

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO ACADÊMICO EM ENSINO**

HÉLEN DE OLIVEIRA SOARES JARDIM

**VOZES DE MULHERES NEGRAS DA UMBANDA:
A EDUCAÇÃO NOS TERREIROS E COMUNIDADES AFRO-BRASILEIRAS DA
CIDADE DE BAGÉ (RS)**

**Bagé
2022**

HÉLEN DE OLIVEIRA SOARES JARDIM

**VOZES DE MULHERES NEGRAS DA UMBANDA:
A EDUCAÇÃO NOS TERREIROS E COMUNIDADES AFRO-BRASILEIRAS NA
CIDADE DE BAGÉ (RS)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Ensino da Universidade Federal do Pampa, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Ensino.

Orientadora: Profa. Dra. Francéli Brizolla

**Bagé
2022**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente com os dados fornecidos pelo(a) autor(a) através do Módulo de Biblioteca do Sistema GURI (Gestão Unificada de Recursos Institucionais) .

J37v Jardim, Hélien de Oliveira Soares

Vozes de Mulheres negras na Umbanda: a educação nos terreiros e comunidades afro-brasileiras na cidade de Bagé (RS) / Hélien de Oliveira Soares Jardim.

106 p.

Dissertação (Mestrado)-- Universidade Federal do Pampa, MESTRADO EM ENSINO, 2022.

"Orientação: Francéli Brizolla".

1. Educação antirracista. 2. Antissexista. 3. Decolonial. 4. Mulheres negras. 5. Umbanda. I. Título.

HÉLEN DE OLIVEIRA SOARES JARDIM

**VOZES DE MULHERES NEGRAS DA UMBANDA:
A EDUCAÇÃO NOS TERREIROS E COMUNIDADES AFRO-BRASILEIRAS NA
CIDADE DE BAGÉ (RS)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Ensino da Universidade Federal do Pampa, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Ensino.

Orientadora: Profa. Dra. Francéli Brizolla

Dissertação defendida e aprovada em 24 de novembro de 2022.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Francéli Brizolla
Orientadora
(UNIPAMPA)

Profa. Dra. Giane Vargas Escobar
(UNIPAMPA)

Prof. Dra. Georgina Helena Lima Nunes
(UFPEL)

Dra. Santa Júlia da Silva
(UFRGS)

**Bagé
2022**



Assinado eletronicamente por **FRANCELI BRIZOLLA, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 24/11/2022, às 17:05, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.



Assinado eletronicamente por **Santa Julia da Silva, Usuário Externo**, em 09/12/2022, às 21:51, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.



Assinado eletronicamente por **GIANE VARGAS ESCOBAR, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 12/12/2022, às 12:50, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.unipampa.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0980985** e o código CRC **8AE72938**.



Fonte: Autora (2022)

Dedico essa Dissertação as Marias, Maria Padilha, Maria José, Maria Mulambo, Maria Quitéria e outras tantas Marias. Marias mulheres negras e não negras. As que vieram antes de mim, as que dividiram e dividem comigo histórias, sonhos, medos e coragens. E que, apesar de tudo, resistem ao reinventar suas próprias vivências. Mulheres de luta, coragem e fé.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Orixás e guias de Umbanda. Ao Bará e Pomba-gira Maria Padilha do Cruzeiro das Almas que abrem caminhos nos muitos momentos de cruzos para eu chegar até aqui. A Iansã minha mãe e Pai Ogum por todas as bênçãos. Agradeço às ancestralidades negras por tantas lutas que me permitem estar aqui hoje, principalmente quando a Marli Jupira Silveira Feijó, amiga e cartomante, disse: “Teu Bará está mostrando que é para te inscrever no mestrado com a potência e proteção deles”. Ao meu avô Túlio da Fonseca Soares (*in memoriam*) homem negro, analfabeto, que sempre disse que eu seria doutora, mas não médica. A minha avó Altair Moura Soares (*in memoriam*) mulher negra, por toda sabedoria transmitida através do seu amor. À professora e pesquisadora Dra. Dulce Mari da Silva Voss, que é mais que uma amiga, pela escuta, ensinamentos, companheira de escrita e da vida, pelo ser humano e professora maravilhosa que é. Por essa amizade incrivelmente linda que construímos! Ao meu marido Paulo Dagoberto Mendes Jardim, companheiro de todas as horas, com quem compartilho experiências, ideias e motivações para nos manter na luta, sempre lado a lado, em momentos imprescindíveis da vida. As minhas filhas Pâmela Soares Jardim e Helena de Oliveira Soares Jardim. Ao meu neto Rodrigo Jardim Leon, que chegou para completar minha vida, alegria da nossa casa. A toda minha família, meus pais, minha irmã, tia primas/os. À minha orientadora, Profa. Dra. Francéli Brizolla, que com sua forma doce e afetuosa acolheu-me. À CAPES pela bolsa de pesquisa. Ao PPGMAE/UNIPAMPA e seu corpo docente. Aos colegas da turma 2020/2021, especialmente, à Anna Laura Kerkhoff Cristofari, Michele Barcelos Corrêa, Angelina Gottardi e Andréa de Carvalho Pereira. Aos coletivos negros, em especial, ao Histori(a)grafia, construção coletiva com minha parceira de sonhos Ynara Maidana de Vargas Farias. Ao Comitê de Igualdade Racial, ao Racismo e Serviço Social, ao NEABI Oliveira Silveira, coletivos que me sinto honrada em compor. Aos grupos de pesquisa “Vamos ler juntos”-UCPEL, LEA-UFRGS, GESIDH-UFAM, PET-UFFS, GEFEM-UNIPAMPA e em especial, ao “Philos Sophias”-UNIPAMPA. À Eliada Mayara Cardoso da Silva Alves, amiga que ganhei nessa jornada, sempre disposta a auxiliar-me. À banca de qualificação e defesa composta por Santa Júlia da Silva, Georgina Helena Lima Nunes e Giane Vargas Escobar. Às amigas/os que pacientemente respeitaram minhas ausências e se alegram com minhas conquistas: Clarice Gomes de Almeida, Lisiane Inchauspe de Oliveira e Elisângela Mota Pires, amigas de muitos anos. Às mulheres negras umbandistas que participaram da pesquisa, agradeço pela generosidade, disponibilidade e comprometimento. *Axé Muntu* para todos nós, como dizia Lélia Gonzalez!



Vozes-mulheres

Conceição Evaristo

*A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.*

*A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.*

*A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela*

*A minha voz ainda
ecoava versos perplexos
com rimas de sangue e fome.*

*A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.*

*A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.*

RESUMO

Guiada pela força dos Orixás, desejo ressoar vozes de mulheres negras umbandistas por todos os pontos e cantos da Terra. Trazer nesta Dissertação Vozes de mulheres negras umbandistas da cidade de Bagé (RS), com o objetivo (geral) de corroborar na produção de conhecimentos acerca das religiosidades de matriz africana, afrodiáspóricas e afro-brasileiras. Com elas forjar práticas de re-existência afro junto às populações negras e povos dos terreiros. Para tanto, busco (objetivos específicos): pensar a educação de mulheres negras afro-brasileiras a partir das narrativas de uma coletividade de mulheres negras praticantes da Umbanda; tornar visível a polifonia de vozes de mulheres negras umbandistas; defender a necessária abertura da educação para as demandas das populações negras, uma educação antirracista, antissexista e decolonial, trazendo o tema para o espaço da universidade e corroborando na produção acadêmico-científica do Programa de Mestrado em Ensino do qual faço parte. As narrativas de sete mulheres negras umbandistas que participaram das entrevistas, junto com o material documental, serviram para a produção dos dados da pesquisa, cujas categorias de análise foram: pertencimento a comunidades de terreiros; infâncias; ancestralidades; relações de gênero; religiosidades afro-brasileiras. A análise dos discursos foi feita com base nas narrativas das mulheres entrecruzadas com os estudos de autores/as como Corrêa, Anjos, Rufino, Ribeiro, Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, dentre outros/as que se tornaram necessários para dar conta do tema proposto. Desse modo, as análises deram vazio ao lugar de fala que mulheres negras umbandistas ocupam enquanto tal, trazendo à tona suas visões acerca das religiosidades afro que praticam, os modos como surgem suas falas, evidências das relações de poder-saber postas em funcionamento nos tempos e espaços em que estão inseridas, estratégias de re-existência, modos de subjetivação, práticas pelas quais se educam. Mulheres que criam estratégias para burlar a educação pautada no e pelo padrão cultural eurocentrado, antropocêntrico e cristão. Escapam à perversa lógica que reforça desigualdades sociais, de gênero, de territorialidade, de sexualidade. Com outros/as cultivam a crença nos Orixás, revitalizam ancestralidades afro, afirmando o espírito guerreiro dos antepassados africanos. Mulheres negras umbandistas que protagonizam fazeres e sentires, práticas e crenças que configuram vetores de criação de um modos afro de ser e estar no mundo, outras vidas possíveis.

Palavras-Chave: Educação antirracista. Antissexista. Decolonial. Mulheres negras. Umbanda.

RESUMEN

Guiada por la fuerza de los Orixás, deseo resonar con las voces de las mujeres negras Umbanda en todas las partes y rincones de la Tierra. Traer en esta disertación las voces de mujeres negras Umbanda de la ciudad de Bagé (RS), con el objetivo (general) de corroborar la producción de conocimiento sobre las religiosidades africanas, afrodiaspóricas y afrobrasileñas. Con ellos forjar prácticas de convivencia afro con las poblaciones negras y pueblos de los terreiros. Para ello, busco (objetivos específicos): pensar la educación de mujeres negras afrobrasileñas a partir de las narrativas de un colectivo de mujeres negras que practican Umbanda; visibilizar la polifonía de voces de mujeres negras Umbanda; defender la necesaria apertura de la educación a las demandas de las poblaciones negras, una educación antirracista, antisexista y decolonial, acercando la temática al espacio universitario y corroborando la producción académico-científica del Programa de Maestría en Docencia del que formo parte. Las narrativas de siete mujeres negras Umbanda que participaron de las entrevistas, junto con el material documental, sirvieron para producir los datos de la investigación, cuyas categorías de análisis fueron: pertenencia a comunidades de terreiros; infancias; ascendencias; relaciones de género; Religiones afrobrasileñas. El análisis de los discursos se basó en las narrativas de las mujeres cruzadas con los estudios de autores como Corrêa, Anjos, Rufino, Ribeiro, Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, entre otros, que se hicieron necesarios para tratar el tema propuesto. De esta forma, el análisis abrió un espacio para el lugar de discurso que las mujeres negras Umbanda ocupan como relatos, poniendo en primer plano sus miradas sobre las religiosidades afro que practican, las formas en que emergen sus discursos, evidencia de las relaciones de poder-saber. soluciones en operación en los tiempos y espacios en los que se insertan, estrategias de reexistencia, modos de subjetivación, prácticas a través de las cuales se educan. Mujeres que crean estrategias para eludir la educación desde y para el Patrón Cultural Eurocéntrico, Antropocéntrico y Cristiano. Escapan a la lógica perversa que refuerza las desigualdades sociales, de género, territoriales y de sexualidad. Con otros, cultivan la creencia en los Orixás, revitalizan la ascendencia afro, afirman el espíritu guerrero de los ancestros africanos. Mujeres negras Umbanda que son protagonistas de haceres y sentimientos, prácticas y creencias que configuran vectores para la construcción de unas formas afro de ser y estar en el mundo, otras vidas posibles.

Palabras clave: Educación antirracista. Antisexista. Decolonial. Mujeres negras. Umbanda.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Lélia Gonzalez.....	30
Figura 02 - Maria Beatriz Nascimento.....	32
Figura 03 - Sueli Carneiro.....	33
Figura 04 - Santuário de Iemanjá no Quebracho.....	72
Figura 05 - Festa de Iemanjá.....	73
Figura 06 - Procissão de Ogum.....	74
Figuras 07, 08 e 09 - Comunalismo.....	76
Figura 10 - A oferenda aos Orixás.....	78

SUMÁRIO

PARTE I: GUIADA PELA FORÇA DOS ORIXÁS.....	14
1.1 POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA, ANTISSEXISTA E DECOLONIAL.....	19
1.2 MULHERES NEGRAS EM LUTA.....	28
1.2.1 O Legado das Protagonistas Negras.....	30
1.2.2 Herdeiras das Artes Negras de Re-Existir.....	34
1.3 COSMOGONIA AFRO: CRENÇAS E CULTOS.....	40
1.3.1 Religiosidades Afro no Rio Grande do Sul.....	47
1.3.2 Ritualísticas e Simbologias da Umbanda.....	53
PARTE II: AS GIRAS DA PESQUISA.....	61
2.1 DELINEAMENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA INVESTIGAÇÃO.....	61
2.2 OS PAMPAS E A UMBANDA NA CIDADE DE BAGÉ.....	72
2.3 COM A PALAVRA: MULHERES NEGRAS UMBANDISTAS.....	81
PARTE III: FORJAR DIÁSPORAS NEGRAS NA EDUCAÇÃO.....	91
REFERÊNCIAS.....	98
Apêndice A - Entidades da Umbanda do Rio Grande do Sul.....	104
Apêndice B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	106
Apêndice C - Roteiro das Entrevistas/conversas.....	107



Fonte: Autora (2022)

Hino da Umbanda

Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
Vem do Reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar
A Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
E à grandeza nos conduz
Avante, filhos de fé
Com a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá.

PARTE I: GUIADA PELA FORÇA DOS ORIXÁS

Fortalecer o corpo, a mente, o espírito, a vida é o que busco na Umbanda. Sou mulher negra, umbandista e batuqueira há vinte e dois anos. Iansã é meu Orixá. Iansã é movimento necessário para a vida, é fogo, é vento, é raio. Forças que remetem a rapidez de raciocínio, fidelidade, franqueza, bravura, coragem para vencer as adversidades.

Forças que me conduziram a pesquisar o tema: “Vozes de Mulheres Negras da Umbanda: a educação nos terreiros e comunidades afro-brasileiras da cidade de Bagé (RS)”, traduzindo minhas experiências e descobertas nesta Dissertação de Mestrado em Ensino. Nela descrevo e analiso os encontros que vivi com outras mulheres negras umbandistas afro-brasileiras que produzem existências junto aos povos dos terreiros. Composição de forças que cultivam ancestralidades afro, afirmando o espírito guerreiro dos antepassados africanos. Mesmo forçados à cortar laços com a mãe África e suas comunidades de origem, comunidades negras diaspóricas não sucumbiram, pois inventaram e inventam outras formas de existir e resistir em aliança às forças terrenas e espirituais que enfrentam lutas antirracistas, antissexistas e decoloniais, por séculos a fio.

Com esta Dissertação almejo corroborar na produção de conhecimentos acerca das religiosidades de matriz africana, afrodiaspóricas e afro-brasileiras pois, entendo que com elas são forjadas práticas de re-existência afro pelas populações negras e povos dos terreiros no Brasil, no Rio Grande do Sul e na cidade de Bagé. Territórios fecundos e potencializadores de saberes, fazeres e sentires afros a serem aprendidos. Uma pedagogia da encruzilhada, como nos diz Rufino (2019), pedagogia que se abre ao diferente, ao cruzamento das diferenças étnico-raciais e de gênero, interseccionadas a outros marcadores, como as religiosidades, territorialidades, gerações, o que possibilita desmistificar e combater preconceitos e violências.

Podemos aprender com as experiências de mulheres negras periféricas praticantes da Umbanda, com seus fazeres, dizeres e sentires que sinalizam processos de produção subjetiva por elas vivenciados e as formas pelas quais essas práticas efetuam pedagogias nos seus cotidianos, em meio às relações que experimentam na vida comunitária dos terreiros. Temos muito a ganhar com o que elas nos ensinam, principalmente, se pensarmos na possibilidade de criação de novas formas de expressão dos corpos e dos afetos que devem encontrar acolhida e ressoar nas práticas educativas das escolas e universidades.

Trago aqui algumas ressonâncias da polifonia de vozes de mulheres negras umbandistas que se desdobram nas práticas cotidianas de povos dos terreiros e comunidades

afro-brasileiras nas periferias da cidade fronteira de Bagé (RS). Práticas ritualísticas e modos de re-existir que burlam as interdições e os silenciamentos do embranquecimento, do sexismo e da intolerância religiosa.

