboclo
 É samambaia, é samambaia, é samambaia
 Saia caboclo, não me atrapalha
 Saia do meio da samambaia

2.10.2 As festas

As festas fazem parte do calendário litúrgico de cada Terreiro, sendo organizadas e planejadas juntamente com as pessoas que fazem parte do corpo administrativo e de seus/suas praticantes assíduos/as. No caso do ILE, cada festa exige um período de estudo e pesquisa para as vestimentas do dia, comidas e o tema da festa. São momentos festivo-litúrgicos realizados para reverenciar as entidades, agradecer e fazer diversos pedidos para diversas pessoas. Neste templo cerca de trezentas a setecentas pessoas chegam a fazer parte deste ritual. Informamos que este número é elevado porque nas festas são convidadas pessoas de outros Terreiros, pessoas que não são desta religião e são abertas a quem quiser e se sentir motivado/a a participar. Uma das festas mais concorridas é festa da Preta Velha Mãe Joana, que acontece anualmente, seguindo um calendário de atividades que inclui procissões, gira, cânticos matinais conhecidos como alvoradas, culminando com a Festa final. Nesta festa as pessoas que são filhas de santo da casa ficam durante nove dias em rituais de obrigação religiosa.

Para a filha de santo e partícipe desta entrevista, Oxum, as festas são:

Uma forma de agradecimento, cada guia trabalha em um aspecto da nossa vida também, então nesse sentido a festa também é um momento de pedir coisas específicas de cada falange: aos caboclos pede-se a fartura, aos erês a alegria e pureza infantil, aos léguas a alegria do farrista etc.... é uma forma também de fortalecer espiritualmente o mentor homenageado na festa e toda a sua falange em cada médium, fortalecimento esse feito através das obrigações realizadas nos nove dias de obrigação que antecedem o dia da festa.

No terreiro ILE OYÁ TADE são realizadas 12 festas anuais, para saudar aos orixás e entidades da casa. O calendário das festas é assim distribuído:

Quadro 3 – Calendário das festas do Terreiro ILE OYÁ TADE, em Teresina-PI

NOME DA FESTA	DATA
Festa de Oxossi	20 de janeiro
Festa de Iemanjá	02 de fevereiro (festa presente em todo calendário da Umbanda e do Candomblé)
Festa do Negro Gerson	Sábado de Aleluia (data depende do período da Semana Santa)
Festa de São Jorge	23 de abril
Festa da Mãe Joana	13 de maio
Festa de Xangô	24 de junho
Festa dos Léguas	18 de julho
Festa do Zé Pelintra	2. sábado de agosto
Festa dos Exus /Pombas Giras	06 de setembro
Festa de São Cosme de Damião	27 de setembro
Festa de Santa Bárbara	04 de dezembro
Festa na praia – Oferendas para Yemanjá	31 de dezembro

Fonte: Quadro organizado a partir do arquivo particular de Haldaci Regina da Silva – 2013.

Uma das festas mais importantes deste Terreiro é a festa da Preta Velha Mãe Joana, que é um momento para homenagear os Pretos Velhos e as Pretas Velhas. A Preta Velha mãe Joana é a entidade que conduz espiritualmente a casa ILE OYÁ TADE. Durante todo o ano a casa se prepara para reverenciá-la festivamente, por isso esta festa é a mais importante. Este tipo de ritual voltado exclusivamente para a Preta Velha Mãe Joana não é uma prática comum nos centros umbandistas. Dentro do universo da Umbanda, em Teresina, o mês de maio é um mês de comemorações de todos os pretos velhos, sem especificar nenhum deles. No ILE OYÁ TADE, geralmente a festa da Mãe Joana é antecedida de várias atividades como: novenas, procissões, obrigações dos/as médiuns, apresentação de grupos culturais, dentre outras manifestações.

Sobre Mãe Joana, o Pai de Santo deste Terreiro de Umbanda acredita que a Preta Velha Mãe Joana viveu em cativeiro, sofreu muito, mas teve uma elevação espiritual muito grande para poder fazer caridade, por isso são desenvolvidas várias atividades que envolvem as comunidades. Considerando todo esse envolvimento, o Pai de Santo da Casa acredita que o novenário representa a necessidade de transmitir para a comunidade não somente a existência e visibilidade da Umbanda, mas os/as que foram os/as principais responsáveis pela

preservação desta religião conservando o seu cunho religioso, social e educativo. Observando que esta festividade tem a participação de várias pessoas, como médiuns, convidadas/os, consulentes, adeptos/as, dentre outras, para prestigiar a chegada de uma entidade, que é negra, mulher, velha e respeitada por todos/as da Casa. O imprescindível é que, antes de tudo, as pessoas que vêm prestigiá-la devem saber da sua história como escrava e de sua capacidade de acolher e ajudar todos e todas.

Na festa para Mãe Joana observamos e pudemos constatar que estes momentos festivos realizados no Terreiro ILE OYÁ TADE, segundo declaração do Pai de Santo, são a principal festa do calendário desta Casa. Para as entrevistadas estas festas representam

[...] um momento de agradecimento às entidades pela ajuda espiritual dada durante todo o ano. Além disso, não podemos esquecer que o dia da festa é precedido por nove dias⁵ de obrigação religiosa com novenas, banhos de croa⁶, vigílias e, em alguns casos, recolhimento de sete dias para batizar, etc.. Enfim, o festejo é um momento para agradecer o guia e para fortalecer espiritualmente aquele mentor espiritual, bem como toda a falange dele em cada médium. (OXUM).

No dia da festa, em especial da Mãe Joana, a organização começa na porta de entrada. Antes dos/as convidados/as entrarem na casa, é realizada uma firmeza (limpeza) com água e orações na frente do Terreiro, para que todos/as que adentrem este espaço estejam também “limpos/as” das energias consideradas ruins, trazidas de outros lugares.

Para recepcionar os/as convidados/as, um grupo de mulheres acolhe todos/as, desejando uma boa festa e registrando os nomes dos terreiros. Ainda próximo à entrada, fica uma mesa com produtos para vendas, confeccionados na Casa, como contas, camisetas com desenhos dos orixás, máscaras, bolsas com imagens de orixás, dentre outros.

No espaço do Terreiro existem alguns compartimentos onde as pessoas ficam sentadas à espera da chegada da “dona da festa”. Durante a festa os tambores tocam a cada chegada de um terreiro, que na sua maioria trazem seus próprios tambozeiros. Para este momento, existe uma diversidade de músicas que

⁵ Esse número de dias varia de Terreiro para Terreiro.

⁶ Banhos dados na cabeça, que são chamadas de “croas” em alguns terreiros.

vão sendo anunciadas pelos Pais e Mães de Santo, onde todos/as dançam juntos/as por diversas horas. À meia noite acontece o ponto central da festa, a Preta Velha Mãe Joana chega manifestada no Pai de Santo, e é aplaudida ao adentrar o salão. Todos/as ficam de pé e é anunciada a sua chegada. A partir daí diversas músicas são oferecidas a Mãe Joana. Os Pais e Mães de Santo ali presentes fazem suas giras em dedicação a esta Preta Velha.

Outro ponto que observamos é as pessoas ficam inquietas querendo se aproximar e ficar mais perto da Mãe Joana. Embalada pelas músicas, ela levanta e dança, não muito, pois Mãe Joana é bem velha. Após a dança, ela senta-se para que todos/as possam vir cumprimentá-la e agradecer por seus pedidos alcançados e renová-los e/ou fazer outros pedidos.

Esta festa agrega um número muito grande de pessoas, por isso a conversa com Mãe Joana e os/as consulentes é rápida. O que podemos verificar nesta festa é que existe uma preocupação em agradar a todos os pedidos feitos por esta entidade, como a decoração, a roupas dos/as médiuns, a comida e o tema a ser lembrado, como uma homenagem a mulheres negras de Teresina, certa vez.

Esta é uma festa rica de elementos históricos como: comidas típicas, (vatapá), toque de tambor correspondente, defumadores, banhos, decoração da casa, dentre outros que, inseridos neste contexto, tornam-se produtos de uma gama de aprendizado, conforme ainda vamos descrever neste texto. Os nove dias de festejos da Mãe Joana, que culminam com o dia 13 de maio, são uma homenagem ao mês considerado pelos/as umbandistas o mês dos Pretos Velhos. Ressalta-se nesta festa, principalmente, a liberdade dos afrodescendentes, representados/as pelos/as Pretos e Pretas Velhas, e não como se conta a história oficial sobre a libertação dos/as escravos/os.

As comidas são elementos importantes nesta festividade. Elas são servidas ao final da festa e sempre há pratos típicos referentes à homenageada da noite. Esses pratos são servidos em dois espaços diferentes e com fins também diferentes. Em uma sala a comida é referente aos preceitos que envolvem Pretos e Pretas velhos/as, enquanto que em outro espaço outras comidas são servidas e não necessariamente referem-se à entidade, deixando, assim, as pessoas livres para degustarem, se assim o quiserem. Esta festa geralmente começa às 20 horas e termina na madrugada do dia seguinte.

As festas geralmente são longas e representam momentos de integração entre os/as participantes, consulentes, adeptos/as e convidados/as. São 09 dias de novena, iniciando com uma festa nas primeiras horas da manhã chamada de alvorada, seguida de procissão para Maria Mãe de Deus, percorrendo a comunidade para abençoar todas as mães e as pessoas participantes que vem de vários bairros para prestigiar este momento de oração que envolve católicos e umbandistas.

Acontecem também as novenas durante a noite, para agradecer a todas as entidades as conquistas do ano e para assegurar a permanência (força) do Terreiro. O primeiro dia de novena é anunciado para a comunidade através da soltura de fogos na alvorada. No penúltimo dia acontece uma procissão pelas ruas do bairro Itaperu, onde é situada a casa, pedindo bênçãos a todas as mães daquele bairro, pois a novena se refere à Mãe de Deus.

No decorrer do percurso, além dos/as participantes dos/as terreiros convidados e consulentes, muitos/as curiosos/as se aproximam e ampliam a procissão. Algumas pessoas curiosas ficam em suas casas observando o cortejo sem tecer comentários. Não queremos afirmar que existe uma cordialidade entre os/as praticantes e não praticantes da Umbanda. Acreditamos que a população não umbandista do bairro Itaperu presencia a procissão e não interfere em virtude do respeito já conquistado pelo Pai de Santo, Iansã, dentro deste bairro.

Em uma das noites festivas dedicadas a Mãe Joana, acontece momento cultural com a presença de vários grupos afroculturais, que cantam, dançam e relatam sobre seus trabalhos realizados nas comunidades em que estão inseridos aos/as convidados/as e os/as médiuns da Casa, como forma de integração. Além da troca de experiências, há também a troca de saberes para falarem de seu grupo, seus trabalhos e contribuições para os/as afrodescendentes. Este momento importante representa, também, aprendizagem, pois estas histórias não são contadas na escola e não constam em livros didáticos. Eis o que outra entrevistada pensa sobre o que seria papel da escola em relação às religiões de matriz africana. Ela acredita que

[...] investindo na formação dos educadores sobre os vários saberes que o Terreiro possui. Por exemplo, dentro dos terreiros já se discute há muito tempo a questão ambiental, uma vez que a Umbanda é natureza. Você não pode agredir a natureza sem se agredir e agredir a sua ancestralidade, porém a escola não utiliza esse conhecimento, só se vê a Umbanda pelo aspecto negativo ou só pra expor o ritual religioso. (OXUM).

Outra necessidade do Terreiro foi incluir nesta programação – a partir de 2010 –, palestras sobre temas variados e pertinentes como saúde da população negra, violência contra a mulher, intolerância religiosa, educação, dentre outros. Essas palestras sempre acontecem dentro do próprio Terreiro para os/as médiuns desta Casa e de outras Casas convidadas.

Neste período de dedicação à Preta Velha Mãe Joana, pode ocorrer também à presença de órgãos governamentais realizando atendimento a comunidade, como, por exemplo, a Secretaria de Saúde realizando campanhas de vacinação, verificação de pressão e glicose sanguínea, dentre outras. Essa aproximação com o poder público é uma forma de aproximar o Terreiro da comunidade, visto que as campanhas acontecem no espaço da Casa.

A inserção de palestras, músicas, danças, capoeira, dentre outros, são pedidos da Mãe Joana, conforme declarou o Pai de Santo desta Casa, com objetivo de atrair mais pessoas para o Terreiro e transmitir alguns conhecimentos para quem desconhece a Umbanda, desmistificando os pré-conceitos e trazendo para esta Casa possibilidades de trocas de conhecimentos.

As festas populares e as manifestações folclóricas refletem de modo geral a presença do sincretismo nas religiões populares. Consideramos, entretanto, que as religiões afro-brasileiras ultrapassam o conteúdo do folclore (FERRETTI, 2000). As práticas religiosas afro-brasileiras são compostas de elementos culturais que as distinguem das diversas manifestações folclóricas existentes. Podemos encontrar nestas cerimônias de cunho afrorreligioso o respeito por seres, por lugares, por objetos, aos mais velhos, cânticos e palavras sagradas, gestos, rituais e a observação de cerimônias litúrgicas minuciosas e complexas.

