

The page features four stylized sun icons in a light gray color. Each icon consists of a central circle with a smaller dot in the middle, surrounded by several elongated, teardrop-shaped rays. The icons are arranged with one large sun at the top center, one medium sun to the left, one large sun to the right, and one small sun at the bottom left. The text 'ARTIGOS ORIGINAIS' is centered in the middle of the page, overlapping the large sun at the top.

**ARTIGOS
ORIGINAIS**

QUANDO O SANTO LHE PEGA: UMBANDA, MEDIUNIDADE E PROCESSOS EDUCACIONAIS*

Igor Filipe de Sousa Oliveira  

Universidade Federal do Piauí | Teresina - Piauí- Brasil

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento  

Universidade Federal do Piauí | Teresina - Piauí- Brasil

submissão: 13/10/2023 | aprovação: 08/03/2024

* O título deste artigo inicia-se com o advérbio “quando”, remetendo à circunstância de tempo, indicando “em que ocasião” algo acontece, no caso, a chegada das entidades em terra, o fato de incorporá-las e, assim, desenvolver a mediunidade, através do trabalho com elas. Essas circunstâncias estão, pois, na dimensão do acontecimento e, na presente pesquisa, veremos que a incorporação é um evento de significativo investimento e valor afetivo e educacional na Umbanda.

RESUMO

O presente artigo objetiva analisar processos educacionais em um Terreiro de Umbanda localizado na zona sul de Teresina-PI. Para isso, partimos de uma concepção ampliada de educação, como um processo vivo e comunitário, salientando que acontece onde a vida estiver, acontecendo em todos os lugares. Nesse sentido, percebemos que o Terreiro de Umbanda é um importante espaço de vivências educativas, pois a sua prática religiosa está assentada no corpo e centralizada na incorporação, o que depende de um aprendizado denominado desenvolvimento mediúnico, sendo, portanto, uma importante ação educativa. Optamos pela etnografia para este estudo, pois tal abordagem possibilita mostrar os processos educacionais a partir de dentro e desde a perspectiva dos interlocutores. Assim, percebemos a Umbanda enquanto um espaço de vivência religiosa e educacional, tendo uma ecologia de saberes, que desemboca no par sabenças-gestos, ou mirongas-mandingas, o que colabora para a formação e desenvolvimento da pessoa umbandista, em um processo gradual que pode levar anos, semelhante ao “catar folhas”.

Palavras-chave: Umbanda, Educação, Desenvolvimento Mediúnico, Sabenças, Gestos.

WHEN THE SAINT ARRIVES: UMBANDA, MEDIUMSHIP AND EDUCATIONAL PROCESSES

ABSTRACT

This article aims to analyze educational processes in an Umbanda Temple located in Teresina-PI. We start from an expanded conception of education as a living and community process that occurs wherever life is present and in everywhere. In this sense, the Umbanda Temple is an important space for educational experiences, grounded in the body and centered around spirit incorporation (trance process), that depends on a learning process called mediumistic development, making it an important educational action. We have opted for ethnography because this approach allows us to portray educational processes from within and from the perspective of the participants. Thus, we perceive Umbanda as a space for religious and educational experiences, an ecology of knowledge, manifested in the interconnectedness of “sabenças” (knowings) and gestures, or “mirongas” (ritual practices) and “mandingas” (spiritual techniques). This ecology is constituted by educational processes that contribute to the formation and development of Umbanda practitioners in a gradual process that can take years, similar to the act of “collecting leaves.”

Keywords: Umbanda, Education, Mediumistic Development, Knowings, Gestures.

CUANDO LLEGA EL SANTO: UMBANDA, MEDIUMNIDAD Y PROCESOS EDUCATIVOS

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo analizar los procesos educativos en un Terreiro de Umbanda ubicado en la zona sur de Teresina-PI. Para ello, partimos de una concepción ampliada de la educación, viéndola como un proceso vivo y comunitario, resaltando que los procesos educativos ocurren dondequiera que haya vida y que la educación está presente en todos los lugares. En este sentido, percibimos que el Terreiro de Umbanda es un espacio importante de experiencias educativas, ya que la práctica religiosa umbandista se basa en el cuerpo y se centra en la incorporación. Además, el proceso de incorporación de entidades y otras vivencias religiosas depende de un aprendizaje denominado desarrollo mediúmnico, siendo, por tanto, una acción educativa significativa. Como estrategia metodológica para comprender este fenómeno, optamos por la etnografía, ya que esta aproximación nos permite mostrar los procesos educativos desde dentro y desde la perspectiva de los interlocutores. De este modo, percibimos a la Umbanda como un espacio de vivencia religiosa y educativa, lo cual se aprecia en el Terreiro estudiado como una ecología de saberes que se refleja en los términos “sabenças-gestos” o “mirongas-mandingas”, y esta ecología está compuesta por procesos educativos que contribuyen a la formación y desarrollo de la persona umbandista, en un proceso gradual que puede llevar años, similar a “recolectar hojas”.

Palavras-chave: Umbanda, Educación, Desarrollo Mediúmnico, Sabenças, Gestos.

1. INTRODUÇÃO

Êh Maranhão é terra da Macumba
Êh Maranhão é terra da Macumba
Eu deixei Macumba lá
E vim baiar no Piauí

(Ponto de Entidades de Légua)

Neste artigo, apresentamos algumas reflexões sobre a produção de saberes e aprendizagens desenvolvidas na Umbanda, visando a apreender e a compreender as diversas dimensões implicadas nos processos de aprendizagem que se desenvolvem no universo das religiões de matriz africana. Para isso, elegemos um Terreiro de Umbanda como *locus* de estudo, para refletirmos sobre as práticas educacionais e os tipos de educação que ali ocorrem enquanto dinâmicas atencionais (Ingold 2020) na construção de informações e de modelos de ação-decisão na e para a vida, pois entendemos que elas acontecem em vários espaços, configurando-se como vivas e comunitárias (Brandão 2013).

A partir das noções de *continuum mediúnico* e de *umbandização*, bem como dos depoimentos e das vivências realizadas e observadas, analisaremos esses aspectos educacionais e formativos advindos da experiência religiosa, com destaque para a incorporação como central à prática umbandista, de um modo geral. Com isso, queremos analisar como esses processos, ancorados no corpo individual e coletivo, diferem-se daqueles praticados nos espaços escolares, que estão, historicamente, fixados na racionalidade e nos aspectos cognitivos.

Tendo essa análise como objetivo, escolhemos o *Congá Aldeia de Caboclo, Senzala de Mãe Maria Conga e Pai Joaquim*, localizado na periferia da cidade de Teresina, como campo deste estudo. A partir de então, aproximamo-nos e inserimo-nos no Terreiro, para que pudéssemos identificar e compreender os processos educacionais, ali desenvolvidos, com vistas aos aprendizados das práticas religiosas dos filhos e filhas-de-santo daquele Congá.

Enquanto estratégia metodológica, foram utilizadas a observação participante e as entrevistas com alguns adeptos, com a Mãe-de-Santo e com algumas entidades, para evidenciarmos como esses processos educacionais contribuem para a formação individual e coletiva de quem deles participa. O trabalho etnográfico, enquanto prática artesanal, microscópica e detalhista (Peirano 1995), ajudou-nos a compreender como ocorrem os modos educacionais no Terreiro. Durante a nossa imersão no campo de pesquisa, servimo-nos, além de um diário de campo, de um celular, que era utilizado como gravador para as entrevistas e câmera fotográfica durante a pesquisa.

A partir das informações colhidas durante nossa estada no Terreiro, elaboramos o presente artigo, que se organiza a partir desta introdução, na qual apresentamos o tema, os objetivos e a metodologia da pesquisa, e mais três tópicos e considerações finais. No primeiro, apresentamos um panorama histórico sobre a formação da Umbanda, tanto em nível nacional como local, para, em seguida, apresentarmos o Terreiro pesquisado, enquanto um espaço de vivência da religiosidade. No terceiro e último tópico, evi-

denciamos os múltiplos processos educacionais que ali são produzidos, pautados na noção de *desenvolvimento mediúnico*, a partir de uma definição ampla de educação como processos imanentes à vida, em uma ação de “catar folhas”, que se mostra gradual, não linear, lento, numa dinâmica que vai da incompletude (sendo neófito) até à integralidade ideal. Apontamos, assim, a complexidade do Terreiro enquanto um território educacional, com práticas educacionais didáticas (de uma Umbanda Ideal) e difusas (de uma Umbanda Real), estabelecendo uma relação “sabenças-gestos”, ou seja, uma epistemologia de Preto-Velho, uma relação *mirongas-mandingas*.

2. A UMBANDA

A Umbanda é considerada uma religião genuinamente brasileira (Assunção 2010, Ortiz 1999, Fry 1982, Simas 2021) e, ao longo do seu processo histórico, tem despertado o olhar de vários estudiosos, os quais a têm interpretado e proposto uma teologia umbandista (Carneiro 2019). Contudo, não é nosso interesse realizar um mergulho profundo na história dessa religiosidade, mas trazer um breve panorama, no sentido de situá-la no tempo e espaço, para assim compreendermos sua expansão até a atualidade, e em seguida, refletir sobre os processos educacionais

e como estes ocorrem no *Terreiro Congá Aldeia de Caboclo, Senzala de Mãe Maria Conga e Pai Joaquim*¹, onde empreendemos a nossa pesquisa. Deste modo, utilizaremos conceitos que são importantes para o entendimento das vivências educacionais no contexto religioso, a saber: *continuum mediúnico* (Camargo 1961) e *umbandização* (Furuya 1994, Assunção 2010).

A religiosidade umbandista é uma construção coletiva, sem fundador, sem profeta, sem livro sagrado, cuja origem e desenvolvimento encontram-se no corpo, tanto coletivo quanto individual (Carneiro 2019). Por esta razão, entendemos o corpo como elemento fundamental, uma *guna*², a referência maior em que está assentada a prática umbandista. É em torno dele que *baiaremos*³ e desenvolveremos esta análise sobre a educação que ocorre no Terreiro.

Ao falar de um contínuo descontínuo no fluxo umbandista, Ortiz (1999) apresenta um panorama sócio-histórico fundamental para entendermos o surgimento dessa religiosidade, que, segundo ele, começa com a desagregação da sociedade escravista e com o estabelecimento das políticas de embranquecimento da sociedade brasileira, que partem do Sudeste do país e culminam com a urbanização, a industrialização e as tentativas de apagamento da memória coletiva negra.

1 Como o nome do Terreiro é muito extenso, seus adeptos se referem a ele somente como Aldeia de Caboclo. Em alguns momentos do texto, optamos por usar essa forma reduzida, como nossos interlocutores fazem.