Meu desejo é fazer vibrar nossas vozes por todos os pontos e cantos da Terra, nas escolas e nas universidades, e burlar a educação que se mostra ainda pautada pelo padrão eurocentrado, tendo em vista que sustenta o conhecimento advindo do cientificismo moderno, do antropocentrismo e do cristianismo como verdades absolutas, como modelo de normalidade, civilidade e felicidade universalizante. Falsa e perversa lógica que reforça desigualdades sociais, de gênero, de territorialidade, de sexualidade, pois a referência segue sendo o homem europeu, branco, colonizador, cristão, capitalista. Tudo que seja diferente, que escape à essa ordem totalizante, é negado, marginalizado, invalidado. Violência física, moral, institucional, mas também simbólica pois se dá através da repetição dos conhecimentos e valores eurocêntricos, antropocêntricos e cristãos, e que torna perverso o distanciamento entre quem usufrui e quem não usufrui dos direitos sociais fundamentais para uma existência digna.

Hoje, são os corpos de mulheres negras os mais submetidos ao abuso sexual, aos crimes de morte, como mostram os dados constatados no ano de 2020, em meio ao isolamento social gerado pelas medidas sanitárias governamentais de contenção à Pandemia da COVID-19, acerca do crescimento dos feminicídios. O Brasil contabilizou 1.350 casos de feminicídio - um a cada seis horas e meia, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública. O número foi 0,7% maior comparado ao total de 2019. Três a cada quatro vítimas de feminicídio tinham entre 19 e 44 anos. A maioria (61,8%) das vítimas eram mulheres negras (CORREIO BRAZILIENSE, 2021).

Desigualdades que conjugam diferenças de gênero, de raça e de classe social, dentre outros marcadores culturais. É o que acontece em nosso país, haja visto que mulheres negras são excluídas do usufruto de condições dignas de existência, embora constituam a maior parcela da população brasileira, como mostra a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2015), realizada no período de 1995 a 2015: mulheres negras no Brasil são 55,6 milhões, chefiam 41,1% das famílias negras e recebem, em média, 58,2% da renda das mulheres brancas. À precarização das condições de vida revela-se também na criminalização, uma vez que, em relação a população carcerária, o Brasil é o 4º país que mais prende mulheres: 62% delas são negras (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018).

Se a violência do escravagismo negro é coisa do passado, se os corpos negros eram

antes torturados pelo açoite, pela objetivação e exploração violenta das energias vitais, hoje as feridas ainda estão abertas, ainda seguem existindo através do racismo, do sexismo e do colonialismo¹.

Mas, há também que se perceber um outro passado, embora invisível, mas que se mantêm vivo no presente. Um passado glorioso de reis e rainhas negras, corporificado nas lutas pelo direito de existir do presente. Resistências negras travadas ao longo da história, do campo à cidade, com a organização das comunidades quilombolas, nas revoltas e outros levantes, com a militância negra, com o cultivo das tradições, nas artes e nos cultos afros.

É esse o passado a ser ressignificado pelo direito à vida afro, à diferença, o que se traduz aqui na valorização das heranças culturais africanas, afrodiáspóricas e afro-brasileiras, como as religiosidades de matriz africana, tributárias dos valores *yorubas*:

Os yorúbás da África constituem uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1991) fruto de um longo processo histórico cujas raízes tocam o apogeu e declínio do Império Òyó, a libertação do Daomé e o renascimento Iagosiano (MATORY, 2005). Esse renascimento é, também, resultado de uma depuração de identidade (enquanto edificação individual e/ou coletiva por meio de um conjunto de signos e referenciais estéticos, simbólicos e rituais em processo de alteridade) feita em diáspora, isto é, a assunção de uma identidade designada yorùbá resulta, em primeiro lugar, da exportação do modelo político-cultural de Òyó e Ilé-Ifè e, em segundo lugar, da experiência de alteridade (LAPLANTINE, 2000) dos povos protoyorúbás em diáspora forçada, na qual constituíram as identidades Sàró, em Serra Leoa, Nàgó, na Bahia, Brasil, e Lukumí, em Cuba. Dessa forma, operou-se uma pluralidade de nichos de “comunidades imaginadas” que, em seu regresso, construíram uma ideia de identidade mais ampla: a yorùbáidade, em um processo de verdadeira “invenção da tradição”. (RANGER; HOBSBAWM, 2019).

São os vínculos afetivos, éticos e estéticos com as tradições yorùbanas que espero reafirmar ao longo desta Dissertação. Para isso, procuro desenvolver o tema proposto do seguinte modo: começo por um movimento de Gira, guiado por Bará que abre o corpo, a mente e o espírito às energias positivas, e assim receber as vozes de mulheres umbandistas e aprender com elas; apresento, então, as perspectivas epistemológicas e os procedimentos metodológicos adotados na pesquisa; na sequência, delineio o que entendo por educação antirracista, antissexista e decolonial com base em aporte teórico de autores/as que se debruçaram na análise destes conceitos, por entendê-lo como elemento fundante da temática

¹ A colonialidade do ser, do saber e do poder é efeito do domínio exercido com a colonização que, além de causar enormes genocídios, gera também a morte ontológica, epistemológica e ética das culturas colonizadas, por constituir- outras que passam a funcionar como supremas à mercê de outras posicionadas como primitivas e selvagens. Relação que se dá pelo “colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro” e “começo da relação Senhor-Escravo”. O que justifica a extrema e constante violência praticada contra as populações colonizadas e a guerra perpétua alimentada pela lógica maniqueísta de combate aos costumes e demais práticas culturais desses povos, uma subontologia: “alguns seres estão abaixo de outros seres.” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36-41).

tratada; em seguida, trago apontamentos dos estudos que fiz sobre os movimentos e pesquisas de mulheres negras que, ao longo da história dos movimentos sociais negros e com uma vasta produção intelectual, fizeram e fazem das suas vozes, palavras e existências, dispositivos das lutas antirracistas, antissexistas e anticoloniais nas quais se engajam; adentro, então, na temática das religiosidades afro-brasileiras praticadas no Brasil, no Rio Grande do Sul e em Bagé, destacando a Umbanda que constituiu o foco da pesquisa; assim parto para a análise das narrativas das participantes da pesquisa, onde busco perceber o que nelas se anuncia, os processos de produção subjetiva engendrados pelas relações de poder-saber² e as estratégias de resistência inventadas nas artes de re-existência afro com os povos dos terreiros e comunidades afro-brasileiras, territórios que habitam.

Por fim, traço algumas considerações a partir das análises que percorrem toda a dissertação, com o intuito de reafirmar entrelaçamentos com as forças dos Orixás e as heranças das ancestralidades negras, tornar possível artes de re-existir afro no cotidiano, nas comunidades, nos terreiros e na educação. Mulheres que criam estratégias para burlar a educação pautada no e pelo padrão cultural eurocentrado, antropocêntrico e cristão. Escapam à perversa lógica que reforça desigualdades sociais, de gênero, de territorialidade, de sexualidade. Com outros/as cultivam a crença nos Orixás, revitalizam ancestralidades afro, afirmando o espírito guerreiro dos antepassados africanos. Mulheres negras umbandistas que protagonizam fazeres e sentires, práticas e crenças que configuram vetores de criação de modos afro de ser e estar no mundo, outras vidas possíveis.

² Conforme Foucault (1996) relações de poder-saber são produzidas de modo complexo, justamente porque são históricas, e geram acontecimentos nos contextos onde circulam e se tornam verdades legitimadas. Cada sociedade, constitui e se constitui por meio de práticas discursivas e não-discursivas. Ou seja, os discursos e o conjunto de regras que os sustentam constituem o dito e o não dito, os sujeitos que falam e os que não tem o poder legítimo de falar, o que vale como verdade e o que não vale por diferir do que está estabelecido como regra geral de governo na vida social. Portanto, os discursos formam relações de poder-saber, regimes de verdade e modos de subjetivação que posicionam os sujeitos nelas implicados.



Fonte: Autora (2022)

Abre o caminho
O sentinela está na porta
Abre o caminho
Pro mensageiro passar
Abre o caminho
O sentinela está na porta
Abre o caminho
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar...

Juçara Marçal – Abre Caminho

1.1 POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA, ANTISSEXISTA E DECOLONIAL

Pensar outros modos de existir, outros mundos possíveis, outras formas de ser afetado/a e afetar outros seres vivos, significa entrar em movimento, abrir-se à pluralidade de modos de vida, culturas e crenças. Só assim é possível à criação de um pensamento dissidente em relação à colonialidade do ser, do poder e do saber³, “descarrego da marafunda colonial” (RUFINO, 2019), a qual foi inventada na e pela imposição de um padrão civilizatório eurocêntrico, antropocêntrico e cristão aos povos, nações e populações colonizadas nas Américas, África e Ásia, e que segue devastando vidas, expropriando corpos em nome da acumulação capitalista, jogando à margem culturas originárias, diferentes valores e crenças.

O padrão de desenvolvimento eurocentrado pautado na racionalidade científica moderna serviu de justificativa para condenar milhões de culturas e vidas das comunidades tribais ameríndias e africanas. Perversa violência física, moral e institucional causada aos corpos e as vidas de muitos povos.

Trata-se de uma distribuição universalizante das sociedades ocidentais em categorias, na qual algumas usufruem do direito de viver, enquanto outras devem morrer. Efeitos de uma prática biopolítica de morte, assinalada por Foucault e traduzida por Mbembe (2019, p. 18), ao dizer que o racismo sempre esteve presente nas políticas do ocidente como uma tecnologia destinada a permitir o exercício da morte: “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado”.

Mbembe (2019) afirma que as primeiras manifestações de biopolítica se deram com a escravidão negra no Brasil que a condição desumana do escravo/a, com a perda de um “lar” (África), dos direitos sobre o seu corpo e do estatuto político, se deu para que uma dominação absoluta se fizesse. Alienação de nascença e morte social que garantisse a economia colonial. Esse poder sobre a vida dissolve a humanidade das populações negras escravizadas até o ponto de torná-las propriedades materiais passíveis de serem usadas como coisas cujos “donos brancos” tinham total direito jurídico e moral.

Também Quijano (2005) afirma que a relação de trabalho colonial escravo fundou a

³ Por decolonialidade entende-se a “resistência epistêmica e política à colonialidade do poder, do ser e do saber” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 42). Colonialidade que advém da exploração do trabalho escravo e do cientificismo moderno que o justifica, estabelecendo a distribuição das sociedades e dos grupos étnicos em raças superiores e inferiores, pautado numa concepção antropocêntrica como categoria natural e transcendental, dos distintos modos de vida e das culturas à mercê da geopolítica eurocêntrica e norte-americana que por meio da colonização impõem tal modelo ao resto do mundo, tanto pelo controle territorial, quanto pelo controle econômico, político e social.

forma padrão de poder mundial (capitalista), que sempre se baseia na articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho. Para justificar a violência empregada, a colonização inventou a noção de raça e de temporalidade primitiva. Raças inferiores como os povos indígenas e africanos taxados de preguiçosos e selvagens que deveriam se curvar aos brancos, converterem-se ao Cristianismo e serem domesticados pelo trabalho forçado, castigados duramente sempre que não obedeciam aos seus “senhores”.

A distribuição das terras brasileiras pela Coroa Portuguesa e a ocupação violenta dos colonizadores causou o genocídios dos povos originários nas Américas e em África. A escravidão negra no Brasil foi brutal, gerou a desagregação das etnias africanas e o apagamento das culturas negras, a fim de melhor controlá-las. Epistemicídios perpetuados através do colonialismo, do racismo e do sexismo, como afirma Ferrara:

É sabido que as estruturas racistas e sexistas continuam sendo a base das relações entre os povos e entre os sujeitos, de modo que ainda sustentam e possibilitam a manutenção do sistema capitalista. Um feminismo, destarte, que não se atente a essas questões, não consegue dar conta das demandas específicas dos grupos que não correspondam aos privilégios por essa estrutura, grupos os quais, dentro de suas diferenças radicais, necessitam de políticas específicas. Mas essas políticas só podem ser elaboradas caso suas experiências sejam consideradas e seus discursos ouvidos. Por isso, é impossível que não se pretenda romper com o sistema moderno/colonial capitalista. (FERRARA, 2020, p. 123).

O tráfico negreiro e a escravização das populações africanas em solo brasileiro completaram a imposição europeia nas terras colonizadas. Expropriação violenta de culturas, vidas e corpos que serviram de combustível para o capital na fase de acumulação primitiva. Produção daquilo que Mbembe (2017, p. 23) chamou de “corpos de energia combustível”, corpos completamente desterritorializados, sem terra e sem mundo, que podiam ser tomados como carne desprovida de subjetividade e história, meros objetos-máquinas de extração ou produção de riqueza.

Mas, muitas coletividades ameríndias e africanas não se dobraram facilmente. Muitos grupos e indivíduos negros/as submetidos à diáspora forçada e ao jugo colonial se rebelaram, lutaram, fugiram, fundando quilombos, territórios livres de comunalidades afrodiaspóricas. Outros/as promoveram e se envolveram em campanhas abolicionistas. Fatores que, junto com o fim do tráfico negreiro, induziram a oficialização da abolição da escravatura, em 1888.

Foram “outros” tempos de um mesmo modelo de expropriação dos corpos e do trabalho assalariado introduzido no Brasil com a imigração européia pós-abolição. Levas de imigrantes alemães, italianos, orientais que vieram em busca de sobrevivência nas terras e fábricas brasileiras, incentivados pelos governos daquela época. Ao substituir o trabalho

escravo de negros/as pelo assalariado de imigrantes brancos, as elites republicanas e o Estado brasileiro promoveram uma política de embranquecimento, visando estabelecer uma imagem de nação que saia de um período arcaico, agrário e escravocrata, aderindo a era de desenvolvimento industrial e progresso civilizatório que prevalecia no mundo ocidentalizado. Como adverte Abdias Nascimento:

Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-o do seu tronco familiar africano. A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil como norma tradicional ignorou o continente africano. Voltou suas costas à África logo que não conseguiu mais burlar a proibição do comércio da carne africana imposta pela Inglaterra aí por volta de 1850. A imigração maciça de europeus ocorreu daí a mais alguns anos, e as classes dominantes enfatizam sua intenção e ação no sentido de arrancar da mente e do coração dos descendentes escravos a imagem da África como uma lembrança positiva de nação, de pátria, de terra nativa; nunca em nosso sistema educativo se ensinou qualquer disciplina que revelasse algum apreço ou respeito às culturas, artes, línguas e religiões de origem africana. E o contato físico do afrobrasileiro com os seus irmãos no continente e na diáspora sempre foi impedido ou dificultado, entre outros obstáculos, pela carência de meios econômicos que permitissem ao negro se locomover e viajar fora do país. Porém, nenhum desses empecilhos teve o poder de obliterar completamente do nosso espírito e da nossa lembrança à presença viva da Mãe África. (NASCIMENTO, 2013, p. 01).

A população negra, que não havia escapado e se aquilombado antes da abolição, foi forçada a uma nova diáspora, deslocando-se para as periferias das áreas urbanas ou para outras regiões em busca de sobrevivência, já que não houve por parte do estado republicano brasileiro nenhuma política de compensação ou reparação aos longos séculos de exploração do trabalho forçado de negros/as.

No pós-abolição, foram justamente as mulheres negras que assumiram o lugar de provedoras dos seus lares, pois eram elas que conseguiam encontrar trabalho como lavadeiras, cozinheiras, engomadeiras, costureiras, doceiras etc. Embora esta situação tenha permitido às mulheres negras certa autonomia, em relação a distribuição ocupacional da sociedade brasileira, de um modo geral, a condição racial tornou-se um fator de dupla exploração do trabalho, uma vez que as atividades laborais desempenhadas por elas eram e ainda são desprestigiadas e mal remuneradas.