A realização destas festas nos terreiros de Umbanda constitui uma forma de expressão da religiosidade popular e não pode ser vista como simples momento comemorativo. Nestas ocasiões, em sua maioria, as ações sincréticas são bastante presentes, e não podemos dizer que o sincretismo foi um fenômeno que só funcionou no passado e que se encontra em desaparecimento ou que afete a preservação das tradições religiosas. Além do sincretismo presente nestes rituais, uma das representações importantes presentes nas Festas é a dinâmica da circularidade, onde todos/as são igualmente reconhecidos como seres importantes e ainda fortalecem a pertença coletiva.

2.10.3 As Ervas

Fotografia 3 – Folhas de Capim Santo – Terreiro ILE OYÁ TADE



Fonte: Arquivo particular do Terreiro ILÊ OYÁ TADE – 2012.

Para a Umbanda, as plantas, além de suas propriedades químicas e biológicas, ou seja, materiais, possuem propriedades etéricas, ou astrais. Assim, de diversas formas as ervas são utilizadas para trazer paz, harmonia espiritual aos seres encarnados e desencarnados. Limpando nossos perispíritos (corpo etérico e corpo astral), equilibrando nossos chakras, permitindo uma aproximação maior de nossos guias ao passo que nos ajudam a elevar a vibração.

As plantas fazem parte da maior parte dos rituais da Umbanda, elas devem ser colhidas em horário e por pessoas específicas, levando em consideração as energias de cada um/a. Sem as plantas não tem axé. Em alguns terreiros elas são plantadas em jardins ou mesmo no quintal do terreiro e ainda podem ser encontradas nos mercados públicos vendidas juntamente com outras plantas com ou sem poder de cura.(XANGÔ).

As ervas são também utilizadas para banhos que podem ser de limpeza, descarrego ou de força. O banho de limpeza ou de descarrego tem por finalidade limpar, destruir, arrancar todas as energias negativas que estejam em nossa aura. O de força é usado para que possamos ter ânimo para continuar enfrentando eventuais problemas ocorridos.

As ervas utilizadas no Terreiro ILE OYÁ TADE, antes de serem colhidas, ficam expostas ao sol para armazenarem minerais, matérias orgânicas, entre outras substâncias. A queima dessas, bem como do tabaco utilizado nos fumos, libera energia acumulada nessas ervas, energias estas que servem para dispersar maus fluidos e pensamentos, que espantam maus espíritos e que doutrina espíritos perdidos.

A energia condensada e mágica das ervas também é utilizada para os mais diversos fins nos banhos de ervas. Há banhos para todos os fins na Umbanda: limpeza, fixação, descarga, purificação, consagração, equilíbrio, paz, prosperidade, cura, entre tantos outros fins.

Existem banhos feitos macerados, outros cozidos, uns podem, outros não, ser aplicados na cabeça. E toda essa magia está baseada nas propriedades de cada erva. E toda magia do banho de ervas, assim como tudo na Umbanda, só vai funcionar se os elementos fé e concentração estiverem presentes. Muitas ervas são utilizadas nos trabalhos do ILÊ OYÁ TADE como aroeira, barbatimão, alecrim, manjerição, alfazema, arruda, eucalipto, dentre outras.

Para os médiuns desse terreiro, além de aprenderem sobre a utilidade de cada erva/planta, é preciso também saber nomes e locais apropriados para a plantação. Um aprendizado constante em torno das ervas, que neste caso são vistas como essenciais para o axé. Neste contexto o cuidado com a natureza é um dos princípios para ser e conviver umbandista, valorizando a natureza sempre, pois o cotidiano dos trabalhos realizados nos templos umbandistas requer este vínculo.

2.10.4 Os Tambores

O som dos tambores /atabaques movimenta o ar e potencializa energia, sem o som dos tambores é impossível acontecer a gira na Umbanda. No Terreiro aqui pesquisado os tambores são conduzidos pelos tambozeiros, que são Filhos de Santo da própria casa, no entanto existem Terreiros em que os tambozeiros recebem um pagamento e não têm nenhuma relação com a Casa.

Fotografia 4 – Tambozeiros na Festa da Mãe Joana, Teresina-PI



Fonte: Arquivo particular do Terreiro ILÊ OYÁ TADE – 2012.

Ainda neste Terreiro, alguns tambozeiros são contratados, isto quando se refere a uma festa considerada “grande”, que exige a troca de tocadores, pois são festas que podem durar até dois dias.

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

Os tambores são geralmente feitos de couro, o que exige que sejam aquecidos antes de serem utilizados. São confeccionados por outras pessoas que não fazem parte do Terreiro, podendo existir Terreiros que realizam oficinas para seus médiuns aprenderem a confeccionar estes instrumentos sonoros.

O que pudemos observar no terreiro ILE OYÁ TADE sobre os tambores diz respeito aos cuidados que se tem para não permitir que outras pessoas utilizem estes instrumentos de forma indevida, pois estes tambozeiros são batizados no santo, e são destinados a esta função, que requer uma grande concentração, para lembrar cada toque indicado para distinguir cada entidade.

Hoje um tambozeiro que toca no ILE OYÁ TADE, não recebe pagamento, porém houve momentos em que era necessário pagá-los e garantir sua permanência na Casa. Como estes se tornaram da Casa, hoje eles tocam também no grupo intitulado Três Raças, que é composto por música, dança e canto. A importância que damos a estes tambores é o mesmo tratamento que temos com as pessoas. São cuidados primordiais para que estes possam sempre energizar as giras. (IANSÃ).

Participamos da mesma tese de Damasceno (2005): é preciso ter claro que em uma sociedade onde o saber tem um peso político e se constitui em um forte componente de poder precisamos nos apropriar destes saberes. Acreditamos assim que a desvalorização destes pode tornar uma população esquecida. Na Umbanda existem diversas formas de aquisição de saberes. Os tambores possuem uma história milenar, sendo utilizados para conduzir as giras, mas como elementos que representam a comunicação entre os médiuns e suas entidades.

Para a população afrodescendente os toques dos tambores se distinguem em sonoridade de acordo com cada orixá/entidade, isso requer atenção ao ouvi-los. A aprendizagem neste caso está relacionada não somente à musicalidade, mas também ao saber ouvir, conhecer e transmitir. No ritual umbandista, quando se iniciam as giras com o toque dos atabaques, todos/as se sentem chamados para dançar, cantar e receber suas respectivas entidades durante a gira.

2.10.5 O Congá

O altar sagrado da Umbanda é chamado de Congá, nele estão firmados todos os elementos necessários para gerar uma fonte de energia espiritual suficiente para a condução positiva dos trabalhos. Todo Congá, assim como toda a concepção da religião Umbanda, busca também seus fundamentos nos quatro elementos principais da natureza: água, terra, fogo e ar. Também se utiliza da força dos quatro pontos cardeais: norte, sul, leste e oeste.

Na figura a seguir temos a representação do Congá, onde podemos conferir imagens de santos católicos para representar o sincretismo religioso.

Fotografia 5 – Congá do Terreiro ILE OYÁ TADE, Teresina-PI



Fonte: Arquivo particular do Terreiro ILÊ OYÁ TADE – 2012.

Na Umbanda é comum serem utilizadas imagens de santos católicos com elementos de adoração e fixação da fé. Sendo assim, Oxalá, a imagem de Cristo, seu representante maior, é colocado no ponto mais alto e ao centro do altar.

De acordo com Trindade (2011),

As imagens nos Congás desde a escravidão são utilizadas para serem objetos de devoção e fé dos frequentadores e membros da casa, (na época os senhores de escravos) e seguem até hoje alguns princípios colocados pelos próprios escravos. Colocavam seus fundamentos dentro das imagens de santos católicos para cultuarem os deuses africanos. O que foi entendido como o sincretismo religioso, um elo de comparação ente os deuses africanos e seus santos católicos, deve ser objeto de esclarecimento de casa em casa. Este elo de comparação se devia as ferramentas que cada santo carregava, cores, semelhanças, nas expressões de cada um e a história, quando era do conhecimento deles. (TRINDADE, 2011, p. 172).

Quando chegamos ao salão de gira do Terreiro ILE OYÁ TADE o que mais nos chama atenção é o Congá. Este não é um simples altar organizado somente com a utilidade de enfeitar o terreiro. É um altar umbandista, por isso, possui características próprias que agregam diversos elementos, entre imagens, velas, copo com água, flores, terços, dentre outros. Em geral as imagens são de santos católicos, de Caboclos e Pretos Velhos variando de acordo com o/a zelador

de santo de cada Terreiro. No caso do Terreiro pesquisado são acrescentadas frutas em dias de festas, de acordo com a natureza do santo.

O Congá também contém outros elementos divinizados que representam a natureza e geram energia para as sessões, como a água, a terra, o ar e o fogo.

A **Água** está presente nas quartinhas e é o princípio básico da vida. **A Terra**, representada nos objetos feitos de cerâmica, que possuem as vibrações dos locais da natureza. **O fogo**, elemento transformador, está presente nas velas e nos incensos, representa luz, afastando espíritos negativos, acende a fé e as almas dos irmãos e irmãs presentes, encarnados e desencarnados. **O ar** está presente em toda a atmosfera do Congá e é representado na fumaça dos defumadores, dos incensos e na queima da parafina das velas, eleva nossos pensamentos, gera liberdade, leveza, encaminha intenções.

No altar estão presentes as imagens de santos católicos sincretizados, como por exemplo, a imagem de Santa Bárbara, que representa Iansã. Também colocamos um copo com água, para purificar o ambiente e para o anjo da guarda de cada médium. A água é o segundo condutor espiritual de energia, por isso precisa estar presente no altar. A água das quartinhas é trocada todos os dias. As velas no altar representam o fogo, que é outro elemento importante no Terreiro. Em alguns Terreiros o fogo também é usado para aquecer o couro dos tambores, dando um toque mais afinado as curimbas. (IANSÃ).

Esse cruzamento de elementos é imbuído de uma mística que vai muito além daquilo que podemos materializar. Nas imagens encontramos símbolos de respeito e pontos de ligação e concentração, para onde o olhar do médium consegue assim uma ligação com as suas entidades mediúnicas. O Congá também contém outros elementos divinizados que representam a natureza e que geram energia para as sessões, como a água, a terra, o ar e o fogo.

Um Terreiro de Umbanda constitui um espaço de aprendizagem e tudo que acontece nele faz parte do aprendizado cotidiano de cada médium ou frequentadores/as deste espaço. No altar, onde encontramos diversos elementos que representam a natureza, podemos identificar uma relação de respeito com estes elementos naturais, sua preservação, sua importância para a sobrevivência da humanidade e sua ligação com a mediunidade em si.

As imagens mostram a ligação do médium com sua respectiva entidade ou orixá. As flores e frutas postas sobre o altar se referem às oferendas e/ou obrigações dos médiuns às suas entidades. As flores não só enfeitam o altar como

representam simbolicamente através de suas cores o orixá/entidade festejado no dia de festa ou no dia da gira comum.

Nos terreiros de Umbanda, além do Congá, há outros núcleos de energia muito importantes que são assentados dentro do Terreiro, não podendo ser visibilizados por fazerem parte das doutrinas e mistérios umbandistas aprendidos pelos Pais e Mães de Santo, que não costumam revelar estes fundamentos.

Nos terreiros de Umbanda o culto aos orixás e entidades representa a resistência do povo de santo em preservar a sua religiosidade. Os elementos relatados neste capítulo estão presentes nos Terreiros de Umbanda, porém estão longe de completar toda a organização presente nos rituais e nos Terreiros, que é muito mais complexa e exigiria uma pesquisa mais criteriosa e demorada, o que não seria possível, visto que não teríamos tempo hábil para tanto. O importante é que tenhamos conhecimento, suficiente, dos rituais, elementos e preceitos da Umbanda, pois como foi dito por uma das partícipes da pesquisa:

A Umbanda é a própria resistência negra, ela não é somente uma religião, mas uma prática social de resistência da cultura afrodescendente. A minha consciência racial e a minha vontade de lutar pelo meu povo é reforçada a cada dia dentro do Terreiro. A Umbanda hoje é a minha vida, uma vez que todos os aspectos da minha vida envolvem a Umbanda, o terreiro é minha casa e meus irmãos e Pai de Santo são a minha família. (OGUM).

Para os/as umbandistas, os orixás são forças naturais que estão presentes em todos os lugares, influenciando as pessoas e irradiando energias que mantém o equilíbrio dos elementos do planeta Terra em relação ao universo. Cada pessoa está ligada mais fortemente a uma dessas forças, o que determina seu orixá de cabeça ou de frente, por isso se diz que *tal pessoa é filha de Xangô*, por exemplo. Os orixás ou santos, como são mais comumente designados na Umbanda, imprimem em sua prole suas características, seja em seus aspectos físicos ou em seus traços psicológicos e comportamentais, tendo como função primordial protegê-las e guiá-las. Além disso, os santos devem proporcionar aos/as filhos/as a firmeza necessária para que estes/as tornem possível a realização dos trabalhos mediúnicos de Caboclos, Pretos Velhos, Erês e Exus que incorporam.