2 Poste que fica no meio do Terreiro, pode ser de madeira (um tronco específico de alguma árvore) ou uma coluna de concreto, em que abaixo dele encontram-se assentados (enterrados) o axé, o fundamento, desse espaço sagrado. No *Congá Aldeia de Caboclo, Senzala de Mãe Maria Conga*, a *guna* é dedicada ao Caboclo Tupinambá, o chefe desse Terreiro.

3 *Baiar* são as danças, movimentos, giros que os adeptos (estando incorporados ou não) fazem ao redor da *guna*, ou no Terreiro como um todo.

Para esse autor, a Umbanda surge como uma resposta à sociedade em que a urbanização e a industrialização estavam em constante fluxo, sobretudo, no eixo Rio de Janeiro/São Paulo, nas primeiras décadas do século XX. Naquele período, o país vivenciava o estabelecimento de um novo modelo político (o republicano), em que se buscava uma nova agregação social, uma nova identidade nacional brasileira, que almejava uma homogeneidade.

A institucionalização da religião umbandista deve ser compreendida nesse quadro de transformação global da sociedade brasileira, em que há uma reinterpretação de símbolos tradicionais, canalizando novas formas litúrgicas, em uma confluência de elementos europeus, africanos e ameríndios. Por isso, é importante afirmar que, para alguns proponentes (aqueles de classe média branca, advindos do espiritismo, que detinham o poder de divulgação impressa de livros e textos em jornais, bem como de um certo amparo jurídico), ela não se pretendia africana nem buscava a pureza africana, mas fazia-se brasileira, uma religião nacional (Ortiz 1999).

Destaca-se que essa interpretação de antigos símbolos da *Macumba*⁴ e do *Candomblé*⁵, feita por intelectuais da classe média, preocupados com uma homogeneização social, não isentou a Umbanda de sofrer intolerâncias e preconceitos sociedade afora. Primeiro, porque continuou a ter o transe e a in-

corporação como elementos centrais de culto, tendo em vista a recusa do ocidente a essas manifestações de êxtase, influenciado pelo cristianismo (Le Breton 2016). Em segundo lugar, porque nem todos os Terreiros se dobravam às codificações desses intelectuais (e suas federações), e continuaram a praticar os rituais tradicionais (de origem negra e/ou indígena), com o nome de Umbanda, nas periferias e zonas rurais e urbanas do país.

Silva (2005) afirma que as questões do negro e de sua religiosidade tornaram-se inevitáveis para a definição do Brasil que intelectuais, nas mais diversas áreas do conhecimento, buscavam nas primeiras décadas do século XX, em que, através de um segmento da Umbanda, mais próximo do espiritismo, uma classe média branca “se unia” às classes populares, reelaborando – descaracterizando – muitos de seus símbolos, destituindo-os de sua africanidade e instituindo um mito fundador, que se centralizava na figura de Zélio Fernandino de Moraes.

É importante ressaltar que a institucionalização da Umbanda não foi tão harmônica quanto possa parecer em alguns discursos de adeptos da religião, ao se dar destaque, por exemplo, a uma data para sua fundação, ou ao descrever seu mito fundante. Isso porque, segundo Bahia e Nogueira (2018), havia, de um lado, os proponentes de uma Umbanda desafrikanizada, branca, sem tambores, que teria sido fundada,

4 Conjunto de religiões de origem banto, advindas da Cabula, praticadas no Sudeste do Brasil, principalmente no Rio de Janeiro, que influenciaram profundamente a prática umbandista.

5 Conjunto de religiões de origem iorubá (nigeriana) praticadas principalmente na Bahia e Pernambuco, mas que se espalhou pelo território nacional.

em 15 de novembro de 1908, pelo médium Zélio Fernandino de Moraes por meio da revelação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em uma sessão espírita (A *Umbanda Branca*, como ficou conhecida), e, do outro lado, Tatá Tancredo, sacerdote negro, com a *Umbanda Omolocô*, advogando por uma religião de origens africanas, em Angola (Bahia & Nogueira 2018).

De acordo com os estudiosos do tema (Fry 1982, Ortiz 1999, Assunção 2010, Simas 2021), a Umbanda surge de maneira descentralizada, em um contexto extremamente complexo e incoerente de urbanização e industrialização da sociedade brasileira, em que se dava a busca por uma reagregação de alguns símbolos, recusa de outros e uma tentativa de homogeneização identitária expressa, por exemplo, nas artes visuais, na literatura (destaque-se a Semana de Arte Moderna de 1922), na música, na academia, na política e na religiosidade popular.

É, portanto, seguindo nesta perspectiva que Renato Ortiz (1999) fala de um duplo movimento: o embranquecimento das tradições afro-brasileiras e o empretecimento de certas práticas espíritas, o que torna a Umbanda uma religião complexa e única, ou seja, uma *síntese* desses símbolos, visto que a agregação de elementos católicos nos cultos afro-brasileiros, não foi um mero sincretismo ou uma simples mistura, mas remete aos duros e violentos processos de catequização e às proteções que os escravizados erigiam, ao disfarçar suas deidades com a máscara de santos católicos (Nascimento 2019).

Isso é interessante, pois, ao mesmo tempo que havia grupos que lutavam para apagar a África e

o negro dessa nova formação religiosa, como no primeiro congresso de Umbanda (em 1948), que remetia suas origens ao oriente (Silva 2005), havia grupos, sobretudo de negros, ainda praticando religiosidades tradicionais e que não se adequavam aos enquadres das federações, resistindo e brigando pelo reconhecimento das origens afro da Umbanda.

Esta religiosidade mostra-se diversa e permeada por disputas desde sua institucionalização, ao mesmo tempo que se constituía como uma, entre várias, religião afro-brasileira. Existem dois conceitos importantes para entender-se essa diversidade na unidade, ou unidade na diversidade, da Umbanda: um foi desenvolvido na década de 1960 por Candido Procópio de Camargo (1961), que é o de *continuum mediúnico*; o outro conceito foi desenvolvido Roger Bastide e trabalhado por Yoshiaki Furuya (1994), que é o de *umbandização*.

Camargo (1961), ao analisar a Umbanda paulista, percebeu sua complexidade e formação diversa, que sintetizava ao mesmo tempo: os valores, as doutrinas e alguns rituais da *Macumba* carioca (incluindo as influências dos *Candomblés*), do catolicismo com sua infinidade de santos e sua cosmovisão e, ainda, do Espiritismo codificado por Allan Kardec. Com isso, o autor identificou a existência de dois polos nesse *continuum*: um mais africano, próximo da *Macumba*, e outro mais europeu, próximo do Espiritismo. Corroborando essa visão, Carneiro (2019), por exemplo, dirá que é a partir dessa organização contínua que as diferentes vertentes de Umbanda se organizam, umas tendendo mais para o polo de ma-

nifestação afro e outras mais para o polo ritualístico kardecista. O autor cunhou o conceito de *continuum mediúnico*, pois, segundo ele, ao mesmo tempo que se fala de *orixás*, observava-se uma confluência de termos como *karma*, *mediunidade*, *evolução*, *obsessão*, *plano astral*, que pertencem ao vocabulário e às experiências espíritas.

Assunção (2010) mostra que esse processo não pode ser compreendido de forma unidimensional, pois as interações entre a Umbanda e as manifestações religiosas locais fizeram com que as tradições mais antigas fossem preservadas sob o nome de Umbanda, ao mesmo tempo que foram reinterpretadas. Ao pesquisar no Nordeste, inclusive no Piauí, esse autor mostra a importância da influência dos povos originários e não indígenas na formação da Umbanda, a partir do *Catimbó* e do *Culto da Jurema*⁶; bem como as tradições advindas de Codó-MA, como o *Terecô*, que, por sua vez, era uma variação e reinterpretação dos cultos do *Tambor de Mina*.

E como se deu a formação da Umbanda na capital do Piauí? Para responder essa questão, é importante entender que o processo de urbanização em Teresina é tardio, quando comparado ao que ocorreu no Sudeste, o que dará uma faceta específica para a religiosidade neste território. O processo urbanizador teresinense tem algumas características que dizem respeito ao processo brasileiro mais amplo, principalmente a partir de 1960, quais sejam: é de-

envolvimentista, com expansão da industrialização e modernização da malha urbana. Foi um processo cheio de conflitos e disputas, sendo marcado por um aumento no número populacional com concomitante expansão de zonas periféricas (Rolnik 2004, Lima 2010, Souza 2021).

Em 1852, Teresina, outrora denominada de Vila do Poti, passou a ser a capital do Piauí. O que vemos é o estabelecimento de políticas ordenadoras e segregacionistas de pessoas negras e pobres, semelhante ao que se via no país como um todo. Essa cidade está localizada entre dois rios, fundamentais para a sua constituição urbana, o Poti e Parnaíba, e faz divisa com o estado do Maranhão, especificamente com a cidade de Timon.

Segundo pesquisa realizada por Souza e Weber (2021), não havia nada relacionado, nesta cidade, ao termo Umbanda antes de 1932, embora já houvesse práticas religiosas de matriz africana, mas não conhecidas com o nome de Umbanda. As expressões de religiosidade negra na cidade, ainda no século XIX, davam-se na Rua dos Negros (formalmente chamada de Rua Augusta), na freguesia das Dores, parte pobre da cidade, localizada no centro-sul, onde havia perseguição e aniquilação de negros através de repressão policial, por conta das festividades e da prática dos chamados *batuques*.

Não se pode deixar de citar a Barra do Pontal, ou Barra do Poti, no encontro dos rios Parnaíba e

⁶ Religiosidade praticada desde o século XVI no Nordeste brasileiro, com fortes elementos indígenas e católicos. Jurema é um arbusto, do qual se fazia uma bebida com poderes alucinógenos consumida em rituais. Posteriormente se tornou um culto específico, onde havia o transe, o consumo de tabaco por meio de cachimbadas, bem como o uso de ervas. Na atualidade esse culto se mesclou com a Umbanda.

Poti, onde hoje se localiza o Bairro Poti Velho, na zona norte de Teresina. Segundo as pesquisadoras citadas, foi nessa localidade que teria surgido a primeira Tenda de Umbanda da cidade, em 1932, a Tenda Espírita Santa Bárbara. Esta teria sido fundada por Joana Maciel Bezerra, Mãe Joaquina do Pontal, perto do encontro dos rios Parnaíba e Poti. Há notícias de uma outra piauiense, Maria Silva Lima, ou Mãe Maria Piauí, que, em Teresina, já trabalhava com esta religiosidade. No entanto, não há relatos de que ela tenha tido um Terreiro neste município, mas na cidade de Codó-MA, no ano de 1948, estabelecendo ligações entre as duas cidades (Souza & Weber 2021).