A resistência das populações negras atravessa os tempos históricos, da colonização europeia na África e nas Américas à contemporaneidade. Resistência negra evidenciada com os quilombos⁴ durante a escravidão e que se desdobra nas ações das comunidades quilombolas

⁴ Os quilombos se formaram enquanto unidades geopolíticas autônomas de populações negras que resistiram à escravidão colonial no Brasil. E que constituíram e constituem modos próprios de cultivar a ligação com as ancestralidades africanas. Nas palavras de Beatriz Nascimento, “local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados.” (NASCIMENTO, 1979, p. 17).

pelo reconhecimento e oficialização das terras ocupadas. E nas ações, reivindicações e expressões de coletivos negros, como a Frente Negra Brasileira⁵, o Teatro Experimental do Negro⁶, a Imprensa Negra e o Movimento Negro Unificado (MNU)⁷. Gomes (2012) explica que:

O MNU talvez seja o principal responsável pela formação de uma geração de intelectuais negros que se tornaram referência acadêmica na pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil. A partir dos anos de 1980, com o processo de reabertura política e redemocratização do país (Assembleia Nacional Constituinte, promulgação da Constituição Federal de 1988), outro perfil de movimento negro passou a se configurar, com ênfase especial na educação. Alguns ativistas conseguiram concluir a graduação e, com a expansão paulatina da pós-graduação em educação, cursaram o mestrado e, futuramente, o doutorado. Alguns deles iniciaram uma trajetória acadêmico-política como intelectuais engajados e focaram suas pesquisas na análise do negro no mercado de trabalho (González & Hasenbalg, 1981), do racismo presente nas práticas e rituais escolares (Gonçalves, 1985), analisaram estereótipos raciais nos livros didáticos (Silva, 1995), desenvolveram pedagogias e currículos específicos, com enfoque multirracial e popular (Lima, 2010) e discutiram a importância do estudo da história da África nos currículos escolares (Cunha Junior, 1997). (GOMES, 2012, p. 738, *grafia* do autor).

Nos anos de 1980 a 1988, os movimentos negros alcançaram importantes conquistas democráticas, entre elas, o direito constitucional de combate à discriminação racial. Discriminação que se manifesta, em grande parte, na intolerância religiosa.

⁵ A Frente Negra Brasileira (FNB) foi uma das primeiras organizações políticas a defender a participação de negros/as na sociedade. Criada em 1931, em São Paulo, a FNB esteve sob a liderança de Arlindo Veiga dos Santos, José Correia Leite, entre outros militantes que realizavam atividades políticas, culturais e educacionais. Entre elas, editavam o jornal *O Menelik*, seguido do jornal *O Clarim d'Alvorada*. Teve um importante papel na luta contra o racismo, ganhando adeptos em todo o país, como Abdias Nascimento e Sebastião Rodrigues Alves (IPEAFRO, 2022).

⁶ O Teatro Experimental do Negro (TEN) iniciou sua atuação em 1944, no Rio de Janeiro. Foi idealizado por Abdias Nascimento, uma proposta de valorização cultural e das artes afro-brasileiras, uma vez que negros/as, até então, não tinham espaço ou eram representados pela dramaturgia de forma estereotipada ou tinham papéis secundários e pejorativos. Participaram do TEN: o advogado Aguinaldo de Oliveira Camargo, o pintor Wilson Tibério, Teodorico Santos e José Herbel, acompanhados pelo militante negro Sebastião Rodrigues Alves, Claudiano Filho, Oscar Araújo, José da Silva, Antonio Barbosa, Arlinda Serafim, Ruth de Souza, Mariana Gonçalves (as três trabalhavam como empregadas domésticas), Natalino Dionísio, entre outros. Inicialmente, o corpo de atores e atrizes era formado por operários/as, empregadas domésticas, moradores das favelas e modestos funcionários públicos. O TEN disponibilizava, além das artes dramáticas, cursos de alfabetização e de iniciação à cultura geral, para isso, contou com a contribuição de professores/as como: Rex Crawford, Maria Yeda Leite e José Carlos Lisboa, do poeta José Francisco Coelho e do escritor Raimundo Souza Dantas (PALMARES FUNDAÇÃO CULTURAL, 2022).

⁷ Chama-se Imprensa Negra Brasileira (INB) a movimentação de periódicos impressos editados e veiculados por personalidades e grupos negros no decorrer da história do nosso país. O primeiro periódico da INB foi o jornal *O Homem de Cor*, editado em 1833, no Rio de Janeiro, ainda durante a escravidão. A INB atuou na campanha abolicionista. Denunciou e denuncia até os dias de hoje o preconceito e as injustiças sociais causadas pelo racismo. Durante os períodos de ditadura, o Estado Novo de 1937, e o regime militar, entre 1964 e 1985, a circulação dos periódicos negros sofreu fortes impactos. Em 1978, a prisão e morte sob circunstâncias suspeitas de Robson Silveira da Luz, feirante negro de São Paulo, culminou com a criação do Movimento Negro Unificado (MNU). Em 7 julho, mais de 3 mil pessoas se reuniram em frente ao Teatro Municipal de São Paulo, movimento que daria origem ao Dia Nacional de Luta Contra o Racismo (OBSERVATÓRIO DA IMPRENSA, 2022).

Assim que, a Constituição Federal de 1988 reitera a necessidade de valorização do patrimônio negro⁸, indicando por patrimônio cultural brasileiro: “Os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988).

Como ressalta Gomes (2012), a luta dos movimentos negros tem indicado que políticas públicas de caráter universal, como as ações afirmativas, torna-se uma demanda real e radical na garantia do direito das populações negras à educação:

Dentre as diversas ações do movimento negro nesse período, destaca-se, em 1995, a realização da “Marcha Nacional Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida”, em Brasília, no dia 20 de novembro. Como resultado, foi entregue ao presidente da República da época o “Programa para Superação do Racismo e da Desigualdade Étnico-Racial”. Neste, a demanda por ações afirmativas já se fazia presente como proposição para a educação superior e o mercado de trabalho. [...] durante a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), no ano de 2001, em Durban, África do Sul. Ao ser signatário do Plano de Ação de Durban, o Estado brasileiro reconheceu internacionalmente a existência institucional do racismo em nosso país e se comprometeu a construir medidas para sua superação. Entre elas, as ações afirmativas na educação e no trabalho. A partir dos anos 2000, o movimento negro intensificou ainda mais o processo de ressignificação e a politização da raça, levando a mudanças internas na estrutura do Estado como, por exemplo, a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), em 2003. Além disso, várias universidades públicas passaram a adotar medidas de ações afirmativas como forma de acesso, em especial, as cotas raciais. (GOMES, 2012, p. 739).

A criação da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras (ABPN), em 2.000, responsável pela realização do Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros e Negras (COPENE), é outra marca histórica da militância e da intelectualidade negra a se destacar, pois são territórios de divulgação e compartilhamento de estudos e pesquisas que colocam em evidência temáticas e reivindicações das populações negras no meio acadêmico-científico nacional e internacional, fortemente demarcado pelo embranquecimento.

É essa movimentação intensa que tem conquistado a equidade racial no campo da educação brasileira, forçando o Estado a incorporar demandas antirracistas e antissexistas nas políticas públicas brasileiras. Foi o que aconteceu com a institucionalização da Lei 10.639/2003 (BRASIL 2003), que, em decorrência da Lei 9394/1996 (BRASIL, 1996) das

⁸ Em 2000, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) por meio Decreto 3.551/2000 estabeleceu uma classificação dos bens culturais brasileiros nas seguintes categorias: **saberes**, em que são inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; **celebrações**, em que são inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; **formas de expressão**, em que são inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas e **lugares**, em que serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (FELIPE, 2015).

Diretrizes e Bases da Educação Nacional, estabeleceu a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, seguida do Parecer 03 e da Resolução 01 do Conselho Nacional de Educação, editados em 2004, pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, os quais definiram as diretrizes curriculares de operacionalização dos textos legais citados.

Segundo a professora Petronilha, relatora da Lei 10.639/2003 (BRASIL, 2003):

A educação das relações étnico-raciais tem por alvo a formação de cidadãos, mulheres e homens empenhados em promover condições de igualdade no exercício de direitos sociais, políticos, econômicos, dos direitos de ser, viver, pensar, próprios aos diferentes pertencimentos étnicoraciais e sociais. Em outras palavras, persegue o objetivo precípua de desencadear aprendizagens e ensinamentos em que se efetive participação no espaço público. Isto é, em que se formem homens e mulheres comprometidos com e na discussão de questões de interesse geral, sendo capazes de reconhecer e valorizar visões de mundo, experiências históricas, contribuições dos diferentes povos que têm formado a nação, bem como de negociar prioridades, coordenando diferentes interesses, propósitos, desejos, além de propor políticas que contemplem efetivamente a todos. (PETRONILHA, 2007, p. 490).

Nos dias de hoje, a herança escravagista se desdobra no racismo, no sexismo e no colonialismo que mantêm populações negras subalternizadas e alijadas no usufruto de condições dignas de vida. As formas de expressão do racismo se dão pela “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2019, p. 10-11), formas que, ao longo da história, submetem algumas populações mais que outras à pobreza, ao desemprego, à violência, poderes de morte, necropoderes.

Fanon (1968) refere-se aos processos históricos de descolonização que constituiu as nações africanas como substituição de um sistema colonial e instalação de uma nova nação cuja orientação política e econômica não altera a condição de colonialidade dos povos africanos, uma vez que a violência persiste sobre novas formas: “Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos.” (FANON, 1968, p. 26).

O “novo homem” nascido nas sociedades africanas nacionalizadas é, substancialmente, o próprio “porta-voz do colono e do regime de opressão” uma vez que:

Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou laico, a formação de princípios morais transmitidos de pais para filhos, a honestidade exemplar de trabalhadores condecorados após cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor encorajado pela harmonia e pela prudência, essas formas estéticas do respeito à ordem estabelecida criam em redor do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que diminui consideravelmente as forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de «desorientadores». [...] O intermediário não mitiga a opressão, nem

encobre mais o domínio. Expõe e manifesta esses sinais com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência a casa e ao cérebro do colonizado. (FANON, 1968, p. 28).

Conforme Rolnik (2019), a opressão, a exploração e a exclusão produzem subjetividades subalternas nas quais os sujeitos tendem a não atribuir valor a própria existência, o que gera um sentimento intolerável de humilhação. Traumas de classe, de raça, de etnias são os mais graves e difíceis de superar, porque não param de se reproduzir do começo ao fim da existência do indivíduo, da família, da comunidade. Traumas herdados da colonização e da escravidão que se reatualizam até hoje e colocam a vida sob ameaça. Os sujeitos podem responder a eles submetendo-se e apoiando os responsáveis pela subalternidade. Mascarando o seu trauma. Ou podem resistir micropoliticamente, ganhando mais força para lutar contra as macropolíticas de opressão e as necropolíticas que ameaçam sua pulsão vital.

O racismo e o sexismo permanecem na vida social contemporânea. O colonialismo persiste e se torna cada vez mais evidente diante do eminente conservadorismo contemporâneo. Por isso, o combate as formas mais brutais de manifestações racistas e sexistas implícitas ou explícitas continua e se faz cada vez mais necessário.

Logo, a colonialidade gera a continuidade da dominação pela raça, “mentira e sopro de má sorte”, encarnação dos seres submetidos a condição de racializados mas, que inventam movimentos entre giros e vacilos, jogos do corpo, palavras e ritmos para desviarem-se da opressão. Para Rufino, a descolonização é um projeto a ser construído a partir do cruzamento de saberes que foram suprimidos e dos seres não brancos destruídos pela colonialidade, “marafunda ou carrego colonial”, de um “sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno/europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder.” (RUFINO, 2019, p. 12).

A comunicação entre os povos que foram posicionados nessa condição de subalternidade torna-se o caminho da crítica ao colonialismo e da produção de uma virada do conhecimento e das práticas para o reposicionamento daqueles cujo saberes foram descredibilizados, como afirma Rufino:

O desafio nos demanda outros movimentos, mirando uma virada linguística/epistemológica que seja implicada na luta por justiça cognitiva e pela pluriversalização do mundo. Devemos credibilizar gramáticas produzidas por outras presenças e enunciadas por outros movimentos para, então, praticarmos o que, inspirado em Exu e nas suas encruzilhadas, eu chamo de cruzo. A ancestralidade é a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encanto, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível. (RUFINO, 2019,

p.15).

As tradições dos povos originários e demais coletividades que tem seus saberes, modos de vida e visões de mundo negadas pelo colonialismo, são revitalizadas, reinterpretadas e resignificadas graças a intensa movimentação política e produção intelectual de estudiosos/as, pesquisadores/as ativistas, artistas negros/as engajados/as na desconstrução do pensamento eurocêntrico, antropocêntrico, cristão, colonial, o que tem forjado o projeto decolonial.

Rufino (2019) propõe uma “Pedagogia das Encruzilhadas” concebida pelas potências de Exú. Encruzilhada pensada com morada de Exú: “ponto de força, caminhos de intersecções e possibilidades”. Rufino refere-se aos processos diaspóricos africanos pelos quais é forjado “um assentamento comum nos processos de resignificação do ser, suas invenções de territorialidades, saberes e identidades”, constituído cotidianamente com a produção “um projeto político/poético/ético/antirracista/descolonial.” (RUFINO, 2019, p. 41-42).

Praticar uma Pedagogia da Encruzilhada é assumir a responsabilidade com a vida, as múltiplas sabedorias, presenças e linguagens como estratégia de transgressão as injustiças cognitivas praticadas pelo colonialismo. Essa pedagogia é riscada enquanto batalha contra as mandingas nos campos político, ato de responsabilidade e luta contra o racismo anti negro e pela preservação da vida em sua diversidade, poético, diálogo cosmopolita com inúmeras sabedorias e formas de produção da linguagem, ético, perspectiva de criação de uma potência educativa que articula a vida, a arte e o conhecimento enquanto comprometimento com a transformação dos seres. Três caminhos da pedagogia encarnada em Exú para a invenção de novas possibilidades do mundo e de outros tempos. “Praticar Exú” como “ebó epistemológico”, é buscar a abertura de caminhos por onde transpassem possibilidades. (RUFINO, 2019).

Exú é a entidade responsável pela comunicação, no sentido de fazer o elo entre os saberes, sem emitir julgamentos, e sim no sentido de apontar caminhos possíveis. Caminhos abertos com a militância feminista negra nacional e internacional, como destaque a seguir.



Fonte: Autora (2022)

Andava na rua,
 Debaixo do sol
 Vi Maria!
 Que destino tem Maria que trabalha, trabalha, trabalha
 Mas não tem destino certo?
 Se tem pão na mesa, ou não
 Se morre amanhã, com bala perdida
 Indigente, sem cova certa
 Se morre na fila de hospital público
 Sem convênio privado
 Se o traste que mora lá em casa
 Lhe dá um tapa, um soco, um murro
 Pra onde é que vai?
 Pra onde é que vamos?
 E essas Marias que cá estão?
 [...] Ah se todas essas Marias se ajuntar
 Pretas, brancas, amarelas
 Pedras e sonhos nas mãos
 Punhos erguidos
 Seremos todas, todas
 Marias da revolução!

Dandara Manuela – Mulher de luta

1.2 MULHERES NEGRAS EM LUTA

Como adverte Ribeiro (2019, p. 34): “Uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca por conta de sua localização social, vai experienciar gênero de uma outra forma”. A autora afirma que:

O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas. A teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz refutar uma visão universal de mulher e de negritude, e outras identidades, assim como faz com que homens brancos, que se pensam universais, se racializem, entendam o que significa ser branco como metáfora do poder, como nos ensina Kilomba. Com isso, pretende-se também refutar uma pretensa universalidade. Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva (RIBEIRO, 2019, p. 39).

Alguns marcos históricos das lutas coletivas de mulheres negras no Brasil foram: o 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizado em 1988, na cidade de Valença (RJ); o VII Festival Latinidades, ocorrido em Brasília no ano de 2014 e que reuniu mais de mil mulheres negras e pessoas aliadas.

O Festival Latinidades não apenas tratou da necessidade de relação entre as divisões sociais de raça, classe, gênero, sexualidade, idade, nacionalidade e capacidade, como também promoveu a aproximação de pessoas do meio acadêmico e comunitário, idosas e jovens que aprenderam umas com as outras. Presença e mistura de corpos, texturas, peles, cabelos, cores, linguagens, idiomas, e tantos outros elementos conectados entre si, desafiando o racismo e o sexismo que insistem em aprofundar desigualdades sociais entrecruzadas com outras categorias que tornam mulheres, crianças, pessoas de cor, pessoas com capacidades diferentes, pessoas trans, populações sem documento e grupos indígenas mais vulneráveis (COLLINS; BILGE, 2020).

Para as autoras, o evento em si foi interseccional, à medida que recebeu pessoas de todas as esferas da vida. Lideranças comunitárias, mães e pais, artistas e representantes de escolas de samba, professores e professoras das escolas e universidades, estudantes de ensino médio a pós-graduação, servidoras e servidores públicos, membros de diversos grupos raciais/étnicos de todas as partes e regiões do Brasil, bem como da Costa Rica, do Equador e de outras nações da América Latina e do Caribe (COLLINS; BILGE, 2020).