Sendo a Umbanda uma religião de tradição oral, toda a sua estrutura de funcionamento, de organização e, sobretudo todo o seu sistema de aprendizado/iniciação é um sistema oral. Isto não diz respeito apenas ao fato de não

haver nenhum livro sagrado, mas a uma lógica que segue as tradições orais, que são diferentes da lógica que rege as tradições religiosas do livro. O texto aponta que,

A tradição oral está presente nos espaços de interação da população negra de modo a revigorar o espírito, alimentar a identidade e fortalecer o pertencimento. Por tais motivos, as narrativas tendem a trabalhar o contato entre gerações, considerando que o passado pode efetivamente explicar o presente e contribuir para reflexões sobre o futuro. Essa dimensão é de máxima relevância para que as coletividades não rompam os elos. (AS RELIGIÕES..., 2006, p. 40).

A tradição oral, além do que aponta o trecho acima possibilita aos/as umbandistas entenderem o significado da aprendizagem através da atenção e da troca, possibilitando assim o crescimento pessoal. Estes ensinamentos transmitidos através da oralidade têm proporcionado a preservação desta religião.

Para entender a Umbanda, primeiro li alguns livros relacionados às ervas, que eram minhas curiosidades dentro da Umbanda. Li vários livros sobre ensinamentos umbandistas. Estes conhecimentos me deram elementos suficientes para falar desta religião. Porém ao participar efetivamente do Terreiro percebi que tinha que aprender muito mais, que meus conhecimentos teóricos andavam longe das vivências e experiências coletivas dentro deste espaço. Cada atividade desempenhada dentro do Terreiro tem vários significados, que demoramos para descobrir. É preciso ter paciência para começar a querer aprender. (XANGÔ).

Em nossa pesquisa realizada no Terreiro ILE OYÁ TADE, pudemos constatar que a prática da escuta é um exercício necessário para quem participa ou até mesmo para quem investiga as práticas religiosas umbandistas. A lógica de aprendizagem não é mesma das outras religiões. Ao iniciarmos nosso trabalho neste Terreiro tivemos que exercitar nossa paciência, pois a cada palavra dita, precisávamos entender também os gestos e seus significados. Nossas observações aconteciam sempre nos períodos de realização das festas, das reuniões e das atividades sociais programadas. A organização das reuniões e das palestras segue um calendário que é colocado no quadro de aviso, dentro do espaço reservado para a refeição dos médiuns, estes diálogos ajudam seus médiuns entenderem a Umbanda, assim declarada

Do ponto de vista pessoal a Umbanda é uma “prova de fogo” é uma religião que exercita ao extremo o seu livre arbítrio, mas que ao mesmo tempo é disciplinadora, uma disciplina que não é imposta ou determinada pelo Pai ou Mãe de Santo mas, sim pela própria encanteria. É uma religião que coloca frente a frente com teus defeitos e que cobra que você os trabalhe. Enfim, é um grande exercício de evolução espiritual. Do ponto de vista coletivo a Umbanda é um grande mosaico nela você percebemos elementos de várias do catolicismo, do candomblé e do kardecismo, porém cada elemento desse tem, dentro da Umbanda, uma utilização específica que faz com que ela não seja uma mera mistura de religiões mas que tenha uma característica própria. (OXUM).

As características próprias a que se refere a partícipe desta pesquisa, são os elementos encontrados nos rituais umbandistas. Os rituais são normalmente realizados em Terreiros, “lugares sagrados” para os Umbandistas, onde acontecem o culto às entidades e as giras, e as sessões em que os médiuns incorporam espíritos e atendem o público. As manifestações culturais expressadas nos Terreiros são ricas em conteúdos históricos e culturais, representados através da dança, toque do tambor, cores, imagens e a devoção, revelando uma pertença racial para quem nela esta inserida.

Em nossas percepções vimos que a Umbanda ainda é vista como uma religião de cunho mágico – como a cura –, não como uma religião plural, onde se percebe a presença do legado afrodescendente. Isto na visão de quem é “cliente”, mas diferente da visão de quem é participante,

A Umbanda não é uma religião preocupada apenas com a clientela interessada na solução de problemas eventuais e no prazer da experiência emocional não comprometida. É uma religião de pessoas comprometidas com a preservação de seus valores. Sendo considerada uma religião de culto de “má fé”, ela está conseguindo demonstrar para as pessoas que possui fundamentos a serem aprendidos e repassados para todos. (IANSÃ)

2.11 Linhas ou Falanges da Umbanda

As falanges em geral são vibrações de algum orixá manifestadas nos médiuns ou a aproximação energética de um elemento da natureza ou entidade espiritual. As linhas da Umbanda são os diferentes rituais realizados nos Terreiros.

O sistema de organização sacral da Umbanda coloca cada orixá no comando de sucessivas hierarquias de espíritos ou falanges. De um modo geral, este sistema pode ser assim apresentado:

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

A organização das linhas e das falanges muda, enormemente, de terreiro para terreiro. Para efeito de exemplificação, apresentarei a maneira como o Pai de Santo do Terreiro pesquisado explicou a respeito deste esquema:

Quadro 4 – Linhas da Umbanda, em Teresina-PI

LINHA	ELEMENTOS DA LINHA REPRESENTAÇÃO	SANTO/A CATÓLICO/A
Linha de Ogum (Exu)	Estradas, matas, ferramentas, encruzilhadas	São Jorge
Linha de Oxossi	Plantações, Caças	São Sebastião
Linha de Xangô	Pedreiras, justiça, fogo	São Jerônimo
Linha de Obaluaiê	Vida, morte, terra, doenças, cemitério	São Lázaro
Linha de Oxum	Águas doces, riquezas, útero	Nossa Senhora da Conceição
Linha de Iemanjá	Águas salgadas, maternidade	Nossa Senhora da Glória
Linha de Iansã	Ventos, tempestades, cemitérios	Santa Bárbara
Linha de Nanã	Vida, morte, velhice, lama (barro e argila), sabedoria	Sant'ana
Linha de Oxalá	Onipresente, vida, pureza, juventude, velhice, paz	Jesus Cristo

Fonte: Quadro organizado a partir do arquivo particular de Haldaci Regina da Silva – 2013.

Caracterizar a Umbanda praticada em Teresina, mesmo que em linhas bastante gerais, revela-se uma tarefa extremamente difícil, exigindo minuciosas e detalhadas pesquisas. Apesar de não haver publicações impressas ou virtuais acreditamos que as raízes da Umbanda no Piauí não apresentam uma fonte única que revele sua origem. A maleabilidade encontrada ainda hoje seria justamente fruto da pactuação de varias matrizes religiosas, que ocorreu na sua formação.

Não podemos nos deter a uma única vertente, pois vários elementos foram incorporados a esta religião. Porém são indícios para uma pesquisa sobre memória da religião de Matriz Africana de Teresina. Um caminho possível e acreditamos o mais interessante e relevante é tentar descrevê-la a partir do modo de vivências dos próprios umbandistas que tivemos oportunidade de conhecer ao longo da pesquisa, que a define como uma religião com predominância afrodescendente e africana, além das culturas indígenas e branca (europeia), com uso de ervas, patuás, benzimentos dentre outros, conforme destaca o autor sobre a escravidão no Piauí no século XIX,

Faziam-se uso de patuás e de ervas, benzimentos e curas, jogo de búzios e contas para proteção, orações e feitiçarias; e frequentavam-se calundus [celebração religiosa] e calugis [espaço de sociabilidades e celebrações]. Fundamentadas no cotidiano, as celebrações e formas de expressão negras em Teresina resistiram às perseguições do sistema escravista. (SILVA, 2008 p. 15).

A preservação do uso de ervas é uma das principais características apresentadas pelos umbandistas teresinenses, observada de forma mais aprofundada no ILE OYÁ TADE, Terreiro em foco nesta pesquisa.

2.12 Obrigações na Umbanda

Este tópico vamos dedicar aos preceitos religiosos que as religiões de matrizes africanas devem cumprir. Estes preceitos são oferendas para as entidades e orixás e que podem ser realizadas por diferentes motivos.

As obrigações ou oferendas na Umbanda são as diversas práticas ritualísticas realizadas em locais determinados e em contato com a natureza, especificamente, nos pontos de força dos orixás e entidades que são os rios, cachoeiras, matas dentre outros.

Segundo Bandeira (1970, p. 103) as obrigações ou oferendas podem ser de

Homenagem aos orixás ou entidades consideradas com um presente, uma lembrança que os adeptos têm com seus mentores; tem um sentido carinhoso de agradecimento; atos de gratidão e reconhecimento pelo benefício ou graças alcançadas de pedido; formalizam as pretensões dos fieis, desejos de obter o favorecimento ou graça para si ou para outrem; ou o caminho para a solução de seus problemas e obtenção da força e vitória. Feitas pelos crentes quando essa necessidade tem algum trabalho a realizar e pode ainda ser de descarrego pra aliviar as imantações do astral; interferir ou tirar fluidos nocivos absorvidos no decorrer de certos trabalhos.

Como podemos verificar, os motivos para realização de uma obrigação são variados, podendo ocorrer em locais diferentes, como matas, cachoeiras, rios, encruzilhadas ou mesmo dentro do próprio Terreiro, dependendo do motivo. As obrigações não se referem somente a doação de objetos, alimentos ou bebidas alcoólicas para as entidades. No ILE OYÁ TADE obrigações também estão direcionadas aos seus filhos e filhas de santo, que passam dias em momento de oração, seguindo uma rígida disciplina que passa também por uma mudança de postura em relação as suas necessidades afetivo-sexuais. Essas obrigações são realizadas em cerimônias ritualísticas.

Os rituais religiosos não são criados aleatoriamente ou como fruto unicamente de vontade. Os rituais surgem de circunstâncias ou eventos que marcam, de forma histórica, um determinado acontecimento que faça parte da cultura de um povo.

Trindade (2011) apresenta um exemplo da importância destes rituais,

[...] os católicos transformaram em ritual a refeição feita por Jesus e seus apóstolos. Esse ritual é a missa, que é o principal rito sagrado dos católicos. Neste ritual o pão foi substituído por uma simples mistura de água e farinha seca em forno ou estufa e que representa o alimento sagrado da santa ceia. A isso deram o nome de “hóstia”, que os verdadeiros católicos ingerem como se fosse o próprio corpo de Cristo, esse é o espírito do ritual, aproximar o cristão do próprio Cristo através do rito sagrado e não me consta que ninguém tivesse tido a ideia de substituir esta bolachinha de água e farinha, pelo pãozinho francês da padaria, porque não foi isso que havia servido na Santa Ceia. (TRINDADE, 2011, p. 42).

Percebemos, assim, na história da Umbanda, que alguns elementos desta religião têm referência com as contribuições herdadas das culturas ameríndias, europeias e africanas. Nesta inter-relação, vários são os elementos que compõem o universo religioso e místico desta religião, aqui apresentamos alguns deles que não constituem os de maior relevância, mas os que se constituíram essenciais nesta pesquisa. Assim, os ensinamentos adquiridos das contribuições nos diversos ritos umbandistas constituem a formação de quadros educativos que têm, todos eles, um legado inicialmente silencioso, mas que comungam em enormes aprendizados.

3 EDUCAÇÃO

Grande parte dos estudos realizados sobre educação, tendo a escola como foco, esforçam-se em investigar as metodologias de ensino do/a professor/a e a tomar as instituições escolares como referências oficiais para todo e qualquer processo educativo, onde quer que ele aconteça. Esse *status* é denominado como educação formal, enquanto as outras modalidades educativas são definidas como informais, não intencionais, não planejadas ou não estruturadas (GONÇALVES, 1994). Essas definições procuram diferenciar a educação escolar da educação não escolar, colocando uma no patamar de superioridade sobre a outra. Essas se sustentam na formalização de diretrizes. Isso significa que quando são estabelecidas comparações, essas leituras tentam comprovar o que a educação escolar tem e o que falta nos outros modos de educação, pois

A educação não tem como objeto real armar o cidadão para uma guerra, a da competição com os demais. Sua finalidade, cada vez menos buscada e menos atingida, é de formar gente capaz de situar corretamente no mundo e de influir para que se aperfeiçoe a sociedade humana como um todo. A educação feita mercadoria reproduz e amplia as desigualdades, sem extirpar as mazelas da ignorância. Educação apenas para a produção setorial, educação apenas profissional, educação apenas consumista cria, afinal, gente deseducada para a vida. (SANTOS, 1998, p. 45).

Exemplo de situações educacionais vivenciadas em diferentes espaços do nosso cotidiano tem propiciado grupos de pessoas aprenderem sobre temas não discutidos nos espaços formais. Isso revela que a educação é vista como essencial ao ser humano e pode ser reconhecida em ambientes, como os territórios das práticas das religiões de matrizes africanas, podendo esse espaço ser reconhecido como um ambiente de trocas de aprendizagens, saberes e valores, destinados não somente aos/as seus/suas adeptos/as, mas a toda comunidade. Esse cenário é o que Paulo Freire denominaria de uma educação da mudança, sem armas, sem confronto, com o objetivo de provocar uma mudança da postura e da crítica frente ao que se aprende nos espaços ditos formais de educação.