O cenário teresinense nos prova que as práticas denominadas de Umbanda, a partir da década de 1930, já estavam presentes na cidade, confirmando que a Umbanda não teve surgimento, nascimento, fundação, mas um processo de institucionalização, a partir da apropriação de uma classe média branca. Com isso, constatamos que o fenômeno religioso umbandista, em Teresina, centra-se em torno de uma narrativa fundante centralizada em uma mulher, migrante, que chega na cidade para poder vencer a religiosidade, fugindo de perseguição religiosa. Assim, a partir desta Tenda, há uma expansão da religiosidade nesta cidade, chegando na atualidade a ter em torno de mais de setecentos Terreiros.

Vemos que essa religião se constitui como movimento organizado e institucionalizado no Brasil a partir das décadas de 1920-1930. Em 1939, Zélio F. de Moraes, juntamente com outros Terreiros, funda

a Federação Espírita de Umbanda (FEU) e, em 1954, esta muda seu nome para União Espírita Umbandista do Brasil (UEUB). Desde então, a ação federativa visar a pretensiosa unificação institucional, tentando tornar a religiosidade umbandista unívoca, em que a imagem afro-indígena do culto será descaracterizada e dissociada, havendo um afastamento e extirpação dos símbolos e liturgias negras, pois eram associadas à feitiçaria.

Neste sentido, houve uma cristianização e kardequização, em que o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas, afirmou que a característica principal desse culto seria ter por base o Evangelho e como mestre supremo Jesus Cristo (Giumbelli 2002). Logo, no contexto sudestino, se dará uma adaptação da linguagem estatal ao contexto religioso institucional, por meio da ação federativa. Essas ideias têm sua culminância no primeiro Congresso Nacional de Umbanda, em 1941 (Negrão 1994, Giumbelli 2002, Bahia e Nogueira 2018), que deixaria explícito o desprezo pelas culturas negras.

No Piauí, a institucionalização da Umbanda deu-se com a filiação da Tenda Espírita Chave da Harmonia à União Espírita de Umbanda do Brasil, sediada no Rio de Janeiro, em 1954. Os motivos exatos dessa filiação são desconhecidos, mas especula-se que tenha sido uma forma de proteger-se das perseguições policiais (Lima & Lima 2016). Em 1964, o Estado estabeleceu sua própria federação, a Federação Umbandista do Estado do Piauí (FEUEPI). Sua fundação ocorreu em 26 de novembro daquele ano, em Teresina, e o livro de atas e a federação foram

registrados em cartório dois anos depois, em 1966, e, em 1969, a FEUEPI foi reconhecida como utilidade pública pela Lei n.º 2.957, de 25 de março de 1969.

A criação das federações umbandistas seria uma forma de legitimação racional (Ortiz 1999), o que está de acordo com o processo de urbanização, que buscava uma racionalização através da arquitetura (Rolnik 2004), o que, por sua vez, estava de acordo com a visão progressista burguesa, pautada em valores e ideias de desenvolvimento, individualismo, segundo os ditames da economia de mercado.

Souza (2021) fala que as federações representam uma forma de evidenciar o quanto a sociedade urbano-industrial e de classes é uma importante fonte de valores para a Umbanda, em um processo de reinterpretação das práticas afro-brasileiras. Não concordamos com tal proposição, pois, como explicamos, a visão da adaptação e adequação da Umbanda à sociedade em redor, o que se chama reinterpretação de práticas religiosas negras, é insuficiente e mascara processos violentos de segregação e descharacterização da memória coletiva negra no hostil processo de urbanização (Sodré 1998).

O processo de institucionalização da Umbanda, em consonância com a urbanização brasileira, revela-se excludente e violento, gerando equívocos, quando se adota uma visão essencialista e descontextualizada dessa religiosidade. Esse processo, marcado pela busca de legitimação perante a sociedade dominante, apresentava duas faces: uma delas consistia na busca por proteção diante das perseguições policiais, o que envolvia a conformidade com os

modelos de branqueamento propostos pelas federações; a outra face era a exclusão e a desagregação da memória coletiva negra, acompanhadas até mesmo de perseguições a Terreiros não filiados, por parte dessas instituições.

Quanto mais traços africanos existissem, o culto era situado, por essa elite branca kardecista, como estando no polo mais “primitivo”, “fetichista”, emocional, não-racional e menos compatível com a vida “civilizada”. Se existisse um número maior de traços espíritas, a religiosidade seria vista como menos primitiva, mais racional, menos emocional e branca. Contudo, esses cultos todos de Umbanda eram colocados em sua totalidade no vértice mais “primitivo” em relação às religiões ditas “civilizadas” (Maggie 2001).

Mesmo diante dessa tentativa de apagamento e moralização das religiosidades negro-brasileiras, existiam grupos, sobretudo de negros que continuavam resistindo e lutando pelo reconhecimento das origens afro de sua religiosidade. Esse fato histórico descortina que esta religiosidade é diversa desde sua institucionalização, ao mesmo tempo em que se constitui como uma, dentre várias, religião afro-brasileira.

Pereira (2023) tem um profícuo trabalho sobre agência negra nas religiosidades, nas artes e na Capoeira. Assim, ele critica a visão da apropriação cultural, muito comum em textos acadêmicos, em que é reforçada a visão de que uma elite ou Estado maquiavelicamente se apossam das produções culturais dos setores dos oprimidos, “esvaziando” sua

essência. Para o autor, esse tipo de análise silencia a agência dos produtores dessas diversas manifestações, apresentadas como meras vítimas passivas, ludibriados no sequestro de seus bens.

Fato é que o povo negro, na história do Brasil, endossou e remodelou o cenário de disputas por uma identidade nacional, ao buscar inclusão e pertencimento à nascente República. Florestan Fernandes (2021) destaca, em sua clássica tese, dois momentos de luta: primeiro o que ele chama de insubordinação surda (para as elites) que atravessa todo período de escravidão, abolição e pós-abolição, e que se fazia resistir nas religiosidades e demais manifestações culturais. Em um segundo momento, sobretudo a partir da década de 1930, uma insurgência mais organizada em movimentos coletivos, com destaque, por exemplo ao MNU (Movimento Negro Unificado) e ao TEM (Teatro Experimental Negro).

Logo, o século XX é o período em que as diversas camadas da população negra entram na disputa, definitivamente, em torno de uma identidade brasileira e da comunidade imaginada que seria o Brasil. Esse processo é tão complexo, que se deu de maneira difusa, costurado no cotidiano das rodas negras e das culturas urbanas atlânticas, revelando o poder de luta das ocasiões educacionais (não esqueçamos) corriqueiras, que passam despercebidas (surdas) para as elites, mas que alimentam a ideia de pertencimento a uma identidade nacional, que não é monolítica, muito menos branca e europeizada (Pereira, 2023).

A religiosidade umbandista, em movimento com a dinâmica do processo hostil e contraditório de urbanização, encontra-se inserida em um contexto tríplice: de *poder*, de *negação* e de *recriação* (Bahia e Nogueira, 2018). Essa religião tem origens negras, contudo, na contemporaneidade não tem limites étnicos e sociais definidos. Mas o fato de ter aspectos e agência negros em sua formação a faz ser constante alvo de violências, como atesta a história e o noticiário. Estamos diante de um fenômeno religioso diverso, tendo um caráter *difuso* e *ambíguo*, contínuo e descontínuo, ou *centrípeto* e *centrífugo*. Fica difícil, então, dizer o que a Umbanda é ou não é.

Como a Umbanda apresenta-se como um movimento religioso difuso e amplo, enquadrá-la nos moldes das federações foi uma tarefa que não teve muita efetividade. Essas instituições tinham por objetivo unificar, sistematizar, codificar e padronizar as diversas manifestações religiosas, dando um aparato jurídico de proteção em troca disso, tentando colocar partes díspares dentro de uma totalidade, sem levar em conta - e apagando - as diferenças entre elas.

Os anos 1960 marcam mais uma mudança na relação da religiosidade umbandista com os poderes dominantes. Se, na década de 1930, vimos uma classe média espírita apropriar-se dos símbolos afro-brasileiros e reelaborá-los, por meio de uma descaracterização que visava ao embranquecimento das práticas religiosas negras, no início da segunda metade do século XX vemos, com a Ditadura Militar, que essa classe média torna-se militarizada, o que

influencia a composição das federações umbandistas, que passam a ser presididas por militares, tanto no Rio de Janeiro quanto em Teresina (Lima & Lima 2016, Souza 2021), destacando-se as figuras do general Mauro do Porto Rêgo, que presidia a Confederação Nacional Espírita Umbandista, com sede no Rio de Janeiro, e do sargento Salim Freire, que presidiu a Federação Espírita Umbandista do estado do Piauí.

Constatamos, assim, que a institucionalização da Umbanda piauiense configura-se como um campo que estava de pleno acordo com as ações do Estado ditatorial, por meio da federação, que buscava a normatização da religiosidade e exclusão daqueles Terreiros e práticas que não estavam alinhados à moralização proposta, mais próxima dos valores das classes dominantes, e da perseguição e do fechamento de estabelecimentos religiosos, os Terreiros “ilegais”, que fugiam da imposição de práticas e rituais, estando fora da consonância da ordem.

A década de 1970 ficou conhecida pelo *boom* umbandista no Piauí e no Brasil (Lima e Lima 2016). Em Teresina, destacam-se a execução de grandes festas públicas e a inauguração de um monumento de pedra, às margens do Rio Parnaíba, perto do mercado troca-troca, em homenagem à Iemanjá. Os Terreiros estabeleceram uma relação ambígua com a federação em Teresina. No âmbito da demonstração pública, as Tendas, aquelas que tinham condições de se associar, adequavam-se ao discurso dominante e às imposições da federação, na esfera pública. Contudo, na esfera local, muitas delas fugiam dessas normatizações, o que evidencia a fragilidade

das moralizações das instituições federativas, bem como a força do Terreiro enquanto entidade autônoma, que se submete, sobretudo, à liderança de seus sacerdotes, revelando-se como uma célula social de culto autônoma (Souza 2021).

A década de 1980 começa a presenciar grandes transformações em nível nacional, como o movimento das Diretas Já e a redemocratização do país, com o estabelecimento da Constituição Federal de 1988. No Piauí, as federações umbandistas perdem força, pois, desde 1973, a fiscalização e a emissão de alvarás para os Terreiros deixaram de ser uma função da Secretaria de Segurança, passando a ser função somente da FEUEPI. As religiões afro-brasileiras, de maneira mais fluida, vão ser caracterizadas através das artes, principalmente da música. O movimento negro começa a ganhar notoriedade na cidade de Teresina, o que incluía uma outra reinterpretação das religiosidades, que contrastava com as proposições federativas.