Em 2015, outra importante ação política se efetivou: a “Marcha das Mulheres Negras

contra o racismo, a violência e pelo bem viver”, ocorrida também na cidade de Brasília, e que contou com a participação de mais de cinquenta mil mulheres negras de todo o país. Três anos depois, em 2018, o “Fórum Permanente de Mulheres Negras: Avaliação dos 30 anos do Encontro Nacional de Mulheres Negras”, durante o 13º Fórum Social Mundial, em Salvador (BA), foi um momento especial de avaliação da trajetória de organização das mulheres negras brasileiras nessas últimas três décadas.

Conforme afirmado no relatório do Fórum, o protagonismo das mulheres negras tem dado visibilidade à sua agenda de direitos. Inúmeras organizações foram criadas e qualificaram o embate/debate político-ideológico sobre o racismo e o sexismo na sociedade brasileira:

As mulheres negras brasileiras protagonizaram avanços no plano organizativo, no plano das políticas públicas e marcaram a trajetória política de desmonte do “mito da democracia racial”. As mulheres negras brasileiras travaram à luta e a crítica contra o capital, as relações de classe, e todas as formas de opressão, propondo uma sociedade com base na dignidade humana, no desenvolvimento humano, social e equitativo. Ou seja, as mulheres negras tem reivindicado o estabelecimento de um novo Pacto Civilizatório para o Brasil. “Se fomos vitoriosas?...” Os debates apontaram que, parcialmente, sim, mas que ainda tem-se muito a percorrer. (FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 2018, p. 5).

No debate, a discussão do racismo foi associada ao “aprofundamento das desigualdades, empobrecimento da população negra, concentração de riquezas, feminicídio de mulheres negras, assassinato de jovens negros, encarceramento da população negra, crescente encarceramento das mulheres negras em todo o país” (FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 2018, p. 5).

Outra autora negra que corrobora para a defesa do poder falar das mulheres africanas, afro-brasileiras e afrodiáspóricas é Djamilia Ribeiro. Diz a autora: “um dos objetivos do feminismo negro é marcar o lugar de fala de quem as propõem, percebemos que essa marcação se torna necessária para entendermos realidades que foram consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica.” (RIBEIRO, 2019, p. 25).

O conceito “lugar de fala” é criado pela autora por entender que certos grupos não possuem o direito de manifestar suas próprias percepções e experiências vividas. Quando, raramente, esses discursos e outras formas de expressão de grupos subalternizados são pronunciados, carecem de legitimidade em razão da posição que ocupam na vida social. Portanto: “Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades. Ao ter como objetivo a diversidade de experiências, há a consequente quebra de uma visão universal. (RIBEIRO,

2019, p. 34).

Segundo Collins e Bilge (2020), feministas afro-americanas, o legado criado por Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento tem servido de inspiração para mulheres negras ativistas. Dizem elas que os laços intergeracionais permitem às negras mais jovens estabelecer conexões entre raça, gênero e classe, vistos e tratados, muitas vezes, de forma separada. Referem-se à interseccionalidade como redes de interconexões entre as gerações mais velhas e as gerações mais novas de mulheres negras brasileiras, latino-americanas e caribenhas.

Trago aqui algumas escritas sobre mulheres negras foram protagonistas das lutas feministas negras no Brasil e que seguem fazendo a história da resistência antirracista, antissexista e decolonial ao transmitirem esse legado a outras gerações mais jovens de mulheres negras. Vozes que burlam, as artimanhas de uma história única, aquela que mostra: “um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna.” (CHIMAMANDA, 2009, p. 13).

1.2.1 O Legado das Protagonistas Negras

Grandes mulheres negras foram protagonistas no feminismo negro no Brasil e contribuíram na produção teórica com seus estudos. Entre elas, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento são referências. Três mulheres que nasceram em regiões brasileiras distintas, mas foram contemporâneas nas lutas feministas negras. Vozes que ecoam em polifonia nas lutas antirracistas e antissexistas contemporâneas, fortalecendo outras tantas.

Figura 01: Lélia Gonzalez



Fonte: Albarnoz (2020)

Lélia Gonzalez nasceu em 10 de fevereiro de 1935, na cidade de Belo Horizonte/Minas Gerais, o pai era operário e a mãe empregada doméstica. Ainda criança sentiu na pele a condição de subalternidade imposta às meninas negras, como ela conta:

Quando criança, eu fui babá de filhinho de madame, você sabe que criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse para casa dele ser uma empregadinha, daquelas que viram cria da casa. Eu reagi muito contra isso então o pessoal terminou me trazendo de volta para casa. (LITERAFRO, 2021).

No final da década de 1960, Lélia se casou com Luiz Carlos Gonzalez, daí provém seu sobrenome espanhol. Até o final da sua vida, julho de 1994, viveu no Rio de Janeiro. Num tempo em que mulheres negras apenas tinham como possibilidade o trabalho doméstico, Lélia conseguiu cursar o ensino médio (1954), numa escola carioca tradicional, o Colégio Dom Pedro II e ainda, quatro anos depois, concluiu História, Geografia e Filosofia (1962), na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. E tornou-se professora universitária (VIANA, 2007).

Como ativista, foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR, nome mais tarde reduzido para MNU), criado em 1978, cujas causas fundamentais foram a crítica ao mito da democracia racial, a luta contra a violência e a discriminação e a defesa de políticas públicas para a comunidade afro-brasileira. Luta em que foi uma das pioneiras das causas de mulheres negras a denunciar o sexismo no próprio movimento negro, como herança do patriarcado, e o racismo do feminismo branco.

Sua militância se estendeu também no meio acadêmico e além-fronteiras:

Em diálogo profícuo com a produção do seu país, a autora faz uma crítica radical aos chamados intérpretes do Brasil, reagindo ao arianismo de Oliveira Vianna e ao elogio da mestiçagem de Gilberto Freyre, ou mesmo às tintas patriarcais das formulações de Caio Prado Jr. em seu famoso *A formação do Brasil contemporâneo*. Ela também acompanha de forma atenta e crítica a escola paulista de sociologia, analisando os trabalhos dos estudiosos que investiram no entendimento das relações raciais brasileiras, liderados por Florestan Fernandes, e as interpretações que visavam dar uma explicação para a especificidade do capitalismo que se estabelecia no Brasil e na América Latina, tendo como referência a produção intelectual de Fernando Henrique Cardoso. (RIOS; LIMA, 2020, p. 7).

Fortemente engajada na descolonização política e epistemológica, Lélia foi à autora de uma fecunda produção intelectual, influenciada por autores e autoras africanos/as, norte americanos/as e latinos/as. Seu legado é incontestável e serve de munição política e teórica para a defesa das mulheres negras até os dias atuais.

Figura 02: Maria Beatriz Nascimento



Fonte: LITERAFRO (2021).

A segunda mulher negra e ativista aqui citada é Maria Beatriz Nascimento. Nascida em Aracajú (SE), em 1942, era a oitava filha de Rubina Pereira do Nascimento e Francisco Xavier do Nascimento e teve nove irmãos. Ainda na infância, Beatriz, como milhares de crianças nordestinas das famílias que na época migravam para a região Sudeste em busca de condições de sobrevivência, foi para os subúrbios cariocas e no Rio de Janeiro concluiu a graduação em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1971. Logo após, tornou-se professora da rede estadual fluminense. Junto com outras pesquisadoras e pesquisadores fundou o Grupo de Trabalho André Rebouças na Universidade Federal Fluminense (UFF), onde também cursou a Pós-Graduação em História do Brasil. Nos anos finais da década de 1970 e início de 1980, Lélia e Beatriz foram militantes fortemente engajadas nos movimentos sociais negros organizados, mantendo vínculo com o MNUCDR, depois chamados MNU (LITERAFRO, 2021).

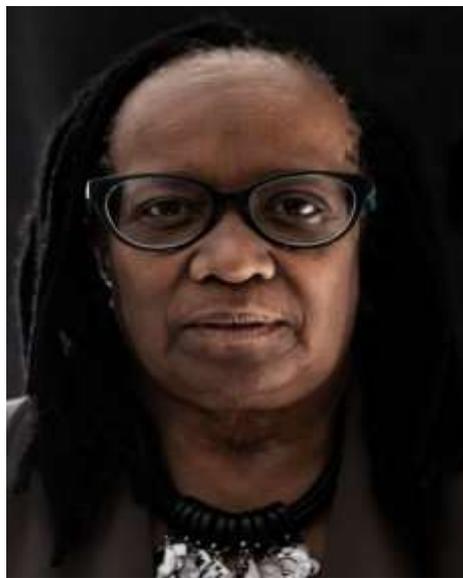
O enfrentamento ao racismo e ao sexismo percorreu a vida de Lélia e Beatriz. Ambas foram pesquisadoras e escritoras. Beatriz não concluiu o mestrado, pois fora vítima de feminicídio. Seu legado intelectual se deu fora do universo acadêmico, dedicando seus estudos especialmente, aos quilombos, entendidos por ela como territórios de corpos negros em movimento, assim falou: “A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou”.

No livro “Eu sou atlântica”, escrito por Alex Ratts (2006), antropólogo parceiro de pesquisas de Beatriz, este diz que ela se recusou a ocupar um lugar social determinado para as mulheres negras na estrutura social brasileira, racista e sexista, experimentando um outro

lugar de fala – pessoal, acadêmico e político.

Imagino Beatriz serena, irada, cansada, alegre, pensativa, disposta... A grandeza da alma de uma pessoa, em contraposição à vida breve desses indivíduos significativos que se constituíram como “individualidades fortes”, nos leva a equações de aparente incongruência. Que Beatriz Nascimento seja referência “intelectual ativista insurgente”, mas também passível de crítica. Que seja uma imagem de mulher negra, quase ícone, uma estrela negra e que possa estar próxima. Que Beatriz seja o que foi em sua existência humana: demasiado humana. Que sua noite “não adormeça em nossos olhos”, a exemplo do que nos solicita o poema de Conceição Evaristo, a ela dedicado. (RATTS, 2006, p. 79).

Figura 03: Sueli Carneiro



Fonte: LITERAFRO (2021)

A terceira ativista negra a exercer lugar de fala entre mulheres negras, até os dias de hoje, é Sueli Carneiro. Nascida em 1950, na cidade de São Paulo. Uma das únicas passagens da sua infância que ela destaca é a vida escolar, lugar onde enfrentou desde cedo o racismo e o sexismo. Na carreira acadêmica e política, Sueli Carneiro é uma grande referência do feminismo negro. Doutora em Filosofia pela USP e fundadora do GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra, primeira organização negra e feminista independente de São Paulo. Criou o único programa brasileiro de orientação na área de saúde específico para mulheres negras (LITERAFRO, 2021).

A edição comemorativa dos vinte e três anos do GELEDÉS, publicada no caderno IV Mulher Negra (SILVA, 1993), reúne três textos de Sueli Carneiro: “O poder feminino do culto aos Orixás”, um dos mais antigos textos por ela escrito onde se refere à mitologia iorubana, como inspiração para a análise dos problemas cotidianos das mulheres negras frente

ao patriarcado; “Organização nacional das mulheres negras: desafios e perspectivas”, texto decorrente da análise feita por ela do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizada em 1988, onde amplia a discussão sobre a diversidade das mulheres negras brasileiras e a necessidade de sua atuação política; e “Identidade feminina”, no qual a autora enfatiza a interseccionalidade como elemento primordial para pensar o feminismo negro.

1.2.2 Herdeiras das Artes Negras de Re-Existir

Outra fonte significativa que resgata memórias de mulheres negras, seus antepassados e descendentes é o livro “Mulheres negras contam sua história”. Trata-se de uma obra publicada no ano de 2013, por meio da efetivação de uma política da Secretaria de Políticas Para as Mulheres com o apoio da Secretaria de Promoção e Igualdade Racial. Essa iniciativa decorreu do compromisso assumido pelo governo brasileiro com o enfrentamento ao racismo e ao sexismo naquele período histórico.

Para isso, foi lançado um edital público com vistas a estimular à escrita e divulgação das experiências de autoras que viviam no anonimato suas experiências de vida e lutas no combate à discriminação racial e de gênero. Inscreveram-se na chamada mulheres autodeclaradas negras que concorreram em duas categorias: na categoria redação houveram quatrocentos e vinte e uma inscritas. Na categoria ensaio foram cem inscrições. A Comissão julgadora foi formada também por mulheres negras: Aparecida Sueli Carneiro, Maria Aparecida da Silva, Maria da Conceição Evaristo de Brito, Maria de Lourdes Teodoro, Matilde Ribeiro, Tânia Regina Santos Silva e Valdice Gomes da Silva. Foram duas menções honrosas em cada categoria que compuseram, juntamente com outros dez textos selecionados, a obra literária.

Com base nas narrativas apresentadas pelas autoras, que compuseram a obra, selecionei três textos e alguns fragmentos que possibilitam identificar as categorias corporeidade, ancestralidade e afetividade como enunciados que atravessam as escritas das autoras.

As histórias por elas contadas sinalizam estratégias de resistência engendradas no enfrentamento ao epistemicídio cultural, as violências causadas aos corpos e as interdições provocadas pelo branqueamento eurocêntrico, antropocêntrico, sexista e cristão.

Assim, a história de Marisol Kadiegi (BRASIL, 2013), “Do luto à luta: a história de três continentes marcados pelo racismo”, a história contada por Dóris Regina Barros da Silva, “Teias da Memória e Fios da História: laços e entrelaços” e a história escrita por Tássia do

Nascimento, “Vozes-Mulheres” foram as escolhidas. Nelas percebo traços marcantes de modos de existir e resistir de mulheres negras que criaram suas estratégias para subverter as interdições dos corpos e das vidas que experimentam, onde uma cosmogonia afrodiáspórica é por elas vivida em intensidade ao reforçar as tradições, saberes ancestrais e laços afetivos próprios de uma africanidade.

Marisol, mulher negra, africana, jornalista e professora de Arte e Literatura na Universidade Privada de Angola, conta que nasceu numa aldeia chamada Candunda na Angola e que seu pai era sobá (líder máximo da comunidade). A ela foi atribuído o nome Luzembo Kadieg: “Era a única menina em meio a outros onze irmãos; filha da segunda das quatro mulheres de meu pai.” (BRASIL, 2013, p. 38).

A história contada por Marisol acerca de sua infância e vida adulta é marcada por uma dolorosa ruptura dos laços afetivos com a sua família e comunidade, pois, ainda criança, ela sentiu na carne o epistemicídio em relação às coisas e pessoas que faziam parte da sua vida na pequena aldeia da qual fora arrancada em razão das guerras de libertação colonial. A luta pela sobrevivência tornou Marisol mulher negra e africana diáspórica, pois se dispersou de sua família e nunca mais pode ver seus pais. Acabou vindo forçosamente para o Brasil onde viveu numa condição de trabalho doméstico escravo em troca de poder estudar.

Durante sua vida, no Brasil, Marisol enfrentou muitas violências. Dois episódios por ela contados mostram que seu corpo experimentou fortes interdições em razão da sua condição de gênero e raça:

Uma vez, o sogro da minha patroa tocou em mim de um jeito diferente. Fiquei arrasada e fui me queixar com ela. A resposta veio rápida: “Eu? Tocou em uma ‘preta’? Jamais! Tenho nojo dessa gente!”. [...] Aos 25 anos, continuava tão virgem quanto à época em que era examinada pela médica do Paraná. Mas, aos poucos, todos os meus complexos foram sendo minimizados. Pela primeira vez, me permiti ser desejada, admirada e consegui me entregar de vez ao amor. Em um dos eventos promovidos pelo movimento negro, conheci Wilson Miranda e mudei para Brasília, onde ele morava, e que é, hoje, o local em que decidi permanecer. Com ele, tive meus dois preciosos filhos, Odara e Pedro Akil.” (BRASIL, 2013, p. 45).

Mas, Marisol nunca perdeu o desejo de retornar a África, o que só foi possível quando já tinha mais de trinta anos. E conta seu retorno dessa maneira:

Fui recebida em Luanda com festa, choro e a alegria inerente ao povo africano: “Luzembo, você voltou!”. Durante todo esse tempo, acharam que eu estivesse morta. Alguns até sugeriram fazer um enterro simbólico, mas minha mãe nunca aceitou. Ela passava dias inteiros olhando para o caminho que dava até Candunda, esperando que eu aparecesse. (BRASIL, 2013, p. 46).