A consciência da cegueira que nossas ideologias podem causar é necessária para que não tenhamos o que chamamos de “postura da recusa imediata”, aquilo que mal se conhece porque é novo e ainda estranho. Isso exige de

nós, enquanto professores/as, um constante estado de atenção. Tal postura é como uma fronteira que cerca nossa possibilidade de conhecer. Dessa forma, nossa curiosidade é afugentada pelas ideologias que nos dominam. Freire também se refere a isso quando afirma que é tão fundamental compreender o conhecimento existente e que estamos abertos/as e aptos/as à produção do conhecimento ainda não existente. “Ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, completando a ideia da aceitação que o critério para aceitação do novo [e] recusa ao velho não é apenas cronológico.” (FREIRE, 1996, p. 28) Assim, os velhos saberes que permanecem válidos e verificáveis continuam novos. E os saberes novos, se não condizentes, tornam-se imediatamente velhos e inválidos.

Ser um educador intelectual, transformador, é compreender que as escolas não são espaços neutros de mera instituição, mas carregados de pressupostos que representam as relações de poder vigentes e convicções pessoais nem sempre explicitadas. Imaginar que a escola seja um lugar apolítico, em que são transmitidos conhecimentos objetivos e apartados do mundo das injustiças sociais e manter uma postura conservadora, por contribuir para a manutenção do *status quo*. (ARANHA, 2006, p. 47).

Partindo da educação desenvolvida pelos jesuítas no Período Colonial em que Azevedo (1976) destaca como um ensino que tinha como foco a educação elitizada com base no desenvolvimento de habilidades clássicas. Enfatizamos, ainda, a dedicação especial que os jesuítas aplicavam no preparo dos professores, em que somente após os 30 anos de idade se tornariam aptos ao exercício da docência (RISÉRIO, 2007). Podemos demarcar uma reflexão sobre a população negra e indígena e nos perguntar: que tipo de educação era destinada a esses povos? A troca da/na produção de saberes – em destaque nesta pesquisa – não haveria de existir ou se colocar como pilar nesse processo de formação que se adequava, indubitavelmente, as posturas dominantes.

Para Florestan Fernandes (1966), a educação deveria ser, para os/as alunos e alunas, uma experiência transformadora que desenvolvesse a criatividade, dando condições para esses se libertarem da opressão social de todas as formas de exclusões. Mas, para isso, a escola deveria deixar de reproduzir os mecanismos de dominação de classe da sociedade, apresentar às crianças brasileiras histórias de diferentes povos, entender que é possível uma melhoria na educação se houver

uma compreensão de que existe entre as pessoas uma diversidade cultural a ser valorizada e respeitada.

Nenhuma teoria da transformação político-social do mundo me comove se não parte de uma compreensão do homem e da mulher enquanto fazedores da História e por ela feitos, seres da decisão, da ruptura, da opção. Seres éticos, mesmo capazes de transgredir a ética indispensável, [...] alegre saber-me um ser condicionado, mas capaz de ultrapassar o próprio condicionamento. A grande força sobre que alicerçar-se a nova rebeldia é a ética universal do ser humano e não a do mercado insensível, aberto apenas à gulodice do lucro. É a ética da solidariedade humana. (FREIRE, 1996, p. 38).

A ética da solidariedade humana nos leva a perceber como o argumento de uma educação para todos e todas pode estabelecer um parâmetro ético de igualdade entre as pessoas, levando-nos a crer que as normas estabelecidas e as diretrizes organizadas para regulamentar a educação brasileira é, verdadeiramente, um manual de instrução para equidade entre os povos.

A educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa: corpo e espírito. A educação não serve, apenas, para fornecer pessoas qualificadas ao mundo do trabalho, mas para seu desenvolvimento pessoal. Nessa perspectiva, a educação precisa, também, atingir todos/as nesse desenvolver. Não basta, de fato, que cada pessoa acumule no começo da vida uma gama de conhecimentos para abastecerem-se indefinidamente, sem espaço para o reconhecimento de outros valores, outros ensinamentos. É necessário estar acessível a novos conhecimentos e aproveitar, explorar e divulgar, do começo ao fim da vida, todas as ocasiões de aprofundamento e enriquecimento desses primeiros conhecimentos, adaptando-se a um mundo de mudança.

A educação não formal tem status normativo de escola e reflete na sua qualificação como educação social, enquanto as outras modalidades educativas são definidas como informais, não intencionais, não planejadas ou não estruturadas. (GONÇALVES, 1999 p 245)

Essas definições – que nitidamente tratam das diferenças entre a educação escolar e a não escolar como sendo uma questão de superioridade de uma em relação à outra – sustentam-se na localização de ausências. Isso significa

que quando são estabelecidas comparações, essas leituras tentam “comprovar” o que a educação escolar tem e o que falta aos outros modos de educação. Em decorrência da popularidade dessas leituras, as aprendizagens que se dão fora das instituições formais de ensino são, de modo geral, pejorativamente classificadas como fenômenos quase naturais, desprovidas de qualquer sistematização. Porém, quando deslocamos nosso olhar para uma análise situada, entendemos que toda aprendizagem é inerente à prática social e que está longe de ser um processo meramente “espontâneo”. Embora ainda não as reconheçamos, o aprender em cada contexto social possui, sim, lógicas próprias de estruturação e controle, mas que obviamente não coincidem com as encontradas na escola

Refletindo sobre essas questões que trazem implicações diretas para pensar a aprendizagem na Umbanda, acreditamos ser fundamental problematizar, ainda que brevemente, a origem dessa diferenciação e da consequente primazia do modo escolar de educação em nossa cultura, antes mesmo de tecer considerações sobre teorias e práticas, assumido em nossa pesquisa. Como havíamos apontado no processo de redefinição dos contornos da nossa pesquisa, um dos fatores que mais instigaram o investimento na compreensão dos modos cotidianos de aprender (na) Umbanda foi o fato de se tratar de uma prática social que possui pouco ensino observável. Podendo ser analisada em várias atividades praticadas nesses territórios de preservação da religiosidade africana e afro-brasileira: as giras, as comidas, as festas dentre outras.

A realização de uma gira⁷ nos remete a uma prática, a um fazer coletivo em que não há a intenção primordial do ensinar, mas quando a participação produz aprendizagem. Dito de outro modo, os adeptos da Umbanda se dirigem a um Terreiro para praticar a religião e, como consequência, aprendem. A razão que os motiva estarem ali não é, portanto, aprender umbanda e, sim, praticá-la.

Os rituais implicam em um fazer compartilhado, bem como em troca de saberes e experiências. Da mesma forma, é por meio da participação nesses contextos de prática que os/as adeptos/as vão se constituindo como membros daquela comunidade religiosa. Envolvendo-se inevitavelmente nas relações de poder, acordos, negociações e conflitos inerentes à vida social, o povo de santo

⁷ Ritual umbandista que tem como objetivo iniciar os preceitos religiosos do culto da Umbanda. Mais adiante falaremos com mais especificidade da Gira.

aprende os gestos, os significados, as emoções, as disposições corporais e identidades que produzem um umbandista.

Na Umbanda, pode-se dizer que a história de povos africanos e afro-brasileiro são contexto e objeto de aprendizagem, ou seja, aprende-se nossa história na vivência e convivência. Em vista disso, os termos história e cultura afrodescendente perpassam todo este trabalho, porém tomaremos a liberdade de não nos atar à discussão de suas várias acepções e polêmicas geradas em torno da cultura, como tradições folclóricas, mas como tradições históricas. Considerando que nos territórios religiosos de matrizes africanas ocorrem diversas formas de aprendizagem, observaremos uma das concepções de educação observadas nesses espaços.

O modo mais recorrente de compreender a relação entre atenção e aprendizagem, sobretudo no campo pedagógico, toma o “prestar atenção” como uma qualidade individual que possibilita que os sujeitos aprendam. Na escola, por exemplo, vários são os mecanismos que visam direcionar a atenção dos estudantes exclusivamente para os conteúdos a serem aprendidos. Assim, a organização do espaço escolar, por exemplo, com a disposição das carteiras individuais e enfileiradas, as janelas acima do alcance da visão, a imposição do silêncio e da ordem, dentre outras, visam direcionar todos os sentidos dos/as alunos/as para a figura do/a professor/a e para o que está sendo dito e feito por ele/a. A definição de educação da atenção, proposta por Ingold (2001), no entanto, aponta para outra direção, buscando justamente ultrapassar a perspectiva convencional, de aprendizagem na sala de aula, com aulas expositivas e presenciais de um/a professor/a, exercícios de classe e casa dos quais são exigidos a feitura e de horários pré-estabelecidos para estudar determinados conteúdos dentre outros.

Para um/a praticante veterano da Umbanda e, portanto habilidoso/a, o Terreiro é percebido quase como uma extensão do seu próprio ser. Isso significa que os/as novatos/as só se tornam praticantes habilitados/as quando são capazes de afinar continuamente seus movimentos segundo as condições do ambiente (INGOLD, 2000). A atenção não é, portanto, uma capacidade previamente estabelecida, pois que se constitui nos movimentos e ajustamentos a diferentes situações. Agir é prestar atenção, porque “[...] a atenção do agente é totalmente absorvida na ação” (INGOLD, 2001, p. 141). O tipo de percepção que vai gradativamente desenvolvendo os/as permite “[...] obter características críticas do

ambiente [...]” (INGOLD, 2001, p. 142) que inicialmente falham ao notar onde se está. Nos Terreiros, os ensinamentos da religião são transmitidos oralmente através dos cantos, rituais, feitura dos alimentos, realizações dos fundamentos, conversas com os/as praticantes mais experientes, observação dos elementos e do habitat dos terreiros se configuram em uma expressão da educação da atenção. Apre(e)nder pela vivência.

Tais afirmações podem ser observadas dentro desses espaços sagrados, que se caracterizam verdadeiros territórios de aprendizagem, através das observações diárias; os mais novos observam as ações dos mais velhos e vão, assim, construindo seus conhecimentos, que serão ajustados à medida que vão se integrando e participando das atividades diárias, além de estudos em grupo de trocas, existente no Terreiro ILE OYA TADE, que proporciona estudos.

3.1 A escola

Os pensamentos de Candau (2010) e Freire (1996) defendem uma escola que abra oportunidades para que as identidades culturais dos educando/as sejam valorizadas e que a diversidade existente entre eles/as, torne-se objeto de aprendizagem através das trocas culturais.

Candau (2010) analisa a questão do multiculturalismo na sociedade e ressalta que as condições históricas da formação étnica brasileira apontam para uma sociedade multicultural, em que o elemento indígena e o elemento afro têm a sua cultura desrespeitada socialmente, pois estão subordinados à cultura do colonizador, tendo de assimilar valores inerentes a mesma, em detrimento dos seus, para serem aceitos. Ela defende o multiculturalismo interativo, que é abordado em uma visão de trocas culturais travadas nas relações presentes nas dinâmicas da sociedade.

A educação para o reconhecimento da outra pessoa (CANDAU, 2010) (FREIRE, 1996) se faz imprescindível em todos os aspectos, especialmente quando tratamos de grupos subrepresentados, como a população afrodescendente, por exemplo. Ao abordar sobre os saberes necessários à prática educativa traz uma exigência bem pertinente às reflexões levantadas neste estudo, nos diz que “ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação”

(FREIRE, 1996, p. 38). Neste tópico ele aborda o preconceito e a discriminação como atitudes incompatíveis com o processo democrático e com o pensar correto.

3.2 Educação – o que se ensina/aprende

A Educação pode ser entendida como um processo amplo de socialização da cultura, historicamente produzida pelo homem / pela mulher e a escola – locais de privilégio de produção e apropriação dos saberes – cujas políticas, gestão e processos se organizam coletivamente ou não, em prol dos objetivos de formação dos cidadãos e cidadãs. Essa abordagem se caracteriza como um grande desafio para educadores/as e educandos/as que nem sempre são os verdadeiros sujeitos da sua própria educação. Segundo Brandão (2007), a educação está presente no dia a dia de todos e que ela se manifesta de variadas formas, por exemplo: em casa, na rua, na igreja.

Frente aos desafios da sociedade brasileira, Freire (1996) propõe uma educação capaz de contribuir efetivamente na passagem da transitividade ingênua a transitividade crítica, ou seja, que permita ao educando/a “transcender”, debater, resolver seus problemas, enfim, propiciar-lhe condições para a verdadeira participação. Além disso, deve ser capaz de preparar as pessoas para a responsabilidade social e política, para o desenvolvimento e para a democracia; possibilitar o enfrentamento do “desenraizamento” gerado pelas consequências da civilização industrial com suas tendências massificadoras e desumanizadoras; procurar as pessoas para enfrentar a problemática desse tempo e nela inserir-se conscientemente.

Ainda segundo Freire, cabe à Educação desenvolver uma constante mudança de atitude e criação de disposições democráticas que substituam os hábitos de passividade por hábitos de participação e ingerência, assim como colaborar com o/a educando/a na organização reflexiva do pensamento para superar a captação mágica ou ingênua de sua realidade e, por fim, preparar para intervenção teórico-prática com uma teoria que “[...] implica em uma inserção na realidade em um contato analítico com o existente, para comprová-lo, pra vivê-lo praticamente.” (FREIRE, 1996 p. 93).