No Piauí, por um significativo tempo, não existia o debate sobre a questão racial negra, consequência do escamoteamento das pessoas negras na sociedade piauiense, o que impedia a formação de movimentos identitários negros (Monteiro 2014). Os irmãos Bezerra – Assis Bezerra, Dimas Bezerra e Feliciano Bezerra – são considerados os precursores dos ritmos negros no Piauí. O trabalho desses músicos representa uma forma de caracterizar a religiosidade negra. Diferentemente do Sudeste, onde havia uma luta por uma reafricanização da Umbanda, no Piauí, o que vemos é uma proposta

mais sutil e estética de reivindicar a importância dos negros nas suas religiosidades. Neste estado, a reelaboração da Umbanda e Candomblé dá-se sobretudo com a atuação do movimento negro, por meio dos grupos afros, intimamente relacionados às políticas públicas e à inclusão na zona urbana, contribuindo para discussões em torno do racismo e da intolerância religiosa.

Segundo Monteiro (2014), os movimentos negros em Teresina, enquanto movimentos organizados, são oriundos de sindicatos, associações de bairros, grupos da juventude da igreja Católica, organizações partidárias; liderados por afrodescendentes que sentiram a necessidade de reivindicar seus direitos, em nível mais politizado e organizado, em uma luta contra o racismo ainda vigente em uma sociedade recém-democratizada.

Em 1990, dá-se a inserção de negros e negras ao poder, em um amálgama entre a lógica partidária e as questões das militâncias. Assim, é nessa década que começam a surgir as primeiras organizações negras, com o objetivo de afirmar sua existência, antes negada, e de criar sistemas de representação nas múltiplas esferas públicas, lutando contra o racismo (Monteiro 2014). Com influências do *Ilê Aiyê*, na Bahia, e do *Okomabu*, do Maranhão, um desses movimentos, talvez o mais importante, é o *Grupo Coisa de Nêgo*, que também terá uma importante influência na reconfiguração da Umbanda em Teresina.

Neste estado, então, não vemos um confronto direto com a federação, na busca de uma reafirmação da Umbanda, como constatamos com a figura

de *Tatá Tancredo*, no Sudeste. Esse processo deu-se de maneira indireta, por meio da música e da dança, que buscavam referências estéticas na religiosidade afro-brasileira. Isso ocorria até indiferente à institucionalização umbandista.

Percebemos, conforme a pesquisa de Monteiro (2008), que, apesar de não ser focal, a reconfiguração da identidade negra piauiense também reconfigura a religiosidade umbandista teresinense. Três exemplos provam essa asserção: o próprio trabalho de estruturação do *Grupo Coisa de Nêgo*, através do contato de Feliciano Bezerra com grupos afro da Bahia, do *Grupo Afro Afoxá* (Monteiro 2008) e, como pude constatar em pesquisa etnográfica, do *Grupo Afro Ijexá*, pertencente ao *Terreiro Aldeia de Caboclo*.

Segundo a Prefeitura Municipal de Teresina, em 2019, a cidade contava com mais de setecentos Terreiros registrados, sendo a atuação das federações sem grande influência sobre os Terreiros. Acredita-se que este número não represente a totalidade de Casas de Culto da cidade, mas mostra que a religiosidade umbandista está diluída no cotidiano teresinense, tendo importantes datas comemorativas, como o dia de São Sebastião (dedicado aos Caboclos), comemorado em janeiro, e o dia de Iemanjá, celebrado em 2 de fevereiro.

3. O TERREIRO CONGÁ ALDEIA DE CABOCLO, SENZALA DE MÃE MARIA CONGA E PAI JOAQUIM

O *Terreiro Congá Aldeia de Caboclo, Senzala de Mãe Maria Conga e Pai Joaquim* localiza-se aos fun-

dos da casa de Mãe Gardene de Oxósse⁷, na rua Inácio Costa Filho, 3620, bairro Vila São Francisco Sul, em Teresina-PI. É composto por um salão de cultos, tendo em sua frente um pequeno cruzeiro, com menos de um metro e meio de altura, que pertence aos Pretos-Velhos da casa; também um cercado de plantas usadas nas benzeduras, curas e rituais. À esquerda do salão, uma área de convivência, onde geralmente ficam as visitas, mais à esquerda um pequeno banheiro, utilizado tanto para as necessidades fisiológicas quanto para os banhos rituais. Atrás deste, numa área coberta, vê-se uma pia, utilizada para lavar objetos rituais e para limpeza em geral. Ao fundo dessa área, encontra-se uma cozinha e um espaço onde as vestimentas, bebidas, fumo e demais objetos das entidades são guardados.

Esta casa tem como orixá regente Oxóssi, sendo ainda guardada por Mãe Maria Conga e Pai Joaquim, Pretos-Velhos, que a apadrinham, bem como pelo Caboclo Tupinambá, Pelo Exu Tranca-Rua e pela Lebara⁸ Maria Padilha das Almas. Caracteriza-se, assim, como um Terreiro de Umbanda que evidencia influências do *Terecô* de Codó-MA, principalmente,

em relação ao culto à Família de Légua⁹, com destaque para Dona Tereza Légua, celebrada nas músicas, como o *ponto* muito cantado neste Terreiro, que diz: “No meio de branco, ela é negra; no meio de negro é rainha. Oh, no Codó é Tereza Légua, no salão é Terezinha”. Existem, além dessas, referências ao culto da *Jurema*, também em músicas¹⁰.

Figura 1 – Aldeia de Caboclo. Fonte: Aldeia de Caboclo



7 Mesmo que o nome do Orixá seja Oxóssi, o nome sacerdotal de Mãe Gardene escreve-se da forma como está colocada acima, finalizando com “e”.

8 Como os adeptos do Terreiro se referem a Exus femininos.

9 Entidades muito semelhantes a boiadeiros, mas com a especificidade de serem encantados das matas de Codó-MA, pertencendo ao Terecô.

10 No Terreiro específico, Jurema adquire o que Assunção (2010) aponta como a transformação de um culto centrado em uma planta em um símbolo mais abstrato, pelo processo de umbandização. Dessa maneira, as influências da Jurema aparecem apenas em pontos cantados, de Caboclo principalmente, quando, por exemplo, afirma: “Ô Juremê/Ô Juremá/Sua folha caiu serena, ô Jurema/Dentro do Congá/Sua folha caiu no Sereno, ô Jurema, dentro do Congá/Levando todos os Caboclos, ô Jurema, para trabalhar”.

O Terreiro, por nós estudado, está inserido em uma trama específica, não dissociada dos contextos mais amplos dessa religiosidade. A trajetória de Mãe Gardene de Oxósse, por exemplo, começa com o Grupo de música e dança *Afro Ijexá*. Segundo seus participantes, esse grupo está indissociável da Umbanda, mesmo antes do *Terreiro Aldeia de Caboclo* existir, o que antecede até o sacerdócio de Mãe Gardene.

O *Grupo Afro Ijexá* surge como um projeto social, regido por Oxum e pela corrente dos Pretos-Velhos, em que jovens da Vila São Francisco Sul vêm participar, desde 2004, sob a liderança de Gardene Carvalho. Ao andar por alguns Terreiros com o grupo, sempre era cobrada por Pais e Mães-de-Santo e por entidades para que se tornasse Mãe-de-Santo, algo de que ela fugia. Contudo, foi a manifestação de Seu Tranca-Rua, diante do assassinato de seus dois irmãos, afirmando sua missão para liderar um Terreiro, que a fez tomar consciência e não resistir mais a essa missão. Assim, quando o grupo foi apresentar-se um dia no *Ilê Oyá Tade*, há mais ou menos dez anos, ela firmou-se, entrando na *corrente*¹¹ da casa.

Foi nessa casa, Tenda de Yansã, presidida por Pai Hadilton de Yansã, que Mãe Gardene de Oxósse foi informada por Dona Maria Padilha das Almas que teria que ser coroada, que tinha que continuar cuidando daqueles jovens, não mais como uma simples organizadora, mas como mãe-de-santo, em Terreiro próprio, na zona sul.

Segundo Sonayra, uma das pessoas que acompanhavam Mãe Gardene com o grupo afro, hoje *Cambona*¹² de Mãe Maria Conga, o Terreiro começou muito pequeno, mas, com o passar dos anos e com a ajuda de seus membros, foi crescendo e recebendo mais pessoas, entre as quais algumas tornaram-se *filhas-de-santo*. Em janeiro de 2023, Mãe Gardene fez 8 anos de coroada, ainda à frente do *Grupo Afro Ijexá*. É, portanto, nesse espaço sagrado e nas relações que ali acontecem que se encontram as práticas educacionais umbandistas, as quais pretendemos descrever, analisar e compreender em um sentido ampliado de educação, como mostraremos na próxima seção.

4. PROCESSOS EDUCACIONAIS UMBANDISTAS

Brandão (2003) fala que processos educativos ocorrem onde estiver vida acontecendo e que eles se caracterizam por um processo vivo e comunitário, existindo livre, e entre todos, caracterizando-se como criação que visa tornar comum um saber, como ideia e como crença. Isso é muito importante, pois o autor vai de encontro às concepções ocidentocêntricas de educação, que a concebiam como uma mera transmissão mecânica de saberes específicos, segundo moldes europeizantes. Dessa maneira, podemos entender que se o fenômeno educativo é vivo e comunitário, ocorrendo em todos os espaços de vida, ele engloba, assim, variados processos de criação, muitos dos quais não são reconhecidos pelas ciências oficiais, escolarizadas.

11 Tornando-se médium da casa.

12 Médium que dá assistência às entidades quando estão incorporadas. Importante cargo no Terreiro.

Para Ingold (2020), a educação diz respeito a processos atencionais de um corpo, não de uma mente, em relação com o mundo, com a vida. Suscita, assim, o *princípio do hábito*, como processo atencional, que nada mais é do que vivenciar o mundo, a vida, habitar as situações, em que a oposição entre passar por algo e fazer algo é dissolvida. Rufino (2021), por sua vez, define-a como um radical vivo, uma *entidade*, que monta, arrebatada e alumbrada os seres e as coisas do mundo. Além disso, é um fundamento assentado no corpo, na palavra, na memória e nos atos, sendo um balaio de experiências trançado em afetos, caos, cisma, conflito, beleza, jogo, peleja e festa.