O reencontro com os pais jamais aconteceu: “O abraço mais aguardado da minha vida

nunca chegou onde devia. Fiquei órfã... de novo. Dessa vez, faltou tão pouco” (BRASIL, 2013, p. 47). No entanto, Marisol não se sente derrotada. Vive hoje na África, e encerra a escrita de sua história dizendo: “mulher negra, lutadora e, mais importante, que nunca deixou de sonhar! Sonhar com uma sociedade em que todos sejamos verdadeiramente livres.” (BRASIL, 2013, p. 47).

Embora não tenha vivido no mesmo contexto que Marisol, Dóris, mulher negra afro-brasileira, retirante nordestina, pedagoga, secretária do Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), começa sua história também denunciando o epistemicídio eurocêntrico em relação ao seu próprio nome, pois não se reconhece na atriz Dóris Day que foi o motivo de tal escolha pelo seu pai:

Uma menina magrinha cujos cabelos crespos estavam sempre presos. Os fios da frente se quebravam com a pressão dos elásticos e certo dia vendo a minha sombra disse a mamãe que meus fios arrepiados pareciam os raios do sol, embora a cor deles fosse escura e totalmente diferente daquela atriz a quem meu pai quis homenagear. (BRASIL, 2013, p. 127).

A interdição da ancestralidade e a luta contra o racismo são elementos ressaltados na sua escrita. Um dos episódios relatado por ela refere-se aos processos de interdição que só entendeu após a vida adulta. Dóris conta que, os rituais religiosos afros brasileiros fizeram parte de sua infância:

A curiosidade própria da infância trazia o desejo de explorar outros espaços e possibilidades, me levando a cruzar o terreiro de Umbanda de minha tia-avó, Maria de Jesus, que ficava nos fundos do quintal e dava acesso a um terreno baldio. Enquanto corria de uma porta a outra para alcançar a saída e chegar ao terreno vizinho para brincar, olhava de soslaio o altar dos santos. Não sabia se corria de medo de levar uma surra de mamãe – de correia ou de “espadas” de São Jorge –, ou se daquelas imagens sacras das quais eu pouco sabia ou entendia, tampouco dos rituais que aconteciam naquele lugar e dos quais eu só ouvia de longe os sons dos tambores e os cânticos. (BRASIL, 2013, p. 130).

Porém, apesar da vontade de participar e aprender sobre a cultura de seus antepassados, testemunhou o embranquecimento forjado pela conversão dos familiares à religião evangélica e o apagamento das memórias que a ligavam às simbologias religiosas afro-brasileiras.

A resistência ao processos de interdição e captura dos corpos de mulheres negras, é destacada por Tássia, mulher negra, afro-brasileira e professora de Língua Portuguesa da Rede Estadual de Ensino em São Paulo, no seu texto “Vozes-mulheres” que tece uma rede de histórias de vida de mulheres negras, como Conceição Evaristo e Carolina de Jesus e tantas

outras, que com elas criaram maneiras de desconstruir os papéis sociais historicamente relegados ao espaço doméstico, ao trabalho feito para os brancos e a maternidade. Mulheres negras que forjaram um contra-lugar nos cotidianos de suas existências, das formas de luta e resistência criada à margem, e que ecoam nos tempos e espaços através das suas vozes.

É a representação de vozes que ressoam fortes e férteis, mesmo que sussurradas. Vozes mulheres demonstra marcas de um espaço reterritorializado e reconfigura a identidade afro-feminina evidenciando uma herança simbólica calcada em uma ancestralidade africana e resistente às adversidades de um contexto histórico. Ele expressa elementos que constituem o contra-lugar de atuação das mulheres negras e direciona nosso olhar justamente para o recolhimento das vozes que ressoaram ecos para a preservação de uma tradição e um espaço. (BRASIL, 2013, p. 199).

As histórias escritas por Marisol, Dóris e Tássia evidenciam estratégias de luta e resistência forjadas por mulheres negras que, assim como elas, viveram e vivem nas experiências cotidianas, a pluralidade de formas de criação de uma afirmação das origens afrodiáspóricas, o que se dá pela produção e expressão de diferenças culturais, de gênero e étnico raciais nas artes da escrita, nas vozes e nas lutas. Mulheres que subvertem as interdições sociais e culturais eurocêntricas, o poder colonial que insiste em se apoderar dos corpos, relações, afetos e vidas lançadas às margens. Ações que reivindicam o poder falar de uma retomada e valorização das tradições dos povos originários e demais coletividades que tiveram seus saberes, modos de vida e visões de mundo negadas.

Epistemicídio eurocêntrico é essa história única que anula a pluralidade de culturas e modos de vida africanos e afrodiáspóricos. Contar a história de um único prisma tem como razão de ser o poder de governar aqueles/as que são posicionados numa condição hierárquica e inferior numa história contada e reiterada de uma única maneira ao longo dos tempos, como forma de manter as desigualdades.

Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são deãidas pelo princípio de nkali: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. (CHIMAMANDA, 2009, p. 13).

É em aliança ao projeto de descolonização dos modos de ser, pensar e viver das comunidades negras, especialmente das mulheres negras periféricas e umbandistas, que aponto as religiosidades afro-brasileiras, suas ritualísticas e simbologias como estratégias de resistência, mediante a preservação da ancestralidade africana.

Mulheres que, nas comunidades das periferias urbanas da cidade de Bagé (RS),

fortemente marcada pelo pensamento eurocêntrico, preconceito machista e racista, resistem, criam seus terreiros, praticam os cultos afro e mantêm viva a acentralidade como marca identitária de afirmação das origens africanas e afrodiaspóricas.

A seguir procuro descrever de forma mais aprofundada as práticas ritualísticas, crenças e simbologias que constituem elementos simbólicos de uma cosmogonia afro, ou seja, bem mais que uma religião, trata-se de uma filosofia de vida peculiar e própria das culturas afrodiaspóricas e afro-brasileiras.



Fonte: Autora (2022)

Aprendi lutar na ribeira
Vender e trocar lá na feira
Ser fiel e ser companheira
Dançar e cantar, ser faceira
Amar e sonhar na ribeira
Pelo céu e o mar na certeza
Que a beleza é mais

Dona Ivone Lara – Nos combates dessa vida

1.3 COSMOGONIA AFRO: CRENÇAS E CULTOS

Muitas mulheres aprendem, por muito tempo, a calar, a sufocar suas dores, descontentamentos e angústias. Outras aprendem a soltar sua voz e lutar por si e muitas outras que permanecem caladas. Escrever também é uma forma de lutar.

A colonização europeia, efetuada sob a diáspora forçada da escravização negra, impôs um modelo civilizatório rígido de oposição de culturas. Visão que impede a compreensão dos entrelaçamentos e efeitos cruzados gerados pelos processos das diásporas africanas.

Stuart Hall (2003), um dos pesquisadores do pensamento da diáspora africana, adverte que o termo "África" é, na verdade, uma construção moderna, que uniformizou a variedade de povos, tribos, culturas e línguas. O uso deste termo denota o apagamento imposto pela cultura eurocêntrica à pluralidade cultural das populações negras coisificadas pelo sistema colonial escravagista e pós-abolicionista.

As culturas são impuras e essa impureza é construída nas inusitadas transformações que as movimentações diaspóricas acarretam. Tanto colonizador quanto colonizado são afetados mutuamente nas relações estabelecidas. Relações de poder-saber assimétricas que se mantêm na contemporaneidade em razão da imposição do padrão cultural e civilizatório da cultura ocidentalizada. Como diz Hall:

[...] a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma "arqueologia". A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Depende de um conhecimento da tradição enquanto "o mesmo em mutação" e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse "desvio através de seus passados" faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2003, p. 44).

Populações negras, nos períodos da escravização e após os processos de emancipação política nas Américas e na África, inventaram e inventam modos próprios de cultivar suas experiências, suas crenças e existências. Uma das formas de resistência engendrada pelas populações negras aos epistemicídios coloniais tem se dado por meio da tradução e recriação das crenças e cultos afros nos terreiros e comunidades afro-brasileiras, territórios de diásporas africanas.

As religiosidades afro-brasileiras são assim chamadas por serem identificadas como práticas religiosas surgidas no território brasileiro após a colonização e que se deu com a

vinda forçada das populações negras escravizadas no Brasil e que aqui se mantiveram como práticas de resistência das culturas negras, as quais foram recriadas no contato com outras culturas e crenças.

As diferentes religiosidades constituem elementos de uma construção sócio-histórico-cultural plural. Como descreve Souza:

A religião é, antes de tudo, uma construção sociocultural. Portanto, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sociocultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades. (SOUZA, 2004, p. 122-123).

Ao preservar traços culturais afro, os terreiros compõem parte importante do patrimônio cultural negro brasileiro. Esta noção de patrimônio cultural inclui as manifestações culturais cotidianas das populações indígenas e afro-brasileiras (FELIPE, 2015), graças a organização e as lutas dos movimentos negros contemporâneos em prol de políticas de identidade.

Dentre as abordagens que retomam os rituais, as tradições e os modos de pensamento dos grupos étnicos imigrados à força da África pelos escravistas brasileiros destaca-se o pesquisador e escritor Muniz Sodré (2017). Esse autor analisa a produção do pensamento ocidentalizado a qual justifica a dominação dos europeus em escala planetária. Diz que, desde a filosofia platônica, há a separação entre o mundo objetivo, entendido como visível e real, e o mundo subjetivo, invisível e formado de sombras.

A herança platônica tornou dicotômica a relação entre o natural e o sobrenatural, o físico e o metafísico. Tal premissa fundamenta até hoje a desvalorização das práticas místicas de um modo geral.

Porém, ao longo da história das inúmeras culturas praticadas pelas comunidades humanas, o misticismo se manifesta necessário e se faz recorrente. De acordo com Campbell (2020), os mitos nos fazem perceber o quão é maravilhoso o mundo, vivenciar o espanto e o mistério. São os mitos que nos fazem imaginar outras formas de viver. Então, através dos mitos é possível criar uma cosmologia, ou seja, modos de pensar o mundo misteriosamente. Mesmo a ciência precisou da imaginação e do misterioso para inventar o pensamento sobre o universo. A cosmologia tem também determinada validade em cada sociedade que cultua suas crenças e que ensina essas formas de crer na vida as demais gerações.

Negar a necessidade e validade dos mitos e atribuir a vida um valor puramente

racional, significa reduzir e empobrecer o mundo em que vivemos e nossa própria existência. A herança filosófica platônica se desdobra, no advento da modernidade, na racionalidade moderna preconizada por Kant cuja racionalidade demarca a positividade da ciência. Desse modo, o rigor científico é considerado pela racionalidade que toma o mundo como objeto de um real reduzido ao logos, ou seja, ao pensamento lógico.

Esse paradigma serve de base para a criação do conceito de humanidade fundado na cultura ocidental como centralidade e padrão civilizatório que suprime as demais culturas e justifica a dominação colonial. Assim como a concepção da raça, usada para naturalizar o extermínio de inúmeras populações ao longo da história, favorecendo a pilhagem dos mercados do Sudeste Asiático, dos metais preciosos nas Américas, da mão-de-obra na África, bem como o extermínio nazifascista das raças consideradas inferiores, já no século XX. Portanto, o colonialismo eurocêntrico praticado e legitimado até os tempos contemporâneos abriga-se na filosofia moderna que define a primazia da razão científica e da cosmologia cristã.

A imposição do modelo cultural eurocêntrico é a razão dos epistemicídios praticados nos países colonizados que seguem reproduzindo a colonialidade do ser, do saber e do poder via instituições sociais que preconizam apenas as culturas letradas e científicas: “Agimos como se a África subsaariana não dissesse respeito a nós e à nossa cultura, ignorando toda essa riqueza, somente porque nossa cultura preconceituosamente até o momento taxou estas sociedades como ágrafas, e que, portanto, não tinham nada a contribuir em nossa educação.” (POLI, 2020 p. 14).

Cabe, então, entender as diásporas africanas enquanto processos históricos que provocaram cruzamentos culturais entre povos antes separados geograficamente, e que, ao serem posicionados hierarquicamente, forjam a reinvenção dos modos de existir de ambos os grupos envolvidos nas relações de poder-saber estabelecidas. Tanto os sujeitos negros/as podem responder afirmativamente ao que se coloca como regime de verdade da cultura branca ocidentalizada, reproduzindo saberes, modos de existir e valores preconizados pelo colonialismo do seu tempo e lugar, quanto podem resistir e criar formas alternativas de viver as próprias existências, crenças e relações comunitárias. Formas de resistência às relações de poder-saber impostas pelo colonialismo epistêmico e político configuram uma complexa rede de práticas, trocas simbólicas, gerando efeitos específicos na produção subjetiva de cada grupo ou indivíduo.

Populações negras diaspóricas e afro-brasileiras mantiveram e mantêm vivos rituais, crenças e simbologias que conservam traços culturais da matriz africana e que são recriados

de modo peculiar em cada contexto.

Desse modo, é possível entender as religiosidades afro-brasileiras como práticas de resistência aos epistemicídios coloniais, o que requer ir além dos limites produzidos pelo pensamento moderno ocidental que relega à marginalidade a tradição das ritualísticas afro e que impõem a elas uma tradução pelo viés colonialista cristão. Como esclarece Sodré:

[...] o homem desloca-se e confirma-se em sua condição de viajante. O destino é conhecido não graças a uma descrição metafísica e fatalista dos céus, mas a intuição de uma intenção primordial da vida, voltada aqui e agora para o percurso que se realiza na terra e que se deixa ver no mito, na cerimônia, nos domínios do sensível. O destino é a escrita imaginária traçada por essa travessia. É, pois, o imaginário de uma pulsão de partida que, mesmo podendo ser modificado, compromete corporalmente o viajante na dinâmica de seus círculos virtuosos. (SODRÉ, 2017, p. 109).

Em contraposição ao epistemicideio eurocêntrico, Sodré (2017) sugere a criação de uma “filosofia *nagô*”, enquanto uma “outra maneira de pensar”, de inventar e possibilitar “um encontro singular com os temas repelidos pela lógica formal ocidentalista”. O outro desterritorializado pelo capital, cuja potência criativa escapa em linhas de fuga, forças e intensidades outras (SODRÉ, 2017, p. 56-57).

O autor escreve sobre o saber ético e cosmológico experimentado pelos *nagôs* ou *yorúbás*, povos oriundos da África Subariana que foram os últimos a serem forçosamente arrancados das terras africanas e trazidos sob a condição de escravos para as coloniais brasileiras, nos fins do séc. XVIII e início do XX. Esse autor, refere-se, assim, a “perspectiva de um modo afro de pensar tipificado no sistema *nagô*”, como “uma forma intensiva de existência (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao espiritual é quantitativamente significativa), com processos filosóficos próprios” (SODRÉ, 2017, p. 16).

Trata-se da tradução de modos de ser, poder e saber criados e recriados pelas comunidades negras, “modo de ser *nagô*” que afirma a vida ao inscrevê-la na temporalidade da ancestralidade afro, criação de uma ética e estética que é política e pode ser alcançada com a plenitude das experimentações dos corpos em conjunção espiritual, dos sujeitos e das coletividades que entrelaçam em si e com outros/as negros/as origem e fim compartilhados pelas experiências das religiosidades praticadas e dos valores preservados (SODRÉ, 2017):

As nações denominadas *Nagô* ou *-nagô* são tributárias de um pensamento cosmológico e ético que “afirma o divino como uma faceta da vida, mas sem teologia”. Humano relacionado a uma composição complexa: “metade claramente humana”, e a outra metade pertencente “a ordem do divino”, assim, o “pensamento *nagô* é constituído por *orixás* e ancestrais.” (SODRÉ, 2017, p. 89).

Tal plenitude não é um projeto universal ou sonho a ser conquistado futuramente, mas “transcorre aí mesmo na materialidade ou na vicissitude do percurso do homem em seu espaço simples, onde o mundo é exatamente aquilo que é” (SODRÉ, 2017, p. 109).

È essa afirmação ética e estética da vida vivida pelas comunidades litúrgicas dos povos dos terreiros e coletividades afro-brasileiras que preservam valores herdados ao cultuar ancestralidades. Como explica o autor:

[...] um tipo novo de subjetivação, em que ocupam um primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência. (SODRÉ, 2017, p. 100, grifos do autor).