A essa inserção na sociedade cabe, também, à escola ter esse compromisso com seus sujeitos, evitando o silêncio e a negação dos valores

históricos dos povos que fazem parte da construção de uma nação, de um território. Por outro lado, a educação não pode se referir apenas ao território escolar, podemos considerar conforme discorre o autor, que tais estruturas sociais não são depositários exclusivos de aprendizagens.

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

A transferência de saber pode ser considerada, aqui, como as trocas ocorridas em comunidades de aprendizagens, de como é adquirido o saber, que pode acontecer no simples ato de conviver e observar diferentes situações entre as pessoas, tanto no seio familiar como, também, na comunidade ao todo.

Nas vivências nos Terreiros de Umbanda, observamos a prática de uma educação como uma rede de trocas de conhecimentos, em que seus/suas praticantes aprendem a dialogar entre si sobre a cultura africana e afrodescendente, conhecem os mitos, as ervas, os rituais, são ensinadas sobre o respeito à natureza, a disciplina e organização. É aprendido não discriminar por raça, por orientação religiosa ou sexual e a valorizar a vida.

Nesses espaços, a troca de conhecimentos não se dá apenas pelo pai ou mãe de santo, mas com todos/as envolvidos nas diversas atividades diárias de um terreiro.

Conforme nos referimos neste trabalho, as atividades educacionais desenvolvidas funcionam como uma noção de *comunidade de aprendizagens* subentendida aqui, pela existência de um determinado saber compartilhado entre seus membros, bem como a participação coletiva e interesses em comum. Sendo importante, assim, a partilha de valores e significados culturais entre os membros.

3.3 Educação escolar: tradições da umbanda e a necessidade do diálogo com a escola

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

Refletindo sobre o conceito de escola apresentado pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC), podemos identificar a importância desse espaço de aprendizagem, caracterizado com normas de acesso e de atuação. São locais democráticos de fusão e difusão de conhecimentos. Enfim, podemos apresentar diversos conceitos e teorias sobre escola que é inclusiva, é quilombola, é do campo, é ativa, é criativa e outras denominações. Esse espaço democrático, muitas vezes, oculta a presença dos diferentes povos e credos.

A escola tem a capacidade de reproduzir diversas formas de ensino que possam contribuir para o crescimento intelectual de seus atores. Porém, alguns métodos de aprendizagem se distanciam da realidade vivida por alunos e alunas. De fato os conteúdos ensinados nas escolas, podem representar alienação ou libertação. Segundo Cavalleiro (2006), a escola precisa se organizar para demonstrar a todos a importância da pluralidade racial na sociedade. Os/as educadores/as devem contemplar a discussão da diversidade, vejamos

Quando perguntaram ao filósofo Frances Olivier Reboul (1925-1992) o que deveria ser ensinado na escola ele respondeu citando o filósofo inglês Herbert Spencer (1820-1903): “Tudo que une e tudo que liberta”. O que une são as raízes o que liberta é o mundo. O que se une são as culturas a que pertencemos. O que liberta são as ciências e as outras culturas. O que une são as tradições. O que liberta é o conhecimento sobre outras realidades. sempre que perdemos a segunda dimensão ou a deixamos de lado propositalmente, confinamos as crianças em espaços coerentes porém muito mais pobres. (REVISTA..., 2008, p. 12)

É com esse propósito que queremos apontar a importância da escola. Ela, tendo a visão de aprendizagem, como espaço para trabalhar temas que possam unir e libertar necessita, ainda, criar condições para o fortalecimento do poder dos alunos/as e professores/as, acreditando serem esses/as sujeitos históricos, portanto,

políticos que são capazes de desenvolver práticas alternativas de ensino. Dando, assim, lógica do fim da dominação, tanto dentro quanto fora das escolas, precisa, ainda, aproximar-se da história dos povos indígenas, africanos e afrodescendentes para que esses povos não permaneçam nos piores índices do fracasso escolar.

A porcentagem de alunos/as afrodescendentes com mais de dois anos de atraso escolar chega a 14% no Brasil. Entre alunos/as eurodescendentes, a taxa cai pela metade, segundo o "Relatório de Desenvolvimento Humano Brasil 2005 – Racismo, pobreza e violência" elaborados pelo PNUD. A pesquisa "Indicadores Sociais Municipais", que integra o Censo 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), aponta que em 2010, a taxa de analfabetismo entre os negros caiu para 14,4% contra uma taxa de 5,9% dos brancos. Em 1991, a taxa de analfabetismo entre negros era de 31,5% enquanto a de brancos era de 11,9.

Esses dados revelam as condições em que alunos/as afrodescendentes se situam no contexto escolar, em desigualdade em relação aos/as não afrodescendentes. Um reflexo negativo para a população brasileira. Esses dados também recaem sobre as posturas das/os educadoras/es no ambiente escolar, onde as escolas, mais do que nunca, devem funcionar como o espaço privilegiado de uma nova esfera pública, capaz de resgatar a ideia de democracia participativa com cunho crítico, enquanto defensora do respeito à liberdade individual e coletiva.

Dada à condição em que escravos africanos viviam no Brasil, o acesso à educação era quase ou praticamente inexistente. Dominados/as pelos valores e cultura dos colonizadores, quase sempre aprendiam com os religiosos para que pudessem se converter ao catolicismo a passar adorar seus santos. Gonçalves apresenta em suas pesquisas que

Embora os historiadores tenham assinalado as preocupações da Igreja Católica de catequização dos negros no Brasil, não há registros de uma ação educativa que o indicasse na árdua tarefa da leitura dos evangelhos. Apalavra escrita era inacessível. Como eram então doutrinados? No catolicismo imposto as classes populares "a figura de Cristo Revelado no Novo Testamento é praticamente desconhecida". São os santos que estão na base do catolicismo popular. Assim, a catequese dos africanos no Brasil não se fez acompanhar de um processo que pressupusesse, antes de mais nada, a aquisição da leitura. (GONÇALVES, 2005, p. 45).

Durante esses mais de 450 anos de presença afrodescendente no Brasil, o processo de socialização da cultura e apropriação do saber ainda exclui os/as afrodescendentes. Segundo o IBGE, em 2009, a população eurodescendente de 15 anos, ou mais, tinha em média 8,4 anos de estudo, enquanto a população afrodescendente e parda 6,7 anos. Dentro desse panorama, constatamos o não reconhecimento das contribuições afrodescendentes para esse país, além do racismo fortemente enraizado, culturalmente transmitido ao longo da história. Sendo assim, autores, como Machado (1997, p. 48), afirma que urge que a escola cumpra seu papel de educar para a cidadania.

Ainda podemos indagar: como pensar em uma educação escolar para afrodescendente, anulando-os da história oficial de Educação no Brasil, em que a preocupação se dá exclusivamente para o processo de conversão e dominação dos afrodescendentes? Como estar e ser cidadão, excluído do principal eixo da história de uma nação, a Educação?

Sobre a educação para a inclusão social, Arroyo (1991, p. 74-75) afirma que

[...] é fundamental captar, se a cidadania se constrói através de intervenções externas, de programas e agentes que outorgam e preparam para o exercício da cidadania, ou ao contrário, a cidadania se constrói como um processo que se dá no interior da prática social e política das classes. [...] educar para a cidadania deve significar também, pois, semear um conjunto de valores universais, que se realizam com o tom e a cor de cada cultura, sem pressupor um relativismo ético radical francamente inaceitável; deve significar ainda a negociação de uma compreensão adequados valores acordados, sem o que as mais legítimas bandeiras podem reduzir-se a meros slogans e o remédio pode transformar-se em veneno Essa tarefa de negociação, sem dúvida, é bastante complexa; enfrentá-la, no entanto, não é uma opção a ser considerada, é o único caminho que se oferece para as ações educacionais (ARROYO, 1991, p. 74-75).

Para a população afrodescendente, cujo direito, de fato, à Educação lhe foi negado, a crítica sobre o aprendizado formal é ainda mais contundente, considerando a invisibilidade e a negação do reconhecimento da história do povo negro, nos livros e na história política educacional. Ainda encontramos o racismo como parte do ambiente escolar, reflexo da escravidão negra.

A sociedade brasileira e suas instituições, inclusive a escola, vão se constituir em sintonia com esse projeto colonial que institui o racismo e as práticas

racistas em suas instituições. Dessa forma, a sociedade em geral e a educação escolar, em particular, assimilam e reproduzem o imaginário brasileiro a respeito da população negra, como uma população inferior. Segundo Petronilha Silva (1997, p. 12), “[...] a população de origem africana, no Brasil, desde sempre expressou suas concepções, convicções, orientações tendo em vista a educação de suas crianças e adolescentes”. Entretanto, as preocupações com as relações que se desenvolvem entre a educação e população negra ainda não atingiram o ápice das reivindicações dessa população.

Em 2003, como uma das conquistas dos afrodescendentes, foi promulgada a Lei n. 10.639, que Inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Alterando a Lei de Diretrizes e Base, através do Artigo 26-A: “O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes a História do Brasil” (BRASIL, 2003). Além disso, as Diretrizes Curriculares sobre a Lei n. 10.639/032 (MEC, 2005) orientam para uma política curricular que considere as dimensões históricas, sociais e antropológicas da realidade brasileira no combate ao racismo e às discriminações que atingem particularmente os negros. Elas propõem a divulgação e produção do conhecimento, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem.

Essa Lei representa uma quebra de paradigma, trazendo para a possível realidade escolar um redesenho da história dos/as afrodescendentes escravizados/as e dos/as afrodescendentes, em um país em que se perpetuam as práticas racistas, ela tem uma significação importante. Torna-se relevante, também, ao abordar conteúdos que privilegiem iniciativas, memórias e experiências das populações negras, dando destaque para os acontecimentos e realizações próprios de tempo e espaço. Essas diretrizes apontam para a necessidade de providenciar o registro das histórias não contadas nos livros sobre os negros brasileiros, observando suas maneiras de ser e de viver, manifestadas nas suas experiências cotidianas, dando, assim, uma nova visão para o mundo. Torna-se importante ressaltar a tradição oral como de extrema importância para divulgá-la e expressar a verdadeira história negra, dentro do que revela essa Lei.

Se tomarmos a tradição oral dos africanos e afrodescendentes como parte da experiência de ser afrodescendente, nas comunidades com as quais esta pesquisa dialoga, poderemos ter um mecanismo positivo que preserva e muda o tempo no tempo, a tradição oral afro-brasileira pode ser afirmada como presença da herança africana.

É sobre o desdobramento dessa Lei que a tradição oral, realizada no cotidiano dos Terreiros de Umbanda, aponta para uma mudança de valores. Como são trabalhados esses saberes? Como professores e professoras poderão aceitar, esses saberes? Essa problemática perpassa—pelo racismo, que analisamos no processo histórico da população negra desde a sua chegada ao Brasil aos tempos atuais.

A tradição oral está presente nos espaços de interação da população afrodescendente de modo a revigorar o espírito, alimentar a identidade e fortalecer o pertencimento. Por tais motivos, as narrativas tendem a trabalhar o contato entre gerações, considerando que o passado pode efetivamente explicar o presente e contribuir para reflexões sobre o futuro. Essa dimensão é da máxima relevância para que as coletividades não rompam os elos. Dessa mesma forma, é possível reconhecer as possibilidades de diálogo entre educação escolar e outras atividades socioeducativas, no caso atual, a Umbanda, uma vez que todas possam apoiar no fortalecimento das comunidades e na consolidação das cidadanias, mas, também, no resgate de valores que enriquecem as diversidades brasileiras. Entender como a Umbanda é tão educativa quanto à escola para a população afrodescendente brasileira é imprescindível na construção de uma sociedade mais democrática, porque não dizer mais inclusiva.

3.4 Educação popular em comunidades de Terreiros de Umbanda de Teresina

No século XIX, no período de transição no Brasil, os/as africanos/as escravizados/as foram afastados de quaisquer direitos, em geral não tiveram acesso à educação escolar ou a outras modalidades de aprendizagem formal, a não ser por iniciativas pontuais sem nenhuma efetividade. Em diversas províncias do Império, a frequência de “escravos” em aulas públicas chegou a ser proibida por lei. Tal proibição só seria eliminada com a Reforma do Ensino Primário e Secundário, de 1879 (Decreto n. 7.247) – Art. 1º

“E' completamente livre o ensino primário e secundário no município da Côrte e o superior em todo o Império, salvo a inspecção necessária para garantir as condições de moralidade e hygiene. Um ano antes, o Decreto n. 7.031, que instituía os cursos noturnos, determinava que os africanos/as e afrodescendentes só poderiam frequentar a escola nesse período – Art. 1º Em cada uma das escolas publicas de instrução primaria do 1º gráo do município da Côrte, para o sexo masculino, é creado um curso nocturno de ensino elemental para adultos, comprehendendo as mesmas materias que são leccionadas naquellas escolas’.