Seguindo uma perspectiva semelhante à de Brandão (2003), Ingold (2020) e Rufino (2021) percebem que a educação também diz respeito à vida, evidenciando que ela não ocorre somente em determinados espaços monumentalizados pelo pensamento ocidental, como a escola, mas de maneira cotidiana e contínua, através de repertórios e ações em qualquer lugar. Isso evidencia a importância dos processos atencionais: educação é atenção, não cognitiva, mas corporal (que inclui a cognição), diz respeito aos processos, desdobramentos do mundo, a partir das experiências que são vividas.

Assim, atenção é corresponder ao mundo, habitando as situações. Ou melhor, aplicando à Umbanda, é reingressar como correspondente nos processos de desenvolvimento próprio e dos outros. É pegar os fios de vidas passadas e juntar-se a eles para encontrar um caminho e seguir, em correspondência com os vivos, em um prolongamento da *bios* (Ingold 2020).

Perante o exposto, podemos afirmar que as religiosidades umbandistas são mais complexas do que possam aparentar, o que vai de encontro às intolerâncias e preconceitos, que traçam uma linha divisória entre suas visões ideais de ciência, de educação, de religião e de afirmações de verdade. Ao contrário, ordenada em fundamentos de *desenvolvimento mediúnico*, a Umbanda apresenta-se como um campo educacional, pautado nos processos de correspondência ao mundo.

Diante disso, e como exemplo etnográfico do que acabamos de apresentar, observamos, ao longo de quase um ano de trabalho em campo, que existem dois níveis de vivência da Umbanda no Terreiro pesquisado. Isso quer dizer que a educação umbandista observada acontece em dois níveis iniciais, dos quais ramificar-se-ão subníveis desses processos, a saber: o primeiro, a vivência no Terreiro, que diz respeito à sua dimensão geográfica de maneira coletiva, caracterizada pelos trabalhos diários, por exemplo, os gestos agregados de limpeza dos diversos locais, referentes à culinária; tudo isso segundo divisões de tarefas previamente estabelecidas. Como coloca Mãe Gardene de Oxósse:

Então, quero de já colocar os pontos principais desse grande ano da gente. Todo mundo já tem ciência, a gente vai sempre está colocando no grupo a questão das responsabilidades, compromissos. Essa questão da equipe. A questão da limpeza, que a gente não pode está deixando nossa casa suja, a gente tem que tirar os dias pra vim. Que se não der todo dia, mas tirar os três dias principais, mas temos que vir na eira ajudar a limpar, limpar a poeira da bileira, a passar um pano no chão. Então, é importante demais a gente ter essa consciência da obriga-

ção do nosso Terreiro (Mãe Gardene de Oxósse, conversa com os *médiuns* em 05 de janeiro de 2023).

Observamos essa primeira dimensão de vivência da Umbanda, quando a Mãe-de-Santo os coloca como pontos principais, para o ano de 2023, que iniciava. Nesse processo de instrução, são suscitadas noções de responsabilidade e compromisso para com o Terreiro, sendo essencial o trabalho em equipe. Contudo, nem sempre todos os *filhos-de-santo* comparecem nos dias combinados para realizar as tarefas acordadas, e, muitas vezes, o trabalho que era para ser realizado por todos fica a cargo de poucas pessoas. Dessa forma, vê-se que, entre a instrução, a proposição de uma ideia fundamental e a execução dela, existe um lapso, por isso a colocação acima. Isso desvela um fato: a diferença entre uma Umbanda ideal, colocada em instruções, teorias e diretrizes, e uma Umbanda real, que diz respeito a como essas diretrizes são realmente vivenciadas no Terreiro. Mãe Gardene completa que a vivência mais próxima de uma Umbanda Ideal (teórica) é o que engata um processo de *evolução*, vejamos:

Então, cada um fazendo a sua parte e fazendo o coletivo, o Terreiro da gente vai crescer. Entenda que a gente vai evoluindo e também nós vamos evoluindo como pessoas. Então gostaria muito de pedir encarecidamente que esse ano a gente mude isso. E que a gente participe mais, que vocês zelem mais os encantados de vocês. Que vocês não esqueçam os pontos de luz, porque esses pontos de luz é um trabalho que vocês têm com as entidades

de vocês. E busquem estar com a mente mais aberta pra vocês incorporarem com mais firmeza, pra vocês escutarem as mensagens dos encantados de vocês, pra vocês evoluir, meus filhos (Orientações aos *médiuns*, 05 de janeiro de 2023).

A segunda dimensão de vivência observada remete-nos à prática doméstica da Umbanda, ou seja, à preparação e aos trabalhos voltados à vida religiosa que ocorrem fora da geografia do Terreiro (mas diz respeito a ele), como preparação de banhos, vivência de *obrigações*, orações e rezas, preparações de *defesas* contra noções de *demandas* e ataques espirituais. Abaixo, destacamos uma orientação da Preta-velha Maria Conga sobre a *obrigação* que teria que ser feita nas matas antes da festa dos caboclos, no mês de janeiro de 2023. Observe como essas diretrizes ilustram bem essa segunda dimensão da vivência umbandista. Nas palavras de Mãe Gardene, no grupo de *WhatsApp* do Terreiro:

Recado de Mãe Maria: A Corrente está de obrigação. Buscar seguir os preceitos que já são orientados. E tomar todos os dias banho de jardineira ou manjericão. De amanhã até sexta-feira. Domingo será a obrigação nas matas, então de já se organizar com transporte. E de amanhã até sexta teremos terço na casa, os filhos que moram distante não precisam vir pro terço, mas é pra vir na quinta-feira pro fundamento que coloquei acima. Os que moram perto vir pro terço. Quem tiver bebido tomar banho de tipi para descarregar antes de ir pro Terreiro. E sobre domingo nas matas, cada filho levar 1 coco verde, que será usado para fazer o fundamento da coroa nas matas. E vamos logo nos organizar. Vamos levar um ajeum¹³ pra lá con-

13 Refeição coletiva, geralmente o jantar após as giras, em que cada membro leva um ingrediente.

fraternizarmos. Cada um levar alguma coisa (Mãe Gardene de Oxósse em comunicado via WhatsApp em 05 de Janeiro de 2023).

O grupo vivenciaria uma *obrigação*¹⁴, um ritual que ocorre fora do espaço geográfico do Terreiro, e, para isso, era necessário seguir *preceitos*¹⁵, diretrizes, como a obediência de certos *tabus*: não praticar sexo, não tomar bebidas alcoólicas, não ir até bares e festas durante essa semana. Desse modo, os *médiuns* deveriam tomar, todos os dias, banho de manjericão em casa. Esses dois fatos, o seguimento de *preceitos* e o banhar-se com ervas, configuram-se como um processo de preparação, ou seja, de educação do corpo e espírito, para a realização do ritual de *obrigação* na mata, dedicada ao Caboclo Tupinambá. Por isso, uma semana de preparação como educação da atenção para esse evento, através da vivência doméstica da Umbanda, antes do ritual.

Observamos que os processos de educação umbandista, no Terreiro pesquisado, envolvem o habitar e o “atencionar” e ocorrem a todo tempo, tanto dentro do ritual quanto fora dele (na vida cotidiana além do terreiro). Eles têm como objetivo o *desenvolvimento mediúnico*, o que quer dizer que toda e qualquer ação no Terreiro e fora dele colabora para isso, se cumprida.

A vivência ritual, através da *incorporação* de *entidades* e *guias*, é um aspecto central, e fundamental, da vivência umbandista, pois, mesmo que um *médium*

não *incorpore* ainda, ele tem a oportunidade de auxiliar na *incorporação* de outrem, nos trabalhos que as entidades realizam em uma determinada *gira* ou *obrigação*, e toda preparação anterior ao ritual tem por objetivo prepará-lo para a chegada dos *encantados*.

Durante o trabalho de campo, foi possível observar que o Terreiro estudado é um lugar em que as pessoas estão em diferentes estágios de aprendizagem e *desenvolvimento mediúnico*, e isso não depende de faixa etária, mas de experiência, de tempo de iniciação. Tal situação evidencia que a educação umbandista lida de outra maneira com o tempo: enquanto a educação escolarizada é organizada por faixa etária, na Umbanda o *desenvolvimento mediúnico* é pautado na noção de experiência, pois o que torna uma pessoa “mais preparada” para fazer um trabalho, no Terreiro, não é sua idade, mas sua experiência, que remete ao seu grau de iniciação e *desenvolvimento*.

Na *gira*, todos os *médiuns* estão juntos, em *corrente*, em conexão, diferentemente da escola, que segmenta as pessoas por habilidades adquiridas, ou déficits delas. Isso nos mostra que, na Umbanda, ainda que exista uma segmentação por nível de domínio *mediúnico*, tanto entre os *médiuns* quanto por cargos ocupados, o que se deve ao tempo de experiência, a vivência é coletiva e comunitária. Como coloca a *médium* Leilane, uma das interlocutoras da pesquisa:

14 Ritual que pode ocorrer fora do Terreiro, como em florestas, praias, cachoeiras, encruzilhadas, cemitérios, entre outros lugares.

15 O resguardo de certas regras e abstenção de certas comidas e ações (*tabus*).

Tipo, vou te explicar: não tem a Fabiana (...)? A minha Preta-Velha e a dela são as mesmas, de linhagem diferente, porém a dela vem, canta doutrina, conversa... a minha não, só irradia¹⁶. É diferente, entendeu? Porque eu entrei agora, eu estou em desenvolvimento, entendeu? Mas acontece muito de tu ser um filho novo e tu já estar com tua mediunidade bem avançada (...) (Leilane Oliveira em entrevista realizada em 15 de junho de 2022).

A *gira* é o canto, a dança, a *doutrinação* (preleções e ensinamentos) e o transe, comumente chamado de *incorporação*. Mãe Gardene de Oxósse vive a repetir que a Umbanda não se resume ao transe, pois ela é “uma escola da vida”. Apesar de usar o termo escola, mostramos acima como essa religiosidade diverge da escola, pois enquanto a escola tradicional pauta-se na racionalidade de uma mente a ser trabalhada e desenvolvida, historicamente falando, a Umbanda pauta-se no *desenvolvimento mediúnico*, para *evolução* do espírito por meio do contato e da *incorporação das entidades*.

Assim, a corporeidade é fundamental para a prática umbandista e seus vários processos de *desenvolvimento mediúnico*. Ela é o território central para essa religiosidade, como coloca Sodré (2019), o corpo tem capacidade de expandir-se e de contrair-se de acordo com a situação, o que o torna território flexível. A palavra e o corpo nunca se separaram, sendo fundamentais na vivência do Terreiro, o corpo como um produtor de discursos

verbais e não verbais, assentado em outras formas de racionalidade. Ele é dotado de uma inteligência integral. Logo, a sapiência do corpo é *mandinga*¹⁷: inteligibilidades próprias de um amplo complexo de saberes que se codificam e se expressam como *incorporação* (Rufino 2019).