Portanto, as ritualísticas praticadas pelos povos dos terreiros e comunidades afro-brasileiras se constituem em formas de resistência negra às “marafundas do colonialismo”, como expressa Rufino (2019) em relação ao colonialismo do ser, poder e crer forçado pelo embranquecimento e a imposição das religiões cristãs. Nos terreiros e no cotidiano das comunidades que habitam estes territórios acontece a criação de outras formas de existência. Por isso se tornam educativos, pois colocam em ação e agem na produção de subjetividades insurgentes, desviantes do padrão ocidentalizado.

E, no que se refere às mulheres negras praticantes das religiosidades afro-brasileiras, é importante atentar para um conjunto de elementos interseccionados nestas relações de poder-saber – gênero, raça, territorialidade, religiosidade. Elementos que engendram a produção subjetiva de cada indivíduo e coletividade.

Portanto, as experiências vividas nos terreiros e comunidades afro-brasileiras que comungam valores comuns podem potencializar a invenção e manifestação de novos corpos e caminhos para reconstruir a vida e ressignificá-la, constituindo assentamentos como um “chão sacralizado” no qual as experiências de modos coletivos de vida tornam possíveis movimentos de uma cosmogonia religiosa e cosmopolítica solidária afro. Assim, sobre os terreiros como assentamentos, refere-se Rufino (2019, p. 106):

Nesse mesmo movimento, emerge o conceito de terreiro, a ambivalente condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção de outro. Assim, o terreiro aqui inscrito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim como todo o “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço. Nessa perspectiva, a compreensão da noção de terreiro se pluraliza, excede a compreensão física para abranger os sentidos inscritos pelas atividades poéticas e políticas da vida

em sua pluralidade.

Conforme o autor, os processos diaspóricos africanos forjam “um assentamento comum nos processos de ressignificação do ser, suas invenções de territorialidades, saberes e identidades”, constituindo, cotidianamente, a criação de “um projeto político/poético/ético/antirracista/descolonial.” (RUFINO, 2019, p. 41- 42).

As comunidades afro-brasileiras que cultuam e praticam os rituais religiosos no interior dos espaços sagrados dos terreiros, onde fazem suas preces e oferendas aos Orixás para que iluminem e abram seus caminhos de modo a conduzir suas próprias decisões diárias, também protagonizam o bem comum em ações solidárias de ajuda mútua, como a arrecadação e distribuição de alimentos aos mais necessitados, reconstrução de casas através de mutirões. Evidências das fissuras e insurgências das culturas de matriz africana, afrodiaspóricas e afro-brasileiras que valorizam laços de solidariedade e fortalecem a vida comunitária, traço cultural herdado da acenstralidade africana, pois:

A tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real. Esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holístico, comunalismo etc) historicamente apresentada como um pensamento socio ético que reflete as estruturas comunitárias das sociedades africanas tradicionais. (SODRÉ, 2017, p. 110).

Logo, ao praticar os rituais, crenças e simbologias afro-brasileiras e mantê-las as ancestralidades africanas, povos dos terreiros criam a cosmogonia e cosmopolítica ética e estética de resistência negra aos epistemicídeos coloniais e colonizadores dos corpos e espíritos. Criação das artes de existir que escapam às políticas de morte, ao celebrar e afirmar a vida.

No entanto, as práticas religiosas de matriz africana são ainda alvo de muitas interdições decorrentes do padrão cultural cristão que impede a valorização da pluralidade cultural e religiosa. O que também se verifica pelas perseguições policiais. Prova disso, foi a perseguição aos cultos religiosos de matriz africana, como mostra Oro (2002), os jornais da época da escravidão relatam a prisão dos praticantes do Batuque no RS, os quais eram estigmatizados como feiticeiros/as.

Disseminar conhecimentos que fortaleçam a pluralidade religiosa, em especial, as religiosidades afro é, portanto, fundamental, no sentido de assumir um compromisso ético, estético e político de reconhecimento e valorização das culturas negadas ao longo da história

brasileira.

Conforme afirma Campos (2013), as religiosidades de matriz africana e afro-brasileiras começaram a serem estudadas, principalmente, a partir dos anos de 1920, através do Movimento Modernista. Um dos documentos mais expressivos desse processo histórico foi o Manifesto Regionalista, escrito por Gilberto Freyre. A intelectualidade daquela época reforçava a “originalidade dos cultos, as vestimentas e os rituais”, com o intuito de preservar e perpetuar a tradição oral passada das gerações mais velhas às mais novas, “ensinamentos trazidos para o Brasil pelos seus ancestrais africanos” (CAMPOS, 2013, p. 15).

A partir da década de 1930, uma nova vertente antropológica e epistemológica surge, a partir da década de 1930, quando as pesquisas sobre religiosidades afro-brasileiras tomam força nos estudos pernambucanos:

Essa tradição pode ser entendida por meio da chamada casa matriz de Xangô pernambucano, isto é, o Sítio do Pai Adão, fundado por volta dos fins do século XIX. Também faz parte desse “complexo religioso” fundamentado na tradição, a casa das Tias do Pátio do Terço e da figura de Badia, sucessora das Tias, todas já falecidas. Soma-se a ambos um terreiro de tradição Xambá, migrado para Recife na década de 1910, por meio de um pai de santo chamado Artur Rosendo, que se estabeleceu na cidade fugindo da perseguição policial à sua religião no estado de Alagoas nesse período. (CAMPOS, 2013, p. 15).

Campos declara ainda que, no decorrer dos anos 2000, nos estados da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, seguido de Pernambuco, surgem pesquisas acadêmicas, as quais convergem para uma reafricanização, antisincretismo e intelectualização dos terreiros. Transformações que são percebidas pelo autor como uma estratégia de aliar a tradição à modernização dos terreiros em Pernambuco, como cita:

É com essa preocupação que os espaços físicos dos terreiros considerados mais tradicionais ou mais respeitados pelo seu tempo de funcionamento são reformados. O terreiro de Xambá constrói um museu em homenagem à sua matriarca, mãe Biu. Transforma-se em ponto de cultura e quilombo urbano. Na internet, possui um site em que narra a sua história e divulga as atividades do terreiro e da comunidade. Ao mesmo tempo, conserva a indumentária de seus fiéis do sexo feminino, similar às utilizadas desde o século XIX. Soma-se ao aprendizado pela transmissão oral uma cartilha narrando a história do terreiro. (CAMPOS, 2013, p. 17).

Essa nova roupagem acontece em decorrência do Movimento Negro Unificado (MNU) que, desde os anos de 1980, tem buscado nos terreiros a ancestralidade como marca cultural. Dentre os pesquisadores gaúchos que se dedicam às pesquisas das religiosidades afro-riograndenses destacam-se os trabalhos desenvolvidos por Norton Corrêa, etnógrafo e antropólogo que estuda o Batuque no RS há mais de vinte anos e que sistematizou os

resultados do seu trabalho na Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal do RS (UFRGS), em 1989, e José Carlos Gomes dos Anjos, antropólogo que foi militante do MNU e que também desenvolveu sua pesquisa de Mestrado na mesma universidade, a partir do seu envolvimento no movimento de resistência dos/as moradores/as da Vila Mirim frente ao processo de remoção decorrente de um plano de reforma urbana da Prefeitura de Porto Alegre, na década de 1990, o qual previa o entroncamento de três avenidas naquele espaço, onde estavam situados seis terreiros. Daí decorreu a escrita do livro “No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.” (ANJOS, 2006).

Estes estudos aliados ao trabalho de pesquisa feito pelo professor Pedro Oro da UFRGS, serviram de referência para a contextualização das religiosidades afro-riograndenses aqui trazidas.

1.3.1 Religiosidades Afro no Rio Grande do Sul

No Rio Grande do Sul, as primeiras manifestações religiosas de matriz africana surgiram na primeira metade do século XVIII, em decorrência da diáspora forçada da escravidão negra provocada pela colonização portuguesa, uma rota vinda do centro do país que causou a ocupação do Estado de Santa Catarina, da capital gaúcha, Porto Alegre, e do litoral norte, e a outra, ocorrida mais tarde, se deu pelo sul do Estado com a fundação da província de Rio Grande, onde está localizado o principal porto marítimo de desembarque e comércio dos negros escravizados no RS e usados no trabalho braçal: “como peão de estância, embarcação, tropeiro, na agricultura (onde uma participação foi extremamente marcante), nos serviços urbanos - artesãos, carregadores, vendedores, escravos de aluguel, serviços domésticos, como soldados, nas guerras e guarnições militares” (CORRÊA, 2016, p. 41).

Na região da fronteira com o Uruguai e a Argentina, os colonizadores portugueses fundaram a Colônia do Sacramento, às margens do Rio da Prata, a qual tornou-se um entreposto comercial para as cidades vizinhas, incluindo a venda de escravos negros. O comércio também ocorria por via terrestre, além do constante contrabando de prata que se estendia dos campos a fronteira. Outra atividade econômica iniciada desde a colonização foi à criação de gado.

A presença deste gado (cujo couro e sebo era exportado, tanto legal como ilegalmente, pelas rotas portuguesas ou espanholas) atrai um sem-número de aventureiros ou marginais do sistema de então (mais tarde chamados de "gaúchos") - índios semi-aculturados, desertores dos vários estabelecimentos militares, fugitivos da justiça, escravos fugidos - que passam a fazer da preação destes rebanhos a sua

estratégia de vida. Menciono isto apenas para assinalar que este conjunto de fatores implicou numa intensa movimentação de gente, na época, por todo o domínio português no extremo-sul que, não se deve esquecer, fazia, em grandes extensões, fronteira seca com o espanhol. (CORRÊA, 2016, p. 41).

As demais regiões do Estado do RS foram ocupadas mediante a formação de sesmarias (grandes propriedades doadas aos colonizadores pelo governo português). Na região de Pelotas (RS), no período de 1780 a 1824, negros/as escravizados/as compunham o maior percentual da população desta área territorial empregados no trabalho cativo da indústria do charque (carne seca que servia para alimentação dos escravos, principalmente na região sudeste e nordeste do Brasil).

Corrêa (2016) afirma que as pesquisas sobre a escravidão negra no Brasil indicam a procedência de dois grupos africanos genéricos: os bantos e os sudaneses. Os bantos foram assim caracterizados em função da língua e correspondem as atuais regiões africanas do Congo, Angola e Moçambique. Os sudaneses em relação às regiões de origem ocupavam o antigo Sudão que hoje corresponde a Nigéria e República de Benin.

Oro sugere que, atualmente, há cerca de “trinta mil terreiros em atuação neste estado, onde, em cerca de 80% deles são celebrados rituais de Linha Cruzada, em 10% somente rituais de Umbanda (caboclos e pretos velhos) e em 10% somente rituais de Batuque (nação)” (2002, p. 358).

A Prefeitura Municipal de Porto Alegre, atendendo uma reivindicação da comunidade afro-brasileira, solicitou ao Centro de Pesquisa Histórica, da Secretaria Municipal de Cultura, a realização de um Censo das Casas de Religião Afro de Porto Alegre. Ele ocorreu entre os anos de 2006 e 2008 e apontou a existência de 1.290 terreiros em Porto Alegre. Este número é praticamente o mesmo de Salvador da Bahia, posto que um recenseamento, realizado nesta cidade, em 2007, identificou 1.296 terreiros. (ORO, 2012, p. 559).

De acordo com Oro (2002) o Batuque passou a ser a primeira manifestação religiosa africana praticada nas terras gaúchas:

Batuque é um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base da percussão por frequentadores de cultos cujos elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e ritualísticos são de origem africana. O batuque é uma religião que cultua doze orixás e divide-se em “lados” ou “nações”, tendo sido, historicamente, as mais importantes as seguintes: Oyó, tida como a mais antiga do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jêje, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, sobre o qual falaremos mais abaixo; Ijexá, Cabinda e Nagô, são outras nações de destaque neste estado. Nota-se que o Keto esteve historicamente ausente no RS, vindo somente nos últimos anos a se integrar por meio do candomblé. (ORO, 2002, p. 352).

Já a nação Jêje predominou por bastante tempo no RS. A Cabinda é uma nação bantu, originalmente da fala Imbundo e que junto com a Ijexá são as predominantes hoje no estado do RS. As ritualísticas da nação Ijexá provém dos yorubas. Já as nações Oyó e Nagô estão praticamente em extinção no estado gaúcho (ORO, 2002).

As especificidades da nação Oyó residiam, sobretudo, na ordem das rezas, uma vez que chamavam primeiro os orixás masculinos e a seguir os femininos, encerrando-se com as de Iansã (Oiá), Xangô e finalmente Oxalá, o destaque para os dois orixás resultado do fato de serem o Rei e a Rainha de Oyó. Também era próprio da nação Oyó os orixás conduzirem em suas bocas, ao término das obrigações, as cabeças dos animais oferecidos em sacrifício já em estado de de composição; finalmente, segundo os mais antigos, no Oyó os ocutás eram enterrados, em vez de coloca dos em prateleiras. (ORO, 2002, p. 353).

A Linha Cruzada, por sua vez, é uma expressão religiosa relativamente nova e que tem sido cultuada em cerca de 80% dos terreiros do RS. Também, segundo Oro (2002), é motivo de polêmica e disputa simbólica entre as diferentes vertentes religiosas afro.

Esse autor destaca ainda, que a estruturação e propagação dessas três manifestações religiosas relacionam-se aos contextos econômicos, sociais e culturais em que ocorreram. Portanto, o Batuque se propagou no RS numa época em que predominava a economia agrária e o modelo tradicional patriarcal, o que favorecia a preservação desse culto e das suas ritualísticas, como o sacrifício de animais. A Umbanda se instalou na fase histórica de implantação do capitalismo, da urbanização e da industrialização. Por isso, seus rituais se adequaram as mudanças trazidas nesse contexto, ou seja, a necessidade de adaptar os tempos e os espaços ao cotidiano de seus praticantes que trabalhavam nas ocupações urbanas. A Linha Cruzada surgiu na década de 60, fase de consolidação do capitalismo, onde os problemas do desemprego, inseguranças e doenças, favoreceram a caracterização pragmática dessas práticas religiosas, as quais buscam oferecer soluções sobrenaturais aos dilemas diários enfrentados por seus praticantes e demais adeptos.

Corrêa (2016) explica que a predominância do Batuque no RS decorre do ingresso de negros de étnicas diversas e que as formas rituais se diferenciam em função da identificação dos participantes com suas origens tribais africanas que se denomina “lados”:

Em Porto Alegre os filiados ao Batuque em geral falam na existência presente ou passada de cinco lados; a saber: oyó, jexá (ijexá, a denominação oficial da tribo.), jêjo (jêje), nagô e cambíni ou cambina (de cambinda porto e hoje país da África). Apenas uma pessoa referiu os lados de “Moçambique” e “Oyá”, mas, a que se pode deduzir, compreenderiam certas inserções no ritual jêje, e talvez adotada por um único chefe. (CORRÊA, 2016, p. 50).

O autor afirma ainda que a maioria dos templos (casas ou terreiros) pertence, simultaneamente, a mais de uma linha e que as diferenças entre elas ocorrem no ritmo das melodias, das danças e toques dos tambores:

As diferenças entre os lados estão principalmente no andamento dos ritmos e tambores e nas letras e melodias de alguns dos cânticos dirigidos aos Orixás. Entre todos o ritmo de jêje é o mais rápido. E hoje, praticamente não há casa que o adote. Toca-se o jêje segundo o culto, para chamar os Orixás das pessoas que pertence a este lado, o que é coerente. Mas nota-se que é um ritmo que anima sobre maneira a festa. Como estas são longas e os ritmos dos outros lados vagarosos, os tamboreiros podem alternar momentos mais lentos, para descanso dos que dançam, e mais rápidos para animar. (CORRÊA, 2016, p. 50).

Conforme Corrêa (2016), as três formas rituais das religiosidades afro praticadas no RS se caracterizam do seguinte modo:

Quadro 1: Religiosidades Afro-brasileiras

(continua)

Ritualísticas	Umbanda	Batuque	Linha Cruzada
Entidades	Predominância de elementos Banto.	Predominância de elementos Jêje-nagô, com a presença mínima de caracteres espíritas, orientais e indígenas.	Cultuadas entidades da Umbanda e Batuque, Exús da própria Linha Cruzada e de possível inspiração na Macumba do Rio de Janeiro.
Iniciação	O iniciado pode ser possuído por várias divindades, sendo elas entidades sobrenaturais: espíritos obscuros ou guias, Caboclos, Pretos velhos e Orixás.	O iniciado só pode receber uma única divindade, o Orixá dono da sua cabeça. E ignora ser possuído. Os Orixás, deuses e Eguns são espíritos dos mortos. O indivíduo é considerado filho do Orixá que recebe.	Os fiéis podem sofrer a possessão por Caboclos e Pretos Velhos (Umbanda), Orixás (Batuque) e Exús (da Linha Cruzada).