Para delinear, Veiga aponta que

A escola pública elementar instituída no século XIX foi destinada basicamente a crianças pobres, em sua maioria negras e mestiças, “ainda que se tenha instalado em condições muito precárias e, portanto, não se tenha constituído como uma alternativa social”. Mesmo que a educação dos negros, durante e depois da vigência da escravidão, não tenha chegado a se universalizar, pelo menos até as últimas décadas do século XX, não significa que essa perspectiva não tenha se colocado no horizonte de legisladores e da elite em geral, enquanto parte do projeto civilizador e de homogeneização cultural da nação, empreendido a partir do século XIX. E tal projeto se direcionava exatamente para aqueles grupos considerados “carentes de civilização” ou de “difícil educação”, inclusive porque a elite lançava mão de meios próprios para educar seus filhos. Os debates sobre “civilizar pela escola” foram, dessa forma, “perpassados por um conteúdo étnico e racial altamente significativo” denotando forte influência das teorias raciais que se disseminaram em fins do XIX. (VEIGA, 2008, p. 510).

Durante o processo de transição para o trabalho livre, a questão da educação dos africanos/as e afrodescendentes pode ser identificada, por exemplo as discussões em torno da Lei do Ventre Livre (1871) – Art. 1º “Os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre”.

[...] a análise do processo de execução da Lei do Ventre Livre revela que a educação passou a ser um dos aspectos importantes do discurso e da ação do poder público em relação às crianças que nasciam livres e, aos negros, de um modo geral,” revelando que havia uma preocupação, entre diversos setores da sociedade, de se “constituir uma nova forma de educar esses novos sujeitos, que adentrariam o espaço social na condição de seres livres”. (FONSECA, 2001, p. 34).

A Lei do Ventre Livre acabou por transmitir uma postura vazia que deixava aos senhores de “escravos” a escolha pelo destino educacional dessas

crianças, ao colocar que eles proveriam a instrução elementar para essas “sempre que possível”, ou que teriam a opção de entregá-las ao Estado, aos oito anos de idade, para que este se encarregasse desse processo. Os anos que se seguiram a essa Lei revelaram que grande parte dos senhores optou por não entregar essas crianças ao Estado, “educando-as” da forma como sempre haviam feito, no âmbito da sociedade escravista, já que poderiam se utilizar de seu trabalho escravo até os 21(vinte e um) anos de idade. Mesmo com esse viés não desconsideramos a importância que adquiriu, nesse momento, a questão educacional.

Nesse contexto, também colocamos o surgimento das irmandades, que eram consideradas espaços de sociabilidade e cooperativismo. As irmandades que funcionaram, ainda, como mecanismo de segregação, garantindo que as práticas religiosas católicas de brancos e negros acontecessem em espaços distintos.

As irmandades teriam exercido o importante papel de educar “para a vida associativa no mundo urbano”, formando “um embrião do que seriam as organizações negras combativas que dominaram a primeira metade do século XX” (GONÇALVES, 2000, p. 335).

Nesse percurso, podemos perceber que a educação voltada para afrodescendentes e africanos/as, no Brasil, teve um caminho desfavorável para essa população. Mesmo sem um amplo registro histórico, no campo educacional, indicamos a importância da organização dos afrodescendente e dos africanos/as em suas práticas religiosas, que garantiram a transmissão de saberes utilizados e reutilizados como resistência aos seus saberes e aprendizagens coletivas.

Freire (1996, p. 35), ao abordar sobre os saberes necessários à prática educativa, traz uma exigência pertinente às reflexões levantadas neste estudo: “ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação”. Nesse tópico ele aborda o preconceito e a discriminação como atitudes incompatíveis com o processo democrático e com o pensar correto.

Analisando a ótica freireana, e o contexto histórico voltado para educação da população afrodescendente, percebemos que o poder econômico impõe o seu domínio através da religiosidade e nela minimiza os conflitos sociais por meio da catequização da alma, fato observável no decorrer da história. As diversas formas de aprendizagens são suscetíveis a surgirem nesse conflito de imposição da cultura do outro sobre o outro.

Ao refletirmos sobre as diversas formas de aprendizagem, de imediato logo nos vêm o pensamento de que a aprendizagem acontece na escola. Em que o conhecimento é sistematizado, planejado e organizado linearmente. Na escola – considerada espaço de socialização do saber –, os conteúdos são selecionados e necessitam, na visão de grande parte dos profissionais de educação de uma linearidade, de pré-requisitos, de etapas rígidas e formais para serem vencidas. Um Terreiro de Umbanda também se constitui em um espaço de aprendizagem rígida e organizada, e tudo o que acontece dentro dele faz parte do aprendizado constante do *Médium*.

Os modelos de escola apresentados nos Terreiros de Umbanda representam uma infinidade de conteúdos, muitas vezes formalizados em documentos, outras vezes sistematizados nas ações que fazem parte do calendário de vivência desses Terreiros. Podemos, assim, caracterizar essa educação como uma educação popular, termo que indicamos para a educação realizada nos Terreiros de Umbanda, considerando como pressuposto principal o aprendizado em coletividade.

Por educação popular estamos enfatizando aqui desde as atividades educativas coordenadas pelos movimentos sociais afrodescendentes e/ou religiosos de matrizes africanas, bem como aqueles que objetivam transformar a escola formal em um espaço em que conhecimentos diversos produzidos por essas instituições façam parte de seu cotidiano e rompam com seu enfoque eurocêntrico.

O método da Educação Popular, como orientação no modo de participar dos profissionais engajados no trabalho político e pedagógico nas comunidades e possibilidade de definir estratégias no enfrentamento dos problemas [...] articulando a sua prática profissional com as práticas educativas dos movimentos populares, em que os sujeitos passem “da condição de receptor para a de produtor do conhecimento”. (DAMASCENO, 2005, p. 67).

O papel da educação popular é mostrar que solidariedade é conscientizar as pessoas dos seus direitos, criarem novas formas de atuação e integrá-las em uma sociedade cidadã. Nisso, podemos destacar a educação vivenciada nos Terreiros de Umbanda, onde a complementaridade do currículo escolar formalizado pela Lei de Diretrizes e Bases, é repassada através da escuta, da socialização de saber, da participação e principalmente da solidariedade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu e a minha carapinha cheia de bochicho, minha erva de guiné, minha aroeira, meu samba no pé e outras literaturas. Eu, nessa parcimônia vestida com toda a vida e seus acontecimentos, nem só por um momento quero me perder dessa cor. O não eu, o outro. Tão fino, tão delicado, chega a me deixar tonto, encabulado [...] Tão racional e exótico nas cerimônias, esse outro, estranho outro, faz buracos no céu da Terra, sente prazer, se lambuza com as guerras, pensa que respirar é um estorvo, prende os gestos ao corpo, e berra, e berra, e berra. Tudo por falta de melanina.

(Ele Semog)

As religiões de matrizes africanas vêm despertando interesse e curiosidade da sociedade, principalmente devido às práticas religiosas e culturais que elas trazem, além de serem consideradas exóticas pelos olhares exteriores. Além desses aspectos, que se referem à dimensão ritual do culto, há, ainda, inúmeras outras práticas que emergem no/do cotidiano dos Terreiros que não se revelam, são invisíveis aos olhares externos, tornando-as alvo de curiosidade e ou mesmo de discriminação.

Foi basicamente sobre os aspectos “invisibilizados” do Terreiro de Umbanda ILE OYA TADE que nos debruçamos nesta pesquisa. Aspectos esses, relacionados à transmissão de saberes, às trocas de conhecimentos sobre o povo africano e afrodescendente, desmitificando a sua invisibilidade no contexto histórico do Brasil, e às disciplinas, no cumprimento das obrigações religiosas, como forma de educar para uma postura de respeito aos mais velhos, além da simbologia intrínseca de cada participante. A especificidade dos elementos de formação desse terreiro e nossas observações durante mais de dois anos tornaram possível identificar nos rituais e, na organização política desse Terreiro, elementos importantes no processo de aprendizagem dos/as umbandistas sobre os/as afrodescendentes, sua história e seu legado religioso.

Ao propormos um estudo em que o objeto de pesquisa é a Umbanda, foi preciso ter consciência de que essa prática social faz parte de um campo de discriminação e invisibilidade, portanto a realização deste estudo exigiu uma abordagem metodológica específica que pudesse apreender a dinâmica cotidiana do

Terreiro em estudo, sem perder de vista a diversidade de conhecimentos que ele possui.

O primeiro passo deste estudo foi, então, problematizar a realidade, buscando desnaturalizá-la para que pudessem se tornar mais visíveis as formas de ser, viver e aprender no universo de um Terreiro de Umbanda. Essa penetração, no contexto das práticas dos umbandistas, possibilitou uma aproximação dos processos de aprendizagem – a princípio ainda submersos em explicações pautadas em ideologias racistas e preconceituosas –, ou seja, de que não se aprende com a uma religião predominantemente de raízes africanas.

No desenvolvimento deste trabalho, foi possível compreender as experiências vivenciadas pelos membros da casa ILE OYA TADE como percursos de produção de saberes e de aprendizagens além dos conhecimentos reproduzidos como constituintes da habilidade umbandista. Através da participação nos rituais festivos e em atividades restritas ao povo da Casa, conseguimos, durante o período de três anos, compreendermos a importância da existência dessa religião para o povo afrodescendente piauiense. O trabalho se situa, pois, nesse contexto de problematização. O estudo da produção de saberes educacionais pelos/as umbandistas buscou desvelar práticas de aprendizagem.

Visando superar a dicotomia educação escolar *versus* educação não escolar, classificação comumente atribuída às aprendizagens não escolares, o trabalho buscou dar enfoque à organização do Terreiro ILE OYA TADE. Dessas observações foi possível compreender que as aprendizagens constituídas nesse Terreiro não são inatas, são produzidas na/pela prática coletiva constante, pela necessidade de cumprir sua missão, por influência da comunidade para que assumam suas funções de tocar os sagrados instrumentos rituais, de cuidar da Casa e dos seus membros ou, ainda, de servir como mediador entre os seres humanos e seus/suas deuses/as e guias espirituais.

A pesquisa evidenciou que há fortes elementos e recursos que estruturam as possibilidades de aprendizagem e que advêm de uma variedade de fontes explícitas e implícitas, organizadas para possibilitar a aprendizagem. A aprendizagem da/na Umbanda obedece, obviamente, aos fundamentos e às tradições da religião, porém alguns desses fundamentos não foram explicitados nem mesmo para os/as praticantes mais experientes. Isso porque os elementos que

compõem tal processo não são universais, muito menos formalmente definidos, além de fazerem parte dos mistérios dessa religião.

Os ensinamentos da Umbanda se entrelaçam coletivamente por observação, experimentação e por obediência aos princípios umbandistas, em que o papel dos mais experientes é orientar e estimular a prática religiosa que se mostra, em muitos sentidos, uma forma tão ou mais eficiente do que a pedagogia da educação formal.

Por essa razão, desde o início da pesquisa de campo ficou nítido que o domínio teórico dos fundamentos da Umbanda de forma isolada, têm pouca utilidade para o seu aprendizado, uma vez que os saberes da religião ganham sentido no momento em que são partilhados com toda a comunidade, na realização das práticas cotidianas do Terreiro. Nossa participação nas atividades cotidianas do Terreiro ILE OYA TADE acontecia de forma programada ou não. Mas nos permitia sempre uma nova leitura da dinâmica ritualista que um Terreiro pratica. A dedicação na Umbanda é um dos preceitos principais, como forma de caridade; as pessoas que precisam de “ajuda”, por isso havia horário pra entrar, mas não pra sair, levando em conta que, de acordo com a necessidade da Casa, as entidades permaneciam. Dealgumas perguntas nós não tivemos e não teremos respostas. Somente a participação e a experimentação nesse complexo de práticas compartilhadas permitem a aquisição do domínio dos preceitos e fundamentos da religião.

Sendo a Umbanda uma religião pouco codificada, cuja lógica só pode ser apreendida em ação e participação, corresponde um modo de aprendizagem implícito, prático e coletivo. Logo, a transmissão dos princípios da Umbanda efetua-se de uma forma gestual, visual e assimilativa, que revelam o saber coletivamente detido e exibido pelos membros do culto.

A Umbanda se revelou, portanto, uma prática coletiva, apesar de, à primeira vista, caracterizar-se apenas por indivíduos que têm seu corpo ocupado por outro ser ou que põe à disposição dos santos e entidades o seu destino, a sua saúde, o seu emprego, os seus amores, enfim, a sua vida. Ela apresenta, nesse sentido, o paradoxo de ser uma religião individual, cuja aprendizagem é essencialmente coletiva.

A nossa experiência de interação e vivência com a cultura umbandista no ILE OYA TADE contribuiu, fortemente, na produção deste texto. O nosso modo de falar e de pensar sobre o fenômeno estudado esteve associado à exploração

histórica de um campo empírico específico e à exploração conceitual provocada pela abordagem situada da aprendizagem freireana. Pontuamos, também, que outra possibilidade de aprendizagem diz respeito à perspectiva de desconstrução das práticas intolerantes para com a cultura afrodescendente.

Tais concepções viabilizaram uma desafiadora e produtiva leitura sobre as múltiplas formas de participar, de se relacionar e de agir para aprender que são constituídas e reconstituídas cotidianamente no ILE OYA TADE. O campo e as teorias, portanto, dialogaram e se interrogaram mutuamente ao longo de todo o processo de desenvolvimento do estudo.