Seguindo nesta mesma perspectiva, Goldman (1985) em sua etnografia sobre o *Candomblé*, constata que, neste espaço de religiosidade, existe um sistema de grande complexidade que, paulatinamente, incrementa a força espiritual de seus membros, a partir da noção de *desenvolvimento*, o que nos remete à eficácia ritual praticada no Terreiro de Umbanda. Essa percepção do autor corrobora o que temos presenciado no Terreiro estudado. Através da periodicidade dos ritos e das sucessivas graduações, em um processo que leva anos, a partir do primeiro batismo, a experiência religiosa atravessa a construção de identidades, em giros que vão da incompletude à integralidade *mediúnica* (ao menos idealmente), como fica subentendido nas colocações de Leilane.

A chegada dos *santos*¹⁸, chamada de *incorporação*, é o ponto central do ritual, pois é a partir deles que os trabalhos são realizados, incluindo *passes*, curas, defumações, benzimentos, aconselhamentos, e isso dá-se, obrigatoriamente, no território do Terreiro, seja o geográfico ou quando o grupo está reunido em rituais em outros locais, nas *obrigações*.

16 Diz respeito à incorporação incompleta.

17 Popularmente conhecidas como feitiços, são ações advindas de sistemas de conhecimentos específicos revelados pelas entidades.

18 Como são conhecidas as entidades de Umbanda.

Sobre o processo de aprendizagem, ou *desenvolvimento*, de um *médium* assim que inicia na Umbanda,

Leilane completa:

(...) a Mãe explicou na última gira (...). Ela disse que o médium tem que fazer a limpeza durante os sete dias, tomar o banho de ervas durante os sete dias e depois desses sete dias é que ele vai poder entrar na baia pra começar o desenvolvimento, em termo de aprender doutrina, rezar, porque a partir do momento que você entra no Terreiro, quando você já canta uma doutrina, quando você já toma um banho, tudo assim é desenvolvimento (Leilane Oliveira em entrevista realizada em 15 de junho de 2022).

Existe uma preparação interligada ao tempo de sete dias, que envolve o banho com ervas, prescrito previamente. Depois desses dias, o neófito pode *baiar*, pois é neste momento que se inicia seu desenvolvimento. Dessa maneira, as rezas e *doutrinas* serão aprendidas aos poucos com o passar dos dias e da convivência em comunidade. A partir daí, dar-se-á uma preparação para seu batismo, ele ficará recluso no Terreiro, por alguns dias, como colocou Mãe Gardene de Oxósse.

Fabiana, outra de nossas interlocutoras, completa:

Dos anos de vivência que eu frequento o Terreiro eu sempre vejo os guias, eles mesmos falam que tudo depende de permissão. Que eles vêm em terra, eles vêm... tem uns que vem no chão, tem uns que vem sentadinho, tem uns que vem com curvatura, curvado. Tem outro que tem postura de princesa, mas o que eu costumo sempre ouvir dos guias é que eles dizem que não tem permissão ainda, que tudo faz parte de permissões, tipo: doutrinar, tem muitos guias que não doutrina, não doutrina e não falam. E aí quando vai passando um bom tempo de orientação, até mesmo do mentor da casa, do mentor chefe da casa, eles vão tendo aquela permissão de doutrinar. Então, tem vezes que acontece que

passa o guia, que vem, e passa quase um ano e não doutrina. Aí com certo tempo ele já tem aquela permissão de doutrinar, tem a permissão de abrir os olhos. Tem muitos guias que tudo isso é na permissão deles (Fabiana Sousa em entrevista realizada em 29 de outubro de 2022).

As colocações, acima citadas, demonstram a centralidade do corpo, o treinamento para a incorporação. Vemos que os gestos, as posturas das entidades são fundamentais para identificá-las, para que elas possam trabalhar através da *mediunidade*. Aqui, a noção de permissão é fundamental, o que quer dizer que, ao longo do processo de preparação, o *desenvolvimento*, depende primeiro da permissão daquele que é dono do corpo, por isso muitos umbandistas afirmam que *incorporação* não é possessão, o que afasta esse fenômeno educativo complexo das assertivas cristãs de “ser tomado pelo diabo”. Assim, o *médium* anuindo a *incorporação*, essa permissão é passada às entidades guardiãs da casa que, quando *incorporadas*, vão trabalhar esse *médium* em *desenvolvimento*, de maneira gradual.

A *incorporação*, fenômeno que, na Umbanda, é denominado de “*arriar no cavalo*”, foi historicamente tratada como diabólica, devendo ser repreendida e expurgada, vinculada à noção de possessão. Contudo, o que vemos são processos educativos e formativos que compõem uma rede de saberes e um quadro de repertórios. Dessa maneira, as *entidades* e *guias* são conhecimentos que vagueiam e baixam nos corpos, avivando seres, montando em seus suportes corporais, sendo saberes *incorporados* (Rufino 2019).

Há ainda outros processos que um *médium* precisa aprender, ou *incorporar*¹⁹, como constatamos. Leilane descreve esses processos de sabenças, a partir de sua experiência. Segundo ela, existem momentos de estudo sobre as entidades, suas histórias; sobre o uso de ervas e um treinamento para o transe, o que achamos de suma importância. Em suas palavras:

O estudo das ervas, isso foi o que eu fiz no início, quando eu entrei no Terreiro, até hoje. A gente tem dias que a gente tira só para estudo das ervas, só pra rezar o terço, tem dias que a Mãe bota a gente pra receber os Pretos-velhos sentado, em questão de equilíbrio, porque nem todo lugar que a gente vá vai ter baia pra gente tá ali girando, ou então só em pé cantando, é doutrinado em termo de tá sentado, receber o guia sentado e suspender ele sentado (Leilane Oliveira em entrevista realizada em 15 de Junho de 2022).

No *Aldeia de Caboclo*, existe um treinamento para o transe, no qual o neófito tem encontros específicos de recebimento de entidades, em que, nas primeiras experiências, recebe-as sentado, a depender do grau de *desenvolvimento* do *filho-de-santo*, para domínio do equilíbrio corporal e porque nem sempre terá espaço para girar quando elas *baixarem*. Esta afirmação de nossa interlocutora coaduna-se com o que dizia Bastide (1973). Para ele, o transe nas religiosidades afro-brasileiras é bastante complexo, tendo que ser entendido a partir de uma perspectiva sociológica, o que significa que esse fenômeno segue os enquadres de uma dada sociedade, não sendo um produto mental, no sentido de ser

uma patologia, como médicos no início do século XX afirmavam. A possessão (denominada aqui de *incorporação*) é um fenômeno muito antigo para ser uma patologia da mente.

Esses fenômenos são fatos sociais. Isso nos faz ver que são produtos de processos educacionais, a partir da sociedade, que fornece seu conteúdo intelectual e afetivo; dispõe as ideias (as *sabenças*), os sentimentos comemorativos, bem como um modelo mitológico. Em resumo, a performance do transe obedece a modelos dados pela sociedade, o que não exclui uma certa flexibilidade em seu interior (Bastide 1973).

O *Cavalo-do-Santo*, o *médium* de Umbanda, é um componente essencial nos processos de educação no Terreiro, tanto como aprendiz quanto como instrumento, ou meio, pelo qual as entidades trabalham quando estão em terra. O que suscita uma noção de trabalho, no processo de *desenvolvimento* de si e dos demais, no qual ele deve estar limpo, deve preparar-se para o transe, obedecendo a certas prescrições, como permitir-se ao transe; e tabus – evitar sexo e álcool, por exemplo.

Existe uma ordem determinada e passos apropriados para que as entidades *baixem*. Quando isso acontece, o *médium* deixa de ser quem era, no sentido de que o grupo não o reconhece mais por sua personalidade, nome e, muitas vezes, nem pelo gênero, pois ele cedeu lugar ao *santo*. Não é mais um ser comum que se encontra no ritual, mas um outro

19 Aqui, o verbo incorporar assume dois sentidos. Incorporar como agregar esses saberes à sua vivência e incorporar enquanto processo de transe, recebimento do santo.

ser reverenciado por todos. Por isso, as vestimentas comuns com que o *médium* estava são trocadas por adereços e vestes das entidades, por seus objetos simbólicos, que as identificam (Bastide 1973). Dessa maneira, manifestadas na *gira*, cada *entidade* tem sua forma de *baiar*, de aconselhar, de orientar. Na Umbanda, elas são importantes agentes de processos educacionais, ao falar pela boca dos *cavalos*, ao ministrar conselhos e instruções, ao curar pessoas doentes, ao acolher alguém que está em processo de luto e sofrimento físico ou emocional.

Fabiana nos mostra de maneira muito clara esses processos educacionais, atencionais, através da *incorporação*, vejamos:

O que a gente pode aprender com eles, eles têm uma virtude muito grande e de muita sabedoria. Sobre as ervas, sobre as culinárias deles. Tem muitos filhos e filhas que vivem de renda que os guias ensinam, eles ensinam o colar de conta... a gente sabe que hoje em dia é muito comum, mas se você não tem mistério, nenhum segredo de um colar de conta, não sai perfeito. Tem o ensinamento das contas, tem os ensinamentos também das comidas deles, tipo: acarajé. Se você não sabe, se você não tem aquela ciência, você faz, mas não é aquela mesma coisa. E eles te ensinam muito, eles ensinam a nós filhos a ter a nossa renda (Fabiana Sousa em entrevista realizada em 29 de outubro de 2022).

O que podemos apreender de tais colocações é que, a partir das *entidades* que *baixam*, existem processos educativos voltados às suas presenças em terra, às suas posturas, aos seus símbolos rituais (bebidas, fumos, roupas e indumentárias, culinária ritual). Por outro lado, existem proces-

so educativos para a vida cotidiana dos *médiuns*, e além do Terreiro.

Nossa interlocutora explana que as entidades ensinam os *filhos-de-santo* a como obter renda, através de trabalhos instruídos por eles, como de culinária ou confecção de colar de contas. Um dos pesquisadores observou essas diretrizes em campo, quando, em uma *gira*, Dona Tereza Légua²⁰, tendo Mãe Gardene como *cavalo*, dava instruções aos presentes sobre o uso de dinheiro, que ela chamava de *bandeira*. Como ela colocou:

Meus filhos, cuidado com o uso da bandeira. Tenham responsabilidade. Tem gente que vem atrás de entidade quando tá com problema financeiro, mas não tem responsabilidade. Eu não ajudo. Que não me procure só para ganhar dinheiro e depois sumir do Terreiro (Teresa Légua em *doutrinação* aos *médiuns* realizada em 17 de novembro de 2022).