Quadro 1: Religiosidades Afro-brasileiras

(conclusão)

Vestimentas	A cor das vestes é branca e assemelha-se a aventais da enfermagem.	As cores das vestes variam de acordo com o Orixá, as mulheres usam uma saia e uma gândola (blusa decotada e sem mangas) e os homens a camisa e bombacha. Veste masculina do homem cavaleiro do Sul.	As roupas podem ser coloridas ou brancas, no modelo do batuque ou da Umbanda e nas cores do Orixás da casa ou do dono do uniforme.
Cultos	Cantos em português ou com a inserção de palavras africanas. Os rituais que reúnem elementos culturais Banto, Jêje-nagô, luso-brasileiros de inspiração indígena, oriental, kardecista. Utiliza bebidas alcoólicas e tabaco. As sessões costumam ser semanais. Inexistência de sacrifício de animais. As oferendas mais usadas são mel, cachaça, flores.	Cantos são em língua Jeje-nagô. Realiza cerimônias especiais para os mortos e o ritual reúne elementos africanos e luso-brasileiros. As rodas ocorrem em datas especiais de acordo com cada casa. Inclusão necessária de sacrifício de animais.	O ritual é chamado cruzada, os integrantes podem fazer a iniciação utilizando sangue de animais na testa (Batuque), assim como, os chefes podem jogar búzios (Batuque), ministrar banhos de descarga (Umbanda). Podem ser usadas tanto oferendas da Umbanda quanto do Batuque.
Dirigentes	Sacerdotes ou dirigentes comandam as casas ou terreiros, os integrantes são chamados de irmãos ou irmãs. São organizadas em federações.	Os líderes religiosos são chamados de Pai de Santo (Babalorixá) ou Mãe de Santo (Yalorixá). Também são organizados em federações.	Não é especificado.

Fonte: Autora (2021) adaptado de Corrêa (2016).

Oro (2012, p. 564) defende que a adequação das religiosidades afro-brasileiras aos tempos presentes, faz com que elas atraiam novos praticantes, incluindo diferentes classes sociais, etnias, nacionalidades, gerações, coletividades diversas. É por isso que, segundo o autor, as religiosidades afro-brasileiras praticadas no RS tornaram-se “universais, multiétnicas, transclassistas e transnacionais”, expandindo-se pelas fronteiras do Brasil com o Uruguai e a Argentina.

Também segundo Anjos (2006) há inúmeras trocas e intersecções entre as religiosidades afrodiaspóricas praticadas no Brasil e no RS. O autor argumenta sobre as relações das ritualísticas e divindades que constituem essas práticas e crenças religiosas. Segundo ele, os rituais afro-diaspóricos se configuram como acontecimento pela potencialidade com que neles intervém o cruzamento de representações políticas e religiosas, um jogo de forças, que é a própria noção de encruzilhada. A encruzilhada, diz o autor, “é o ponto zero no processo de subjetivação” (ANJOS, 2006, p. 18).

Assim que, nos terreiros de Candomblé, raros no RS, Exú, aquele que faz a intermediação entre as divindades e os homens, aparece numa linha exclusiva de entidades, chamada gira. Já nos terreiros de Batuque, quem abre os rituais é Bará que é um Exú. E na Linha Cruzada, o centro do cruzeiro, é vigiado pelo Ogum das Sete Encruzilhadas: “Encruzilhada continua sendo lugar do Exú, ogum baixou para o lugar que o bará lhe deixou vago já que esse não aparece nas giras”. Na passagem do Batuque a Linha Cruzada, bará e ogum são os donos da encruzilhada, “ogum aparece como um caboclo.” (ANJOS, 2006, p. 18).

Também a relação das pessoas que incorporam as entidades e as divindades acontece por meio de cruzamentos, e pode se dissolver, caso os tratos não sejam cumpridos. Trata-se de uma relação de reciprocidade entre os Orixás e as pessoas que os recebem durante um ritual. É um movimento de fluidez no qual o corpo se torna cruzamento que pode abrir-se tanto às energias positivas quanto negativas. Depende da afinidade de quem solicita a interferência dos Orixás. As energias positivas são nômades, permanecem abertas, sem obstruir os fluxos vitais. As energias negativas se inserem num circuito fechado, cujo mal retorna a quem o endereçou:

Diz-se quando o exú “se ocupa” ele “encosta” a consciência e passa a comandar o corpo”. Um sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual, passa de uma experiência radical de alteridade: O “outro” introduzido no “mesmo” [...] o santo, o exú, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o “cavalo de santo”, o território é o lugar de sobreposição de territórios. O próprio corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupa.” (ANJOS, 2006, p. 21).

O autor contrapõe-se, veementemente, ao entendimento e interpretação das religiosidades afro-brasileiras como resultado de um sincretismo, conceito que pressupõe uma nova unidade, na qual supostamente estariam misturadas origens diversas. Conceber as religiosidades afro-brasileiras desse modo, como afirma Anjos, é reduzi-las a uma cosmovisão ocidental. As manifestações religiosas afro só podem ser concebidas como expressão de multiplicidades, diferenças em constante metamorfose, pensadas na e pela encruzilhada que conecta o diferente, territórios, compondo territórios simbólicos de intensidades diversos. (ANJOS, 2006, p. 22).

1.3.2 Ritualísticas e Simbologias da Umbanda

Segundo Trindade (2014), a Umbanda foi fundada no dia 15 de novembro de 1908 através da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por um médium brasileiro Zélio Fernandino de Moraes, o primeiro dirigente da religião que acabava de surgir, este foi responsável pela primeira tenda chamada “Nossa Senhora da Piedade” na cidade do Rio de Janeiro.

No RS a primeira casa de Umbanda surgiu na cidade de Rio Grande, em 1926. A Umbanda congrega um contingente significativo de praticantes e adeptos, tanto negros/as como brancos/as. Essa característica tem a ver com a pluriétnica da população brasileira que, no caso do RS, resulta da miscigenação dos povos originários, ou seja, as nações indígenas, da colonização européia e da escravidão negra. Há que se considerar também que, neste estado predomina a população que se declara branca (81,5%) enquanto que os não brancos são o contingente minoritário (5,2% pretos e 13% pardos), conforme dados do IBGE (2010).

Embora a Umbanda se caracterize por ser uma manifestação religiosa híbrida que carrega elementos ritualísticos trazidos do catolicismo, do espiritismo e do xamanismo, a mesma sofre a oposição do próprio espiritismo e do Batuque, em razão de considerá-la o resultado de um branqueamento e da perda das origens africanas.

Na ritualística da Umbanda as entidades supremas são chamadas entidades enviadas pelos Orixás. São em sua maioria espíritos da ancestralidade brasileira com características próprias através de seus arquétipos (Caboclos, Indígenas e Pretos Velhos), espíritos de liberdade, e/ou malandragem (Marinheiros, Ciganos, Bantos, Orientais, Baianos), espíritos chamados povo da rua (Exus, Pombas-Gira), de crianças (Cosminhos e Cosminhas), das classes populares excluídas (Zé Pelintra, Capangueiros), enviados e chefiados por cada Orixá,

legitimando suas qualidades e suas especificidades.

A Umbanda possui sete linhas (chamadas assim por sete vibrações), algo que é presente desde a sua fundação, quando Zélio incorpora a primeira entidade, que se apresenta pelo nome de Caboclo das “Sete” Encruzilhadas, pois o próprio espírito fala que o número “7” é um simbolismo forte na Umbanda, sete tipos de energias, sete chakras principais. Essas, porém, são interpretações que se diferenciam, pois, assim como outras religiosidades, em cada local as práticas ritualísticas e litúrgicas resultam da conjunção de inúmeros elementos culturais.

As giras de Umbanda são realizadas em sessões públicas no espaço sagrado dos terreiros e, nesses rituais, os/as praticantes e simpatizantes tomam passes (um tipo de benção e aconselhamento feito pelos líderes dos terreiros) em busca de fortalecer energias no contato com as entidades (Caboclos, Pretos Velhos, Exus, Pombas Gira, Ciganos). Durante as sessões, os umbandistas utilizam rezas cantadas, acompanhadas por palmas e/ou de tambores (atabaques).

Dessa maneira, na Umbanda os Orixás representam divindades cristãs: Oxalá (Jesus Cristo), Olorun (Deus), Ogum (São Jorge), Iansã (Santa Bárbara, Santa Luzia, Santa Clara), Xangô (São Jerônimo, São Pedro), Oxóssi (São Sebastião), Oxum (Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição), Nanã (Sant’Ana), Iemanjá (Nossa Senhora dos Navegantes), Obá (Santa Joana D’arc), Xapanã (São Roque, São Lázaro), Ibeji (Cosme e Damião e Doum), Ossaim (São Benedito) e Exú, o primeiro a ser reverenciado (São Miguel e São Pedro, na Região Centro-Sul, Santo Antônio e São Gabriel, na Bahia, São Bartolomeu, em Pernambuco).

Já no Candomblé, há a ocupação dos Orixás acontece nos “cavalos”, nome que é dado aos praticantes dos barracões desta religiosidade que possuem uma organização social diferente do que acontece na Umbanda, uma vez que, não há incorporação e nem mesmo entidades enviadas dos Orixás.

Segundo a cosmogonia africana, Ogum é o Orixá da morte, guerra, civilização, sobrevivência, ofícios, virilidade, tecnologia, ordem (POLI, 2020). Todas estas atribuições se interligam neste mito. A morte como consequência natural que mantém a ordem das linhagens e ancestralidade; a civilização, a sobrevivência e os ofícios legitimados pelo mito da criação que levam e conduzem a tecnologia que em uma lógica positivista que ainda temos, pode ter relação com a guerra por ser a guerra uma das responsáveis pelo desenvolvimento tecnológico da humanidade; a virilidade como legitimadora da manutenção da ordem que detém em si mesmo o elemento que transforma e reestrutura a sociedade através da Guerra.

Se virmos desta forma somente e não considerarmos o mito anterior de Exu, como complementar neste processo de transformação, podemos estar sujeitos a uma visão totalmente parcial e a uma versão única de uma civilização. Percebemos que estas coisas que em Ogum estão ligadas levam a um processo de transformação, mas que pelo mito de Ogum estar ligado à morte e à guerra leva inevitavelmente à autodestruição, ou ao menos a processos de renovação através da destruição parcial da sociedade. Claramente entendemos isto quando relacionamos o Ogum da Tecnologia com o da Guerra e da Ordem (elementos pelos quais também tentamos entender a relação na evolução de nossas sociedades ocidentais). Quando relacionamos esta lógica de transformação com os processos de transgressão de Exu, percebemos que há outras concepções possíveis para pensar a sociedade. Isto se evidencia ainda mais quando analisamos o fato de Exu ser o transgressor e, ao mesmo tempo, o Senhor do Mercado, que é o espaço onde se encontram os clãs e etnias e no qual podem estabelecer relações que contrapõem à lógica da guerra (POLI, 2020).

Já Oxóssi remete ao sentido pragmático relacionado à sobrevivência e evidencia o aspecto pedagógico do mito: “O proprietário da casa conhece o lugar onde a superfície da terra é seca” e “A erva é boa no lugar alto”. Mito de Oxóssi com o ofício de caçador, e não deixa dúvidas desta sua relação com seu código, conforme visto, como sendo um dos códigos que no imaginário coletivo deste povo em seus aspectos místicos, sociológicos e pedagógicos, constituem sua função cosmológica (POLI, 2020).

Assim como na cultura subsaariana, no Brasil o Orixá Xangô chegou a ter culto próprio em algumas regiões. A palavra “Xangô” que tem como significado “aquele eu se destaca pela força”, tem como saudação em ioruba “*Kaô kabecilê*” e a tradução em português “venha ver o rei”. É muito viril, justiceiro. Xangô é o Orixá da justiça, cujo domínio está nas rochas principalmente aquelas que foram destruídas pelos raios, o lançador de pedras. Seus cantos e rezas geralmente evocam ‘justiça’, assim como este ponto cantado na Umbanda: *“Pedra rola na pedreira em cima de quem errou, justiça quem faz é ele, porque ele é Xangô. Com seu leão do lado, com seu machado na mão, ele corta mironga, a seus filhos dá a proteção. Justiça maior, é de meu Pai Xangô, Justiça verdadeira. O seu brado é tão alto, que ecoa na pedreira”* (ponto cantado).

Poli (2020), fala que a relação de confiança entre seu código moral estabelecido entre os líderes que são representados por este Orixá e as pessoas da comunidade consolidam uma estrutura social em diferentes corpos nessa sociedade. Através dessas estruturas afirma-se que:

[...] a partir disso refletamos que também nossas instituições na diáspora, por tentarem igualmente nos querer fazer com que nos adequemos a esta sociedade de consumo ocidental (europeia, branca e cristã) e nos afastam de códigos morais como este de nossos ancestrais que dessa forma igualmente nos constituem e por isso também se tornam instituições que tendem a se degradar e corromper. Instituições estas que não refletem nossa identidade integral e que por isso vemos como se fossem instituições de uma alteridade e não nossas realmente o que nos torna em parte estrangeiros em nossa própria nação. (POLI, 2020, p. 113).

O Orixá Xapanã que é o dono das doenças em geral, Orixá da terra, do brilho e do sol, coberto pelas palhas, é cultuado no Batuque e na Umbanda, a ele é pedido a cura do corpo, da mente e da alma. Quando incorporado no corpo do médium, é reverenciado e respeitado por trazer a cura de todas as doenças.

[...] a profecia de Ifá se faz verdadeira e todas as chagas de Obaluaiye se transformam em luzes tão fortes como a do sol, que fizeram com que continuasse a cobrir seu corpo, pois aquela luz era capaz de curar as mais terríveis doenças ou mesmo conduzir ao mundo dos mortos aqueles que deveriam para ele prosseguir. (POLI, 2020, p. 69).

O Orixá Ibeji, que tem como significado “os gêmeos”, que significa também a multiplicação. No Brasil, na Umbanda é sincretizado como Cosme e Damião, sendo comemorado no dia 27 de setembro. É cultuado como o Orixá que protege todas as crianças tanto na Umbanda quanto no Candomblé. Cultuado como a singularidade da dualidade homem/mulher. Por serem os Orixás “criança” são ligados a tudo que se inicia e brota, seja o nascimento das crianças, o germinar das plantas, o nascer ou o desabrochar de novas vidas. É a personalização da inocência, também simbolizam o equilíbrio e a ponderação. O lado criança que o adulto esquece ibeji traz através das alegrias da vida. Tem o poder de crescimento e a transposição de barreiras, trazendo com ele, a capacidade da vida fluir tranquilamente, permitindo que o ser humano alcance a prosperidade e o progresso.

Orixá Iansã, no continente Africano cultuada pelo nome de Oyá. Orixá guerreira, rainha do rio Níger na África conhecido por “Odoyá”, domina os ventos transformando-os em tempestades, furacões, ciclones, mas também possibilita que o ar que respiramos torne-se puro, limpo, equilibrado na quantidade exata de oxigênio necessária a vida na terra e nas águas, sua força de magia afasta males e influências negativas, seu poder vibratório anula cargas, demandas e feitiços de qualquer natureza. Orixá que quebra os preconceitos, o arquétipo da independência feminina. Associada às necessidades de mudança, o deslocamento, a energia que move a humanidade. A rapidez de raciocínio, o espírito de liderança. Poli (2020) fala sobre a necessidade de honrar essas heroínas, mães e mulheres

educadoras brasileiras, que merecem ter o seu reconhecimento através da sua base mitológica.

Gostaria antes de tudo de que o reconhecimento da base mitológica africana, pelo menos em nossa educação, possa incentivar, neste país miscigenado, que esta mesma miscigenação seja um fator a mais para que lutemos pelo pleno acesso a nossa identidade cultural integral, ao contrário do que as justificativas que o argumento da miscigenação tem servido nos últimos tempos, que é disfarçar as grandes diferenças sociais entre classes. (POLI, 2020, p. 121).

Rio Oxum (em ioruba: Odò Oṣun) é um rio da Iorubalândia, no sudoeste da Nigéria. O nome é uma homenagem à Orixá Oxum. Que é o Orixá da doçura, do ouro, do amor.