Assim, a partir dessas contribuições teóricas e tomando como referência as práticas cotidianas observadas no ILE OYA TADE, é possível afirmar que as aprendizagens da/na umbanda se dão nas múltiplas situações cotidianas e não em circunstâncias específicas para esse fim. São ensinamentos saboreados no fazer, no agir, no sentir e no transmitir uma religiosidade voltada para o popular e para o coletivo.

No Terreiro em questão, no que diz respeito às comunidades de religiões de matrizes africanas, os/as participantes aprendem a fazer, na prática, um trabalho complexo e difícil. No ILE OYA TADE a aprendizagem não é um processo isolado, nem um fim em si mesmo. Ela é fundamentalmente situada, ou seja, não é algo que possa ser considerado isoladamente, alvo de manipulação em termos didáticos, não são aprendizagens arbitrárias, são analisadas a partir das interações entre seus membros.

Daí acreditarmos que há necessidade de se desenvolver, urgentemente, uma pedagogia de política crítica, de modo a preparar os/as educadores/as para realizar ações que possam traduzir as necessidades dos/as educando/as. Não há uma receita pronta, por isso ainda há necessidade de muitos espaços de discussão e troca intelectual – não somente com aqueles ditos intelectuais –, mas com movimentos sociais que discutem e protagonizam os temas da pluralidade cultural. Ainda existe uma necessidade de absorção de saberes que não estão inclusos nos currículos escolares e que favorecem o reconhecimento da história não contada dentro desse ambiente que foi criado especificamente para incluir todos, igualmente, na esfera do conhecimento – a escola.

Não precisamos excluí-la ou desconsiderar sua importância, mas precisa aproximar esse espaço físico do espaço subjetivo do aprender e do ensinar, pois

acreditamos que a escola, como espaço público, poderá tornar-se mais público ainda se pedagogia aplicada condisser com a ansiedade dos povos étnicos que a compõem. A não percepção dos educadores e educadoras de que a escola necessita dinamizar suas atividades, para que possa provocar um pensamento crítico e autônomo por parte daquele que aprende, como condição necessária à aprendizagem, gera um elenco de metodologia. Desmitificando o pensamento baseado em que ao professor/a cabe o pensar e ao/a aluno/a cabe o fazer mecânico, sempre planejado pelo outro/a e não com o/a outro/a, dificultando, assim, a aprendizagem.

Mesmo com essas observações, não poderemos deixar de reconhecer que as escolas são instituições históricas e culturais capazes de apresentar um desenho positivo da história dos diversos povos que fazem parte da sociedade brasileira, desde a sua colonização – não podemos desconsiderar esse fato. O que resta aos povos que ainda não se sentem incluídos é, também, procurar aprender a verdadeira história nos espaços que possam proporcionar tais conhecimentos. O espaço escolhido nesta dissertação são os Terreiros de Umbanda de Teresina, que guardam um legado histórico da tradição africana religiosa, cultural e política. Também são lugares onde grupos, hierarquicamente organizados, definem-se como protagonistas da sua verdadeira história.

Enfim, acreditamos que as reflexões mais importantes suscitadas por este trabalho podem ser assim apresentadas: aprender sobre/com/na Umbanda está intimamente ligado à participação na comunidade da prática educacional não formal, que não se restringe a um agrupamento de pessoas, mas, sim, refere-se a um sistema de relações coletivas que pressupõem saberes e que, portanto, são também aprendizagens; o saber umbandista é algo que só faz sentido quando pensamos, relativamente, as práticas nas quais é relevante e se desenvolve, não podendo, assim, ser encarado como conjunto de fatos, procedimentos ou regras que utilizadas no currículo escolar, em que se adquire ou não conhecimentos. A prática umbandista se desenvolve na relação constante das pessoas na ação com o universo religioso que, além de material é, também, essencialmente, místico, social, histórico e cultural.

Dizendo em outras palavras, aprender (na) Umbanda é, pois, chegar a acessar o conjunto de relações dos quais todos esses elementos, inclusive o próprio sujeito, são parte. Acreditamos ser importante, por fim, chamar a atenção para o fato

de termos optado por uma efetiva aproximação e participação ao longo de mais de dois anos, vivendo, na medida do possível, desse cotidiano. Essa aproximação possibilitou percebermos a situação de aprendizagem através de ações como saber escutar, concentrar-se, falar, respeitar e aprender coletivamente, ficando mais sensíveis a essas práticas. Foram, particularmente, significativas nossas observações, pois elas nos possibilitaram aprender a ver, ouvir e sentir essa religião, carregada de simbologia, de um modo quase que semelhante/aproximado, como as pessoas adeptas dela fazem e sentem.

É justamente por essa razão que consideramos como uma das mais importantes marcas dessa experiência o fato dela ter alargado o caminho para questionamentos de aspectos da aprendizagem que, nos quadros teóricos ainda hoje muito comuns no campo pedagógico, não fariam sentido ou teriam lugar. Saborear, estas sabedorias e aprender a trocar, foram ações essenciais para esta experiência. Retornamos, então, à nossa prática de educar com atenção mais sensível para os processos de aprendizagem que tomam lugar nas práticas sociais, no âmbito da vida cotidiana, e com ainda mais incentivos para apontar a importância dos temas sobre africanidades e afrodescendência dentro do cotidiano escolar.

Diante do exposto e por outras razões impossíveis de serem expressas em palavras, saímos dessa experiência profundamente afetada. Esse impacto emocional se dá não só na forma de compreender o fenômeno da aprendizagem em espaços onde existem práticas de educação consideradas não formais, mas de compreender a vida nestes espaços. Finalmente, ao construir essas considerações finais, temos certeza de que esse não é o final do caminho, mas uma etapa percorrida neste que é um percurso de infinitas possibilidades.

REFERÊNCIAS

ADAD, Shara Jane Holanda Costa. **Jovens e educadores de rua: itinerários poéticos que se cruzam pelas ruas de Teresina**. Tese (Doutorado em Educação Brasileira). Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. Universidade Federal do Ceará – UFC, Fortaleza, 2004.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**. 4. ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1976.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. 2. ed. São Paulo: Pioneira Thomson, 1999.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da educação**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões ABHR / UNESP. **Anais...** Assis, 12 a 15 de maio de 2008.

ARAÚJO, Valdenia Pinto Sampaio. **Educação e diversidade(s): qual a cor da homofobia no arco-íris da escola?**. Dissertação (Mestrado em Educação). 139 f. Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Piauí, 2012.

ARROYO, Miguel. A escola possível é possível? In: _____. (Org.). **Da escola carente à escola possível**. São Paulo: Loyola, 1991a.

AS RELIGIÕES afro-brasileiras. In: **Revista A Cor Da Cultura**. Rio de Janeiro. 1. edição, p. 29, 2006.

BANDEIRA, Cavalcanti. **O que é Umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1970.

BANTON, Michael. **Racial Theories**. 2nded. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

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

_____. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Ed.; Ed. Universidade de S. Paulo, 1971.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Ed.; Ed. Universidade de S. Paulo, 1985.

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

BOAKARI, Francis Musa. As crianças negras e a socialização que produz o fracasso escolar. **ANPED**. Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação. GT. Sociologia da Educação. Porto Alegre, 1994.

_____. GOMES, Ana. Beatriz. Comunidades negras rurais no Piauí: mapeamento e caracterização sociocultural. Teresina: Ed.UFPI, 2005.

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

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Lei n. 10.639/03. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC SEF, 1998.

_____. Lei n. 10639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro- Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, 9 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10639>. Acesso em: 21 nov. 2013.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio de Janeiro. In: Umbanda e Política. **Caderno ISER**. Rio de Janeiro, n. 18. Marco Zero/ ISER, 1985.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria (Org.). **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras – Negros Bantos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.

CAVALLEIRO, Eliane. Valores Civilizatórios: dimensões históricas para uma educação anti-racista. In: **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

CUNHA JR., Henrique. Nós, afrodescendentes: História Africana e Afrodescendente na cultura brasileira. In: JERUSE, Romão. (Org.). **História da Educação do Negro e outras histórias**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade Brasília: 2005. p. 249-273.

_____. A história africana e os elementos básicos para o seu ensino. In: COSTA LIMA, Ivan; ROMÃO, Jeruse (Org). **Negros e currículo**. Florianópolis: Núcleo de Estudos Negros/NEN, 1997. (Série Pensamento Negro em Educação n. 2).

_____. Textos para o movimento negro. São Paulo: EDICON, 1992.

_____. Afrodescendência, Pluriculturalismo e Educação. Pluralidade Cultural. A Diversidade na Educação Democrática. Porto Alegre, **Pátio Revista Pedagógica**, n. 6.: ago./out. 1998.

_____. Etnia Afrodescendente, Pluriculturalismo e Educação. **Revista Pátio**. Porto Alegre .Artes Médicas. ago./out. 1998.

_____; RAMOS, Maria Estela Rocha. **Espaço Urbano e Afrodescendência**. Fortaleza: Editora da UFC, 2007.

_____. História e Cultura Africana e os elementos para uma organização curricular. Fortaleza, **Temas em educação**. v. 14, p. 153-158. 2005.

DAMASCENO, Maria Nobre. **Artesania do saber**: tecendo os fios da educação popular. Fortaleza: EUFC, 2005.

_____. Etnia Afrodescendente, Pluriculturalismo e Educação. **Revista Pátio**. São Paulo.Artes Médicas. ago./out. 1998.

FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942, p. 46-7

FERNANDES, Gonçalves. **O Sincretismo religioso no Brasil**. Curitiba: Guaíra, 1937.

FERNANDES, Florestan. **Educação e Sociedade no Brasil**. São Paulo, 1966.

FERRETTI, Mundicarmo. **La integración Del 'Caboclo' sobre la 'Línea de la Selva'** (Estudios sobre el Sincretismo Afro-Indígena en Cultos Brasileiros). Montalbán. Caracas, Univ. Cat. Andrés Bello, 1987.

_____. Religião e magia no Terecô. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, Pallas, 2001. p. 59-73.

_____. **Encantaria de 'Barbara Soeira': Codó, capital da magia negra?**. São Paulo, Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: O Terecô de Codó (MA). **Cadernos de Pesquisa**. São Luís, v. 14, n. 2, jul./dez., 2003, p. 95-108.

FONSECA, Vitor da. Aprender e reaprender – Educabilidade cognitiva no século 21. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma**: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2. ed. São Luís: SIOGE, 1993; EDUFMA, 2000.

FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 8. ed. Paz e Terra. São Paulo, 1982.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antônio. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

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

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

GATTI, A. O problema da metodologia da pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais. In: RODRIGUES, M. L.; NEVES, M. P. (Org.) **Cultivando a pesquisa: reflexões sobre a investigação em Ciências Sociais e Humanas**. Franca:UNESP, 1988.

GOMES, Ana Beatriz Sousa. **A Prática Pedagógica Curricular e os alunos negros: um estudo de caso em uma escola pública em Teresina, Piauí**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Piauí, 2000.

GOMES, N. L. Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.

_____; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e (Org.). **Experiências Etnico-culturais para a formação de professores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

GONÇALVES, Vagner. **Candomblé e Umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; GONÇALVES E SILVA, Petronilha B. **O Jogo das diferenças: O Multiculturalismo e seus Contextos**. Belo Horizonte – MG: Autêntica, 1999.

_____. Negros e Educação no Brasil. In: LOPES, Eliane M. Teixeira; FARIA FILHO, Luciano M. de; VEIGA, Cynthia Greive. (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

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

INGOLD, T. **A percepção do ambiente**. Ensaio em sustento, habitação e habilidade. Londres: Routledge, 2000.

_____. Da transmissão das representações para a educação da atenção. In: WHITEHOUSE, Harvey. **A mente debatida: Psicologia evolucionista versus etnografia**. Oxford: Berg, 2001.

LIMA, Maria Batista. Afrodescendência e Prática Pedagógica nos 500 anos de Brasil. **Revista Hora de Estudo**. Edição Especial, p. 53-62, Aracaju, Secretaria Municipal de Aracaju, dez./2000.

LINARES, Ronaldo Antonio. **Memórias da Umbanda no Brasil**. 1. edição. São Paulo: Ícone, 2011.

MACIEL, Emanoela Moreira. **O estágio supervisionado como espaço de construção de saberes para ensinar**: o caso da UFPI. Dissertação (mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2012.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia Reflexiva**: pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis: RJ: Vozes, 2005.

MUNANGA, Kabengele. Artafricainet syncretism e religieuxeau Brésil. In: **DÉDALO**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia São Paulo, 1989.

_____. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.) **A cidadania em construção**: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994

_____.; GOMES, N. L. **O Negro no Brasil de Hoje**. São Paulo: Global, 2006. (Coleção para Entender)

_____. (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo, Edusp, 1996.

NASCIMENTO, Jorge Carvalho do. Nota prévia sobre a palavra impressa no Brasil do século XIX: a biblioteca do povo e das escolas. **Revista Horizontes**. Bragança Paulista: Universidade São Francisco. V. 19, p. 11-27, Jan/Dez, 2001.