Fabiana deixa evidente, em sua colocação, o fato de que o que as entidades ensinam, seja para o ritual ou para a vida mais ampla, depende de saberes revelados por elas, conhecimentos de caráter oculto, mistérios, uma *ciência*, como ela coloca, que é fundamental para a concretização de planos nesses empreendimentos.

Remetendo-nos a Rufino (2019), que fala da *mandinga* como sendo a sapiência do corpo, vimos que o campo nos fez suscitar um outro termo, o de *mironga*, que são os saberes ocultos-revelados pelos Pretos-Velhos, como destacados por Fabiana, e que dizem respeito a diversos aspectos da vida e da vivência umbandista. Como exemplo,

20 Entidade da linha de Légua Boji Buá.

destacamos abaixo uma colocação da Preta-Velha Maria conga, tendo Mãe Gardene como *cavalo*, trazendo instruções em um processo de conhecimento. Observe:

Oia, mia *fia*, a gente também planta batata de purga. Viu, meu *fiô*? E é bom, meu *fiô*, é um santo remédio. E também, moça Macilane, plantar gengibre também é bom. Você bota na água para criar o olhim. Romã... o moço plantou uma [Nenzim, marido de Mãe Gardene]. Você compra uma, aí tira a semente e é bom também para axé, você coloca a romã assim [aberta ao meio], aí bota canela, aí bota uma moeda corrente e deixa num lugar. Bota também lá na mesa da leitura dos filhos e o moço também [o marido de Marcilane], num pirezinho, viu? A romã é a semente dos Santos Reis, mia *fia*. Vamos aprender minha sabedoria, que aqui a vovó vai mandando por causa da energia do momento. Depois você pede: Mãe Maria. Eu digo: Não sei, não (Entrevista com Preta-Velha Maria Conga, 22 de janeiro de 2023).

O que podemos ver é um sistema de conhecimentos que se propõem trazer proteção, prosperidade, afastar *demandas*²¹, inimigos e promover saúde. Observamos também que ela fala do uso de alguns ingredientes, como batata de purga, posteriormente, romã com canela e uma moeda, como fundamentais para a proteção. Esses conhecimentos, chamados de *mirongas*, são parte fundamental da educação de Terreiro e da sabedoria dos Pretos-Velhos. Por isso, o processo educacional *mediúnico* umbandista envolve a noção de *desenvolvimento* não linear, pautado na experiência, e não na faixa etária, o que abrange a vivência dessas *sabenças* em um processo de “catar folhas”, caracterizado pelo movimento, ou

relação, *mironga-mandinga* (entendida de maneira ampla), sendo aquela o conhecimento em si, a *sabença*, e esta os gestos, a sapiência do corpo, a execução da magia, o que possibilita ao *médium* atuar no Terreiro e no mundo. Essa relação *sabenças*-gestos tem algumas características.

No campo das *mirongas*, temos as *sabenças* sobre a Umbanda (*Encanteria*²²): de cunho mais epistemológico e filosófico, envolvendo conhecimentos sobre a religião, mais especificamente, sobre conceitos: como *incorporação*, como caridade, como trabalho, como *evolução*. Conhecimentos sobre os rituais (não é o ritual ainda, observe), sobre as etapas, os pontos cantados, os gestos, os elementos simbólicos que deverão ser executados. Conhecimentos sobre as roupas e os paramentos, as suas simbologias e funções, o feitiço e a aplicação das ervas, dos banhos, sobre a vida e as características das entidades (também chamadas de *encantados*).

No campo das *mandingas*, podemos observar os gestos: aqui estamos na dimensão da ação, de cunho mais prático, relacionada ao quadro epistemológico citado acima, são *ciências* ocultas-reveladas de ação-atuação, como o domínio de *pontos* cantados (o seu canto na hora da *gira*), de toques de tambores, de sequência de gestos rituais, de preparação de ervas, de orações, de banhos, de trabalhar a incorporação. Por sua vez, esses gestos-*mandingas* têm algumas características, como uma roda em constante giro e em giros sobrepostos.

21 Irradiação de fluidos negativos, que podem atingir o corpo e, assim, a saúde, entre outras coisas.

22 Outro nome para a religião umbandista, no Aldeia de Caboclo.

A partir de dados etnográficos, constatamos que a Umbanda praticada no *Terreiro Congá Aldeia de Caboclo, Senzala de Mãe Maria Conga e Pai Joaquim* tem duas dimensões educacionais para o *desenvolvimento mediúnico*, sendo uma que acontece em ambiente doméstico, cujo intuito é preparar para a segunda, que é a vivência no Terreiro. Esta desenrola-se, principalmente, por meio da *incorporação* de guias e entidades, que, por sua vez, evidenciam a centralidade do corpo nos processos educacionais que ali brotam, desembocando em repertórios de ações-afirmações, relacionadas a *sabenças* específicas.

Vimos, ademais, que esses processos de conhecimento estão imbuídos de mistério, configurando-se como ocultos, sendo revelados pelos *guias* àqueles que estão em processo de *evolução*, de *incorporação* desses conhecimentos. Pudemos constatar um paradoxo: o fato de existir uma Umbanda ideal, apregoada pelas entidades, pela Mãe-de-Santo e por alguns interlocutores, e uma Umbanda real, no sentido de como ela é vivida pelos seus adeptos a partir de observações em campo, nem sempre cumprindo a integralidade proposta em seu aspecto ideal, no que diz respeito ao comparecimento às *giras* e *obrigações*, à execução de tarefas diárias e comunitárias no Terreiro, ao pagamento das mensalidades, ao uso de vestimentas, entre outras coisas. As questões socioeconômicas são um significativo impedimento da vivência de uma Umbanda mais próxima ao ideal, principalmente para aqueles filhos-de-san-

to desempregados ou com uma renda insuficiente, como observamos em campo.

Os dados etnográficos nos fazem ver que o Terreiro de Umbanda pesquisado não é uma ilha, mas um lugar de encontros e desencontros, de contradições sociais, de afirmação de alguns valores vigentes, mas, além disso, de contestações e de lutas contra outros valores estabelecidos. É um lugar de *sabenças* orais e escritas, inclusive digitais, porque esse Terreiro tem a capacidade de agregar acontecimentos da sociedade abrangente, tendo o corpo como central em suas práticas, o que o diferencia da educação escolar, cujo foco é a sobreposição dos processos cognitivos aos corporais.

Contudo, isso não quer dizer que a educação escolarizada não tenha uma certa influência nas práticas umbandistas desse Terreiro. Como vimos, ele tem uma dinâmica de organização, com papéis estabelecidos, com metodologias de ensino, o que nos faz ver que o modelo educacional escolar vigente, nesses aspectos e só neles, serve de espelho para as proposições de uma Umbanda ideal, no Terreiro, destacando a proposição de leitura de textos, o convite a ações de tomar notas em cadernos, a exposição oral (doutrinação). Em outros aspectos, como colocado há pouco, em um nível de uma Umbanda real (dos gestos), esse local tem processos alternativos de educação.

Destacando o Terreiro de Umbanda, como um território educacional alternativo, podemos ver uma variedade de processos educacionais, uma ecologia

de saberes (Santos 2022), o complexo epistemológico das macumbas (Simas & Rufino 2019), tanto para a vivência religiosa quanto para a vivência no mundo ao redor. Dessa maneira, além das duas vivências descritas acima, no Terreiro e a doméstica, respectivamente dentro e fora desse território, pudemos observar em campo que existem dois tipos de processos educativos: 1. Um processo de educação não ritual, que acontece fora do contexto da *gira* ou de *obrigações*, que não diz respeito à geografia, uma vez que pode acontecer dentro do território do Terreiro ou fora dele: são os trabalhos divididos para manutenção, limpeza e consertos dos diversos espaços, as trocas e diálogos entre *filhos-de-santo*, as educações carregadas nesses diálogos, na afirmação ou nas cobranças de regras a serem cumpridas, nos direcionamentos, nos conflitos/disputas que ali ocorrem; nas punições executadas segundo regras estabelecidas, nos valores umbandistas vividos em tal espaço ou nos valores da sociedade ao redor; nas orientações sobre comunidade; na desventura; na digitalidade e no cômico; 2. Um Processo de educação no ritual, que diz respeito ao momento em que as *entidades estão em terra*, no Terreiro, com seus *cabalos*, como colocou Fabiana: destacando o fato de que elas dessem ensinando.

Vemos que tanto no ritual quanto fora dele há uma preparação do corpo para o trabalho *mediúnic*. Além disso, pudemos observar, através desses processos, alguns direcionamentos educacionais, como os descritos a seguir, uma ecologia de saberes do Terreiro. Uma educação para a *incorporação* (ou

educação para a Umbanda), referente à socialização sobre o universo umbandista ritual, sobre o uso de roupas, banhos e ervas, conceitos, tabus, prescrições, noções de perigo e limpeza. Uma educação para a desventura (para a finitude, a morte, as tragédias, as dificuldades, os sofrimentos). Uma educação para os conflitos (relações interpessoais, como vencer *demandas*, inveja). Uma educação para a saúde (física, emocional, abrangendo temas de autocuidado, organização de ambientes domésticos, nutrição, práticas de *mandinga*). Uma educação para a vida em sociedade (abrangendo temas como política, alianças, rompimentos, noções de comunidade e a importância do trabalho agregado, tanto na vivência em Terreiro quanto na vivência doméstica). Veja abaixo um esquema desses saberes:

Figura 2 – Ecologia de Saberes do Terreiro



A ecologia de saberes compreende os conjuntos de conhecimentos trazidos à tona no contexto de luta social (Santos 2022), pela qual passam os umbandistas. Na perspectiva do encontro de saberes (Carvalho & Flórez 2014), esses saberes não passam pela fragmentação disciplinar comum aos saberes ocidentais, têm dimensões integradas, sendo constituídos e não meramente transmitidos, o que reporta às ações e agências daqueles que participam. Isso evidencia que o Terreiro Umbandista é um território *interacional* (Sodré 2019), definido como *locus* de acesso a pessoas restritas, legitimadas pela iniciação ou autorizadas pelas *entidades* e pelos dirigentes a entrar nesse campo, como *filhos-de-santo*, amigos do Terreiro e visitas.

Nesse espaço, brota uma diversidade epistemológica, evidente na ecologia/encontro de saberes descrita acima, que toma duas formas: a *difusa*, que ocorre informalmente como uma dimensão do trabalho cognitivo coletivo, caracterizando-se pela fluidez, pelo anonimato e pela oralidade; e a *didática*, que acontece em processos que combinam o individual e o coletivo e, ainda, o oral e o escrito, mas caracterizando-se por um trabalho de tradução de conceitos, de regras, de valores, empreendido por líderes a fim de fortalecer o movimento e suas lutas (Santos 2022).