_____. Nota prévia sobre a palavra impressa no Brasil do século XIX: a biblioteca do povo e das escolas. **Revista Horizontes**. Bragança Paulista: Universidade São Francisco. 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. Umbanda, magie blanche, Quimbanda, magie noire. **Archives de Sciences Sociales des Religions**. 24(47):142, p. 1979.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão a serviço. **Revista de Estudos históricos** – CEBRAP, n. 45, jul. 1996.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Civitas – Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre: v. 3. n. 01, jun. 2007.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

_____. **O negro brasileiro**: ethnographia religiosa e psychanalyse, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____. O negro brasileiro. 1. ed. Rio de Janeiro. Fundação Joaquim Nabuco, 1940.

_____. **As culturas negras no novo mundo**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

RICHARDSON, Roberto Jarry. et al. **Pesquisa Social**: métodos e técnicas. 3. ed. 10. reimp. São Paulo: Atlas, 2009.

RISERIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Editora 34, 2007.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, [1933], 1977.

_____. **Os africanos no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Nacional, 1988.

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista**: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS, 2004.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 4. ed. São Paulo: Nobel, 1998.

SILVA, Francilene Brito da. **Arte Afrodescendente a partir de três olhares de educadoras em Teresina-PI**. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Piauí – UFPI, Teresina, 2011.

SILVA, Selma Maria. **Imagens de africanidades!** Uma leitura de mundo anti-racista. Dissertação (Mestrado) UERJ, Rio de Janeiro, 2000.

SILVA, Mairton Celestino. **Batuque na rua dos negros**: cultura e polícia na Teresina da segunda metade do século XIX. 2008. 140 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

_____. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações sócio estruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org). **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EdUSP, 2007. p. 191-260.

SODRÉ, Muniz. **Claro e Escuros** – identidade, Povo e Mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

TEIXEIRA JR., José Carlos. Compondo um consenso: unidade e destino no universo sonoro da Umbanda. In: **Anais do II Encontro Nacional da ABET: Etnomusicologia: lugares e caminhos, fronteiras e diálogos**. Salvador, 2004.

TEIXEIRA, E. As Três metodologias: acadêmica, da ciência e da pesquisa. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. História oral. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

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

_____. **Memórias da Umbanda no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2011.

VAINI, Solange. Um olhar sobre a umbanda. **Espaço Plural**. São Paulo, 1. sem., 2006.

VEIGA, Cinthya Greive. Escola Pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial. Revista Brasileira de Educação. São Paulo, v. 13 n. 39, p 502-516, set/dez 2008.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. Orixás: deuses e iorubás na África e no novo mundo. São Paulo: Ed. Corrupio, 1981.

RETRATO das religiões no Brasil. Disponível em:

<<http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/retrato>>. Acesso em: 26. out. 2013.

GLOSSÁRIO

CANDOMBLÉ – Designativo geral para religião afro-brasileira, criado a partir de diferentes tradições africanas atualizadas no Brasil.

CASA – Sinônimo de terreiro de candomblé ou umbandista, ou seja, casa de candomblé, casa de umbanda.

CONSULENTES – pessoas que procuram os Terreiros para consultarem o jogo de búzios sobre suas vidas e pedir aconselhamento às entidades que guiam o Terreiro

CURIMBAS – Instrumento de percussão dos terreiros de Umbanda.

EKEDE – No candomblé é a “sacerdotisa” com funções de serviço ritual, sem transe e na umbanda é a médium que acompanha o pai ou mãe de santo no ritual umbandista.

GIRAS – São danças realizadas e organizadas em forma circulares, para lembrar a forma como o povo afrodescendente escravizado dançava e se reunia para cultuar suas divindades religiosas

IFARADÁ – Em Iorubá, língua nigeriana, significa resistência pelo conhecimento.

ILÊ – O mesmo que casa, incluindo todo o terreiro.

OBRIGAÇÕES – São manifestações de agradecimentos dos médiuns aos orixás e /ou entidade por terem atendidos seus pedidos ou a forma de entrar em contato mais próximo com a divindade.

OGÃ – Sacerdote do candomblé com funções de serviço ritual (toque do tambores), sem transe. .

OYÁ – Iansã, ou Oyá, é um orixá cuja figura, no Brasil, é sincretizada com Santa Bárbara.

ORIXÁ – Nome geral para divindades no candomblé de nação kwetu.

QUARTINHAS – São jarros de barro com tampa usados para colocar água.

TADE – palavra usada no candomblé denominada de Coroa.

APÊNDICES

APÊNDICE A – GUIA DE PESQUISA

- 1.0. Identificação do Terreiro: Nome, representante legal, localização e numero de participantes e origem do nome;
- 2.0. Nação ou vertente do Terreiro (umbanda ou candomblé)
- 3.0. Hierarquia da Casa;
- 4.0. Origem e história: ano de fundação e história marcantes ocorridas no período de existência desta Casa;
- 5.0 Principais festas realizadas no Terreiro: participantes, convidados, organização e programação.
- 6.0. Atividades sócias – educativas e culturais desenvolvidas no Terreiro;
- 7.0. Integração Terreiro x Bairro (comunidade):
- 8.0. Políticas publicas em âmbito federal ou estadual em que o Terreiro é inserido.
- 9.0. Religião frequentadas pelos adeptos antes da inserção na **Umbanda**

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – CCE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO-PPGED
MESTRADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: EDUCAÇÃO, MOVIMENTOS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

PROJETO: Sabores da Casa, Sabedorias de Terreiros: práticas educativas e construção de saberes em um Terreiro de Teresina – Piauí
 RESPONSÁVEL: Prof. Dr. Francis Musa Boakari
 PESQUISADORA ASSISTENTE: Haldaci Regina da Silva
 INSTITUIÇÃO: UFPI – Teresina – Piauí
 Telefones: 86 94276647

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a) de uma pesquisa científica de abordagem qualitativa. Sua decisão não lhe trará qualquer prejuízo; use o tempo necessário para fazer sua escolha. Por favor, leia com atenção o que segue e, qualquer dúvida, pergunte à responsável pela pesquisa, que lhe esclarecerá com prazer. Após as informações dadas, caso concorde em participar como voluntário(a), assine em duas vias a ficha que se encontra ao final deste documento. Uma via ficará com você e a outra será entregue à pesquisadora.

A referida pesquisa, “**Sabores da Casa, Sabedorias de Terreiros :práticas educativas e construção de saberes em um Terreiro de Teresina – Piauí**”, pretende investigar os saberes e as práticas educacionais produzidos em um Terreiro de Umbanda de Teresina – Piauí, analisando os elementos umbandistas presentes neste terreiro com a intenção de compreender como se dão as relações entre aprendizagens e produção de saberes

A intenção é que a entrevista seja breve, podendo ser interrompida a qualquer tempo. Para garantir fidelidade das informações dadas, a entrevista será gravada. Caso você não concorde, usaremos outra técnica de registro das informações que serão dadas. O importante para a pesquisadora é registrar fielmente o que lhe for dito, respeitando a pessoa entrevistada.

Esta pesquisa propiciará uma maior compreensão sobre os afrodescendentes no Brasil, especialmente no campo educacional, social, das políticas públicas, bem como refletirá sobre as religiões de matrizes africanas.

Se você concordar em participar desta Pesquisa, seu nome e identidade não serão divulgados; a menos que por força de lei seja requerido ou por sua solicitação. Fica garantido que somente a equipe da pesquisa terá acesso às suas informações.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____ RG n. _____, abaixo assinado, CONCORDO EM PARTICIPAR do estudo **Sabores da Casa, Sabedorias de Terreiros :práticas educativas e construção de saberes em um Terreiro de Teresina – Piauí.** Tenho pleno conhecimento das informações que li sobre o estudo; esclareci minhas dúvidas e ficaram claros para mim quais os propósitos, objetivos, procedimentos e garantias de confidencialidade. Ficou claro que minha participação é uma decisão livre, isenta de quaisquer despesas diretas e que posso retirar meu consentimento a qualquer tempo sem qualquer prejuízo ou penalidades.

Teresina, _____ de _____ de 2012

Assinatura do(a) Participante

TESTEMUNHAS:

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceitei da/o participante em colaborar com o estudo.

Nome _____ RG n. _____

Assinatura: _____

Nome: _____ RG n. _____

Assinatura: _____

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste sujeito de pesquisa ou representante legal para a participação nesta pesquisa.

Teresina, _____ de _____ 2012

ANEXOS

ANEXO A – Dia Nacional do Umbanda

**Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos**

LEI N. 12.644, DE 16 DE MAIO DE 2012.

Institui o Dia Nacional da Umbanda.

A PRESIDENTA DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional da Umbanda, que será comemorado, anualmente, em 15 de novembro.

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 16 de maio de 2012; 191º da Independência e 124º da República.

DILMA ROUSSEFF

Anna Maria Buarque de Hollanda

Luiza Helena de Bairros

Este texto não substitui o publicado no DOU de 17.5.2012

ANEXO B – Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais



Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO N. 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007.

Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea “a”, da Constituição,

DECRETA:

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, na forma do Anexo a este Decreto.

Art. 2º Compete à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT, criada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, coordenar a implementação da Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

- I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;
- II – Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e
- III – Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 7 de fevereiro de 2007; 186º da Independência e 119º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Patrus Ananias

Marina Silva

ANEXO C – Convite Festa da Mãe Joana

Festa de Mãe Joana



O ILÊ OYÁ TADE, TEM O PRAZER DE ANUNCIAR A MAIOR FESTA UMBANDISTA DO ESTADO DO PIAUÍ, EM AGRADECIMENTO À **PRETA VELHA MÃE JOANA**. A FESTA É REALIZADA NO DIA 13 DE MAIO, DATA QUE NA HISTÓRIA DO NOSSO POVO NEGRO MARCA A ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO, MAS QUE NA NOSSA UMBANDA FAZ REFERÊNCIA AO PRETO E À PRETA VELHA, ENTIDADES QUE TRAZEM AS MARCAS DO CATIVEIRO E QUE NOS ENSINAM QUE A LIBERDADE NÃO FOI ALCANÇADA COM A ASSINATURA DA LEI ÁUREA, JÁ QUE O CATIVEIRO PERMANECE NÃO MAIS NAS CORRENTES E CHIBATAS DOS FEITORES E SIM ATRAVÉS DO PRECONCEITO RACIAL E DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.

NESTE ANO A **PRETA VELHA MÃE JOANA** FAZ UM RESGATE DA NOSSA ANCESTRALIDADE AFRICANA, COM O TEMA - **ÁFRICA: CONTOS E MIRONGAS DA PRETA VELHA MÃE JOANA**, O NOSSO ILÊ ABRE AS SUAS PORTAS PARA UMA GRANDE QUIZOMBA, COM A PRESENÇA ILUSTRE DE AFRICANOS E TODOS AQUELES QUE SÃO DEFENSORES DA CULTURA NEGRA.

VENHA E FAÇA PARTE DESSA FESTA VOCÊ TAMBÉM!!!

BABALORIXÁ HADILTON DE IANSÃ
PARA MAIORES INFORMAÇÕES: 3225 9560 / 9961-4083

Dia 13 de maio de 2013 - 20h - Rua 19 de novembro nº 4951 - Bairro Itaperu

ANEXO D – Programação do Festejo de Santa Bárbara



ILÊ OYÀ TADE

CASA DE CULTURA E CULTO AFRO BRASILEIRO

FESTEJO DE SANTA BÁRBARA

De 25/11 a 04/12 DE 2012

PROGRAMAÇÃO:

<p>* Dia 25/11</p> <p>19:00hs. - Levantamento da Bandeira de Santa Bárbara.</p> <p>20:00hs - 1ª Novena e homenagem aos "Erês" e crianças da comunidade em geral.</p> <p>* Dia 26/11</p> <p>20:00 – 2ª Novena e homenagem aos "Preto Velhos".</p> <p>* Dia 27/11</p> <p>20:00 – 3ª Novena e homenagem a OGUM.</p> <p>* Dia 28/11</p> <p>20:00 – 4ª Novena e homenagem a XANGÔ.</p> <p>* Dia 29/11</p> <p>20:00 – 5ª Novena e homenagem a OXOSSÌ e todos os "CABOCLOS".</p> <p>* Dia 30/11</p> <p>20:00 – 6ª Novena e ritual da Misericórdia de OXALÁ.</p>	<p>* Dia 01/12</p> <p>20:00 – 7ª Novena e Cerimônia de Batizados e Confirmações.</p> <p>* Dia 02/12</p> <p>20:00 – 8ª Novena</p> <p>21:00hs – Palestra informativa sobre UMBANDA. (Tema variados).</p> <p>* Dia 03/12</p> <p>20:00hs – 9ª Novena e encerramento com obrigação de " Légua Bugí".</p> <p>* Dia 04/12</p> <p>05:00hs – Alvorada, com queima de fogos em homenagem a Santa Bárbara.</p> <p>12:00hs – Chegada do mensageiro " PRINCÍPE NOBRE ."</p> <p>17:00hs – Saída da procissão pela comunidade.</p> <p>20:00hs – Toques de atabaques em homenagem a todos os ORIXÁS.</p>
---	---

ANEXO E – Convite para Noite Bohemia