Existe um processo de “*catar folhas*” nos Candomblés (Goldman 2003), que pudemos observar na Umbanda, com suas especificidades e diferenças de liturgia e epistemologia. Não há um ensino-aprendizagem pronto e acabado, o que acontece tanto no

nível *didático* quanto no *difuso*. Ao contrário, a comunidade conclama a uma busca paciente, ao longo de anos, em que “as folhas” são recolhidas com a esperança de que, em algum momento, uma síntese seja possível de se realizar. Esse é o processo de *desenvolvimento mediúnico*.

Esse gesto de “*catar folhas*”, dentro de uma comunidade, o Terreiro, no caso, pode ser descrito como um processo de uma educação libertadora, que ensina a transgredir, a ultrapassar fronteiras, enquadramentos (Hooks 2019). Como afirma Rufino (2021), remetendo-nos ao processo educacional do *folhear*, não basta “*catar a folha*”, é preciso saber cantá-la. Desse modo, é preciso catar, macerar, secar, queimar, pois as folhas nos ensinam, munindo-nos de repertórios guerreiros.

Estamos, assim, diante de uma educação em que todas e todos tomam posse do conhecimento (uma ecologia de saberes), em que são constituídos participantes ativos, que ligam a consciência (de um corpo) à prática, unindo a vontade de saber à vontade de vir a ser, reconhecendo as diferentes vozes que falam e onde há tensão, conflitos, bem como integração: em que há diversos modos de conhecer e hábitos de ser (Hooks 2017). Logo, o processo de aprendizagem é concebido como um plantio que une diversos corpos, memórias e saberes, criando um roçado de esperanças (Rufino 2021).

A eficácia dos processos educacionais umbandistas, ao longo de alguns anos de *desenvolvimento*, faz nascer um indivíduo lentamente, em um longo *folhear*, o que corrobora o processo de manutenção

de um equilíbrio, em que um sujeito fragmentado e incompleto (neófito), a partir de uma virtualidade, uma possibilidade para a integralidade, é recomposto. Nisso reside o caráter de formação da Umbanda de que tanto fala Mãe Gardene, e que se pauta na experiência viva de *incorporar* conhecimentos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletir sobre processos educacionais em práticas umbandistas, pudemos constatar que o Terreiro estudado é um território educacional complexo onde brotam saberes epistêmicos fundamentais, a partir da centralidade do corpo, por meio da dinâmica ritual da *incorporação*, como um aspecto educacional fundamental do processo de *desenvolvimento mediúnico*. Vimos que esses processos de educação se assentam em dois tipos de vivência religiosa, a doméstica, que se configura como uma preparação para a segunda, no Terreiro, que, por sua vez, pode se dar através do ritual ou fora dele.

Evidenciamos, ainda, que, a partir desses processos educacionais, e fazendo parte deles, o Terreiro de Umbanda pesquisado tem uma ecologia/encontro de saberes muito significativa, pautada na relação *mironga-mandinga*, que diz respeito tanto à educação para a Umbanda quanto aos processos educacionais para a saúde, o que implica a dimensão física, emocional e espiritual. Por conseguinte, demonstramos que esses processos são vivenciados de maneira *didática*, o que se dá através de instru-

ções verbais orais ou escritas, ou de maneira *difusa*, remetendo à organização cognitiva coletiva, principalmente através da oralidade.

Essa característica relacional coletiva é muito importante, pois é ela que torna o Terreiro uma comunidade aberta de aprendizagem (Hooks 2019), sendo pautada na noção de *corrente*²³, de comunidade e de trabalho. A ética de compromisso não é menos importante, como vimos: de praticar a Umbanda para além do Terreiro, de cumprir suas exigências para manutenção de toda a *corrente*, em uma visão um por todos. Isso está relacionado aos tabus, às *obrigações* e, principalmente, à noção de compromisso e responsabilidade com o Terreiro, com os seus cargos, com as entidades e com sua liderança. A estética da atuação *mediúnica* destaca-se nesses processos educacionais: orientações sobre vestimentas e paramentos, sobre músicas e gestos, sobre danças.

Como colocou uma vez Maria Conga, “é a magia que puxa a doutrina”, e o nosso trabalho etnográfico descreve a complexidade relacional, filosófica e epistemológica que é o Terreiro de Umbanda. É por meio dessas dimensões que a magia, de que falou a Preta-Velha, acontece. Através da relação de *sabenças-gestos*, o que podemos definir como a magia *mironga-mandinga*, que se configura como aspecto importante dos processos educacionais *mediúnicos* aqui estudados, evidenciando que estes estão implicados tanto com a manutenção da Umbanda,

²³ Diz respeito à noção de *corrente mediúnica*, às ações interligadas e agregadas dos médiuns do Terreiro. Remete ao fato da interdependência, do compromisso coletivo, bem como da sua responsabilidade.

enquanto religião, quanto com as transformações pelas quais seus adeptos passam.

No entanto, é importante lembrar, essa metamorfose ocorre em uma jornada que pode levar anos, em uma trajetória não previsível e não linear, o que revela que o processo de desenvolvimento da pessoa, na Umbanda, é lento e gradual, da ordem do consenso e validação do grupo, incluindo as *entidades* e *guias*. Isso acaba por produzir uma gama de conhecimentos, taxonomias e classificações.

Evocamos a imagem do *Terreiro Congá Aldeia de Caboclo*. Quando entramos no pequeno salão de cultos, de paredes amarelas contendo alguns quadros, reverenciamos primeiro a *guna* de Seu Tupinambá, um tronco no centro do espaço, onde debaixo está enterrado o fundamento do Terreiro. Como nos ensinou Josélia, primeiro devemos reverenciar a *guna* e, com o tronco curvado para frente, devemos encostar o ombro direito, depois o esquerdo e, por fim, a parte central da cabeça. Só assim podemos nos deslocar ao altar, o *congá* propriamente dito, para reverenciar os *vultos*²⁴ e, posteriormente, os tambores, e ficar a postos, em círculo, ao redor daquele tronco.

Isso é muito significativo e permite-nos concluir que o território do Terreiro pode servir de imagem, de metáfora, para o entendimento dos processos

educacionais que analisamos acima. Da mesma forma que os *médiuns* estão para a *guna*, em redor, os processos educacionais, a ecologia de saberes, estão para o corpo. Nesse sentido, o corpo, individual e coletivo, é como a *guna* do Terreiro, ao redor do qual se desdobram processos educacionais.

Figura 3 - Médiuns ao Redor da Guna. Fonte: Aldeia de Caboclo



Indo um pouco mais além, podemos conceber esses saberes como fazendo parte das *mirongas*, equivalente ao posicionamento dos *médiuns* ao redor da *guna*, que seria aqui a centralidade do corpo, que remete, por sua vez, aos gestos, às *mandingas*. Em resumo: no que diz respeito à educação umbandista, vemos ao redor saberes; no centro, os gestos do corpo individual e coletivo. Isso é o acontecer na magia que a Umbanda proporciona. Os processos em giros, como em uma *gira*.

²⁴ As imagens que estão no altar. Geralmente são de gesso, cerâmica ou madeira, remetendo-se a santos católicos, Pretos-velhos, Caboclos, Pombogiras, entre outros.

6. REFERÊNCIAS

- Assunção, L. C. 2010. *O Reino dos Mestres: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Brandão, C. R. 2013. *O que é Educação*. São Paulo: Brasiliense.
- Bahia, J. e Nogueira, F. 2018. Tem Angola na umbanda?: os usos da África pela umbanda omolocô. *Revista Transversos*. 13: 53-78. <http://dx.doi.org/10.12957/transversos.2018.29342>.
- Bastide, R. 1973. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- Breton, D. 2016. *Antropologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes.
- Camargo, C. P. F. 1961. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia Ltda.
- Carneiro, J. L. 2019. *Religiões Afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes.
- Cambria, V. 2006. A Fala que faz: música e identidade negra no bloco afro dilazenze (Ilhéus, Bahia). *Antropológicas*. 17(1): 81-102.
- Fry, P. 1982. *Para Inglês Ver: identidade e política na identidade brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Furuya, Y. 1994. Umbandização dos Cultos Populares da Amazônia: a integração ao Brasil? *Senri Ethnological Reports*. 11(1): 1-51.
- Goldman, M. 1985. A Construção Ritual de Pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*. 12: 22-54.
- Goldman, M. 2003. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*. 46(2): 445-476.
- hooks, b. 2019. *Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: W. M. F. Martins Fontes.
- Ingold, T. 2015. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

Ingold, T. 2020. *Antropologia e/como Educação*. Petrópolis: Vozes.

Lima, A. J. 2010. *Favela Cohebe: uma história de luta por habitação popular*. Teresina: EdUFPI.

Monteiro, A. O. C. 2008. O Processo de Construção da Identidade Negra em Teresina: o caso do grupo afro-cultural coisa de nêgo. Dissertação de Mestrado, Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos Pós-Afro, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Monteiro, A. O. C. 2014. Breve Histórico Sobre o Surgimento do Movimento Negro do Estado do Piauí, in *Identidades e Diversidade Cultural: etnia e gênero*. Organizado por Albuquerque, Marleide Lins, pp. 20-28. Teresina: Fundação Quixote – Ceiphar/Itim.

Nascimento, A. 2016. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processos de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas.

Ortiz, R. 1999. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

Peirano, M. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Rolnik, R. 2014. *O que é a Cidade?* São Paulo: Brasiliense.

Rufino, L. 2019. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

Rufino, L. 2021. *Vence-Demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

Santos, B. S. 2022. *O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Belo Horizonte: Autêntica.

Silva, V. G. 2005. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

Silva, H. R. 2015. Sabores da Casa: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de umbanda de Teresina-Piauí. *Revista Temas em Educação*. 24(2): 74-88.

Silva, H. R. 2013. Sabores da Casa, Sabedorias de Terreiros: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de umbanda de Teresina-Piauí. Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina.

Simas, L. A. 2021. *Umbanda: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Simas, L. A. e Rufino, L. 2019. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

Sodré, M. 1998. *Samba: o dono do corpo*. São Paulo: Mauad X.

Sodré, M. 2019. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X.

Souza, A. M. F. 2021. Santos Marginalizados: espaços e significados dos terreiros de umbanda no processo de urbanização de Teresina na década de 1970. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Souza, A. M. F. e Weber, R. 2021. Narrativas e histórias sobre o início da Umbanda em Teresina. *Plura: revista de estudos de religião*. 12 (2): 101-121.