Outra Orixá cultuada no Batuque e também considerada uma das 7 Orixás da lei maior da Umbanda. Seu nome no idioma Ioruba “Yèyè omo ejá”, significa “Mãe cujos filhos são como peixes”. Esse Orixá é considerado a mãe de todos os adultos. Seu dia da semana é sábado. Sua saudação é “Odoyá” que significa “mãe do rio”. No Brasil, seu ponto de força é cultuado no mar (também chamado calunga grande porque é considerado nas religiosidades afro-brasileiras como o maior cemitério onde morreram negros escravizados). Porém em outras regiões iorubanas da África, como é descrito por Poli (2020) Iemanjá não é a “rainha do mar” sendo considerada a mãe da criação:

Interessante ressaltarmos que mesmo nesta lenda, Yemoja, não sendo a rainha do Mar, é a mãe dos Orixás e este mito nos explica a criação do Universo e a função Cosmológica deste mito como um elemento feminino responsável pela Gênese do Mundo, pois os deuses representavam em si os elementos que tinham como domínio. Na diáspora, também vemos em coletâneas de outros autores, Yemanjá promovendo esta Gênese e sendo o elemento feminino responsável por ela. Temos exemplos semelhantes na coletânea de Reginaldo Prandi “Mitologia dos Orixás” que pode nos ilustrar como este papel de Senhora da Gênese, relacionado à Yemanjá chegou até nós na diáspora. Falaremos com mais riqueza de detalhes do papel de Yemanjá como Elemento Feminino da Gênese quando formos tratar dos mitos das Ayabás. Quando entenderemos melhor por que Ile Ife, que é a cidade original dos Yorubás, é associada à deusa Yemojá e não ao ancestral mítico Oduduwa. De qualquer forma, o que é um consenso é que tanto Yemoja, quanto a nossa Yemanjá, estão ligadas às águas, ao poder feminino, ao poder criador e à Gênese, à maternidade, fertilidade e à ancestralidade feminina. (POLI, 2020, p. 89).

Cabe ressaltar que Iemanjá é vista como a “mãe de todos os Orixás” protetora das famílias. Aquela que cuida e acolhe. Enquanto Iansã representa a força das mulheres negras nas lutas diárias. Oxum é o amor, mas também o ouro que simboliza a bonança, a fartura. A senhora das águas doces, dos peixes em abundância. Já Nanã é a sabedoria necessária que precisamos ter ao enfrentar a vida. O Orixá Obá, a deusa iorubá guerreira das águas doces revoltas, do equilíbrio e da justiça. O culto de Obá, na cidade de Lagos, Nigéria, tem um rio com seu nome que ao encontrar seu afluente, o rio Oṣun, costuma provocar inundações nas

regiões vizinhas, que são apaziguadas com oferendas para Obá e Oxum.

Nas práticas ritualísticas da Umbanda e do Candomblé, a cabeça é a parte mais sagrada do corpo, chamada Ori. Por isso, para explicar a importância desse conceito na mística e no imaginário religioso africano, Poli (2020) cita o autor nigeriano Babatundé Lawal que se refere à cabeça da seguinte forma:

Na maioria das esculturas africanas tradicionais a cabeça é a parte mais proeminente porque, na vida real, é a parte mais vital do corpo humano. Ela contém o cérebro – morada da sabedoria e da razão; os olhos – a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; os ouvidos – com os quais o homem escuta e reage aos sons; e a boca- com qual ele come e mantém corpo e alma unidos. As outras partes do corpo são abreviadas para enfatizar posições subordinadas. Tão importante é a cabeça em muitas sociedades africanas que ela é adorada como sede da personalidade e destino do homem... Ori é todo o ase (axé) que uma pessoa tem, e sua sede é na cabeça, é ela que, geralmente, vem primeiro ao mundo e abre caminho para trazer o resto do corpo. (POLI, 2020, p. 06).

A proteção da cabeça é fundamental para a conexão com as divindades durante os rituais, como as feitura, que são as práticas realizadas pelos candomblecistas e umbandistas nos cultos e demais cerimônias (na Umbanda o amaci e no Candomblé a iniciação de santo). Através da cabeça, as divindades transmitem as energias que potencializam o corpo e as ações dos sujeitos.

Dias (2013) explica também que, na concepção yorùbá o humano é uma composição do corpo (àrá), do sopro/alma/elemento da vida (èmí), do coração (kàn), como portador da inteligência e do conhecimento, e da cabeça (orí), elemento central da identidade do sujeito, portadora do seu destino e divindade pessoal. Daí porque a prática de cerimônias ritualísticas de potenciação, equilíbrio e alimentação da saúde mental praticadas pelas comunidades negras e povos de terreiro visam garantir o destino revelado pelo oráculo:

O que importa é saber se o orí é bom ou mau, porque isso fará o sujeito levar uma boa ou má vida e se o destino é algo totalmente selado ou é passível de alterações. Conhecer o destino do sujeito será a parte menos complexa (embora carregada de dramatismo por parte dos intervenientes), porquanto ele será revelado, de acordo com a crença yorùbá, pelo oráculo de Ifá (o mais comum entre os yorùbás da Nigéria, embora o oráculo dos dezesseis búzios, o ẹ̀rindínlógún, também possa revelar o destino do sujeito, apesar deste estar mais relacionado com o culto aos Òrìṣàs que com a consulta específica a Ifá, revelador do destino por excelência). (DIAS, 2013, p. 74).

De acordo com a cultura yorùbá, o sujeito é a encarnação de uma entidade pré-existente no mundo suprasensível, o que reverte numa predestinação imaterial a ser revelada/potencializada por meio de boas escolhas, reforço ao bom caráter do espírito,

anunciado pela adivinhação. E quando se trata de um mau orí, os sacrifícios, as rezas e as cerimônias de alimentação da divindade têm como objetivo alterar o que puder ser alterado pela crença nos Orixás.

As culturas de matriz africana e afrodiaspóricas atribuem a tradição oral um valor supremo, pois, por meio dela, os saberes ancestrais são reiteradamente mantidos. A oralidade assume um papel preponderante nas sociedades africanas e afrodiaspóricas, enquanto dispositivo de transmissão e preservação cultural, o que as diferenciam da concepção moderna eurocentrada disseminada nas sociedades ocidentais que atribuem maior valor à linguagem escrita.

Uma mente sã possibilita um corpo sã. Axé refere-se, assim, a essa força vital que vem da ancestralidade e está presente nas ritualísticas e nas tradições orais. Poli (2020) escreve sobre a literatura oral yorubá e os diferentes gêneros que a compõem:

Oriki- Evocação. Utilizado para evocar a presença e o espírito (Ori) do seu objeto. Um Oriki de Orixá, por exemplo, se corretamente pronunciado, pode fazer com que um iniciado entre em transe. Adura – Oração. É utilizada para fazer pedidos aos Orixás e divindades ou ancestrais, pode conter trechos de Oríkis, como o caso da Adura (Oração) de Xangô, mas difere na forma e na função de um Oriki. Iba-Saudação. Utilizada para se colocar em posição de submissão ao Orixá, rei ou ancestral mítico ou de linhagem. Orin – Cantigas. Usadas para trazer á memória e homenagear o objeto da Cantiga. Orin Esa- Cantigas de homenagem aos ancestrais masculinos. Orin Efe- Cantigas em homenagem aos ancestrais femininos. Ijala e Irewoje – Grandes Poemas. (POLI, 2020, p. 13).

Sendo as práticas umbandistas promovidas nos terreiros e comunidades afro-brasileiras da cidade de Bagé (RS), campo empírico desta pesquisa, passo agora a me deter na contextualização destes territórios e nos “achados” da pesquisa que mostram a rica e viva herança cultural negra no solo fronteiriço manifestada através das práticas umbandistas.



Fonte: Autora (2022)

Deixa a gira girá...
 Saravá, Iansã!
 É Xangô e Iemanjá, iê
 Deixa a gira girá...
 Ô, gira, deixa a gira girá
 Ô, gira, deixa a gira girá
 Ô, gira, deixa a gira girá
 Ô, gira, deixa a gira girá

Tincoãs – Deixa a gira gira...

PARTE II: AS GIRAS DA PESQUISA

2.1 Delineamento teórico-metodológico da investigação

Cabe ressaltar que, a colonialidade do saber, do poder e do sentir tem impedido as religiosidades de matriz africana, afrodiaspóricas e afro-brasileiras de serem legitimadas e valorizadas como capital cultural. Conforme define Bourdieu, capital cultural é:

[...] um conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de interreconhecimento ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis. (BOURDIEU, 1998, p. 28).

Nas sociedades ocidentais ainda prevalece o capital cultural eurocêntrico como verdade universal. Disso decorre o racismo, o sexismo e o colonialismo. O Cristianismo como doutrina religiosa reina desde as mais remotas épocas.

Porém, outras manifestações religiosas também disputam valor simbólico como capital cultural e social. Dentre elas, crenças e rituais provenientes das culturas africanas, forjados em constantes transformações em vistas das diásporas negras. Lutas que extrapolam a dimensão física, corporal e comunal. Prova disso é que terreiros de Umbanda, Quimbanda e Candomblé, assim como os/as praticantes destas religiosidades, são alvo de constantes interdições, estigmas e preconceitos, o que indica o modo como relações de poder-saber hierarquizam diferentes culturas e discursividades.

Desse modo, as práticas religiosas de matriz africana disputam no imaginário e na vida social o estatuto de verdade que permita a elas usufruir das condições de legitimidade que outras religiões possuem.

Assim que, as práticas religiosas afro-brasileiras são tratadas aqui como dispositivos que potencializam a resistência das populações negras às imposições das políticas de branqueamento forçado, racismo e sexismo, iniciado desde a colonização europeia nas terras brasileiras e que perdura até os dias atuais, manifestado pelos preconceitos e interdições racistas, sexistas, colonialistas. Imposição cultural que se dá ainda hoje pela moral e doutrina cristã e pelo padrão civilizatório ocidental hegemônico como verdade universal.

A abordagem da temática e o trabalho investigativo foi feito com base na vertente epistemológica e metodológica pós-estruturalista, especialmente nos estudos de Foucault

(1996, 2006, 2011, 2014). A vertente pós-estruturalista difere de outras vertentes usadas nas ciências humanas e sociais que se pautam pelo estruturalismo e cientificismo moderno e que tiveram predominância no campo da educação por muitas décadas. Nelas os processos investigativos seguiam procedimentos definidos a priori e as pesquisas visam confirmar o que se constitui como hipóteses anunciadas de antemão. Na vertente pós-estruturalista, pelo contrário, o percurso investigativo é construído ao longo do processo, a partir de objetivos elaborados e das questões levantadas que podem sofrer alterações durante os desenvolvimentos dos passos e procedimentos que se desenrolam ao longo do trajeto. É durante o processo da pesquisa que isso acontece.

Não se trata, portanto, de revelar algo que esteja encoberto, mas de colocar em questão as formas pelas quais cada situação é construída e se torna legítima pela verdade que assume. Ou seja, o que se diz ser a verdade e que sustenta os poderes e saberes históricos considerados legítimos.

Foi assim que, Foucault (1996, 2006, 2011, 2014) elaborou suas pesquisas e estudos questionando as metanarrativas modernas, como razão, verdade, discurso, poder, identidade e diferença, a partir de movimentos do pensamento crítico que visaram à desconstrução de sistemas de universalização das ciências e da vida humana. Racionalidades que seguem até os dias de hoje servindo ao apagamento da pluralidade e complexidade com que diferentes modos de ser, pensar, existir e entender as coisas do mundo que acontecem em cada contexto, nos tempos e espaços vividos por cada ser e coletividade.

A perspectiva pós-estruturalista parte da problematização dos sistemas de razão que visam indicar um único caminho para a existência humana e uma única forma de pensar e valorizar o que se concebe como verdade: “Não podemos jamais ter a pretensão de alcançar a verdade, nem presente, nem futura. Afinal, as verdades não são naturais, mas sim históricas e, portanto, envolvidas em relações de poder e saber” (TEDESCH; PAVAN, 2017, p. 5).

Assim, como explicam Tedesch e Pavan (2017, p. 04), reportando-se a Peters (2000), o pós-estruturalismo enquanto abordagem epistemológica pode ser entendido como: “[...] um modo de pensamento, um estilo de filosofar e uma forma de escrita, embora o termo não deva ser utilizado para dar qualquer ideia de homogeneidade, singularidade ou unidade”. Sendo melhor referir-se a ele como rede de pensamento que se forma enquanto práticas.

Com base na perspectiva teórico-metodológica assumida, problematizo: como as mulheres negras umbandistas são educadas e se educam nos terreiros e comunidades afro-brasileiras da cidade de Bagé (RS) das quais fazem parte? O que mostram as práticas discursivas e não-discursivas engendradas nas/pelas narrativas? Quais os dispositivos de

poder-saber e estratégias de re-existências mobilizados nas suas experiências? Que efeitos de verdade geram e como atuam na produção das subjetividades?

Ao trazer à tona vozes de mulheres negras da Umbanda, acredito fortalecer protagonismos de um dizer a verdade do que vivem e pensam. Seus discursos constituem o dito (práticas discursivas) e o não dito (práticas não-discursivas) que sustenta relações de poder-saber e produzem modos de subjetivação engendrados nos lugares e tempos do que é enunciado.

Propus-me pensar a educação de mulheres negras afro-brasileiras a partir das narrativas de uma coletividade de mulheres negras praticantes da Umbanda da cidade de Bagé (RS), com o objetivo de corroborar na produção de conhecimentos acerca das religiosidades de matriz africana, afrodiaspóricas e afro-brasileiras, pois entendo que com elas são forjadas práticas de re-existência afro pelas populações negras e povos dos terreiros. Territórios fecundos e potencializadores de saberes, fazeres e sentires afros a serem aprendidos. Neste contexto de investigação, e por meio desta movimentação em contexto, defender a necessária abertura da educação para as demandas das populações negras, uma educação antirracista, antissexista e decolonial.

Embora seja eu também uma mulher que se assumi negra e umbandista, no transcurso da pesquisa, ocupei o lugar de pesquisadora, não como alguém que se coloca de forma isenta e neutra. Pelo contrário, senti-me, desde o início, implicada neste processo, já que o projeto nasceu da minha própria experiência e das intenções que tenho de criar e tornar visível a polifonia de vozes de mulheres negras umbandistas, trazendo o tema para o espaço da universidade e corroborando na produção acadêmico-científica do Programa de Mestrado em Ensino do qual faço parte. Nesse sentido, fomos sujeitas do trabalho de pesquisa, compondo um total de sete mulheres.

Ao protagonizar suas práticas, mulheres negras umbandistas corroboram para manter viva a ancestralidade africana herdada dos antepassados e os valores culturais afro nas experiências cotidianas. Como diz Ferraço (2007), os estudos com o cotidiano assinalam a pertinência das redes cotidianas protagonizadas pelos sujeitos que as praticam. Sujeitos cotidianos não são objetos de análise, mas as redes das ações efetivadas no cotidiano é o que importa aos pesquisadores/as que lidam com estas análises:

Assim, em vez de um sistema formal e a priori de categorias, conceitos, estruturas, classificações, ou outras formas de regulação, de ordenação exterior à vida cotidiana; temos considerado a possibilidade de pensar o cotidiano como redes de fazeres saberes tecidas pelos sujeitos cotidianos. Outro aspecto a ser destacado tem por objetivo descaracterizar a ideia de redes de fazeres saberes como algo que

acontece no cotidiano, como uma dada característica ou propriedade do cotidiano. Consideramos cotidiano o próprio movimento de tessitura e partilha dessas redes. As redes não estão no cotidiano. Elas são o cotidiano! (FERRAÇO, 2007, p. 77-78).

Portanto, a pesquisa foi feita “ao encontro dos movimentos de tessitura e partilha” (FERRAÇO, 2007, p. 79) mobilizados pelo e no cotidiano das ações de mulheres negras praticantes da Umbanda no lugar “do habitado”, “do praticado”, “do vivido”.

Os estudos com o cotidiano, ao acontecerem em meio ao que está sendo feito, isto é, em meio aos processos de tessitura e contaminação das redes, expressam o “entremeado” das relações dessas redes nos diferentes espaços tempos vividos. Os fluxos desses saberes fazeres por entre essas redes e seus sujeitos se dão em meio ao acaso das lógicas rizomáticas (Deleuze & Guattari, 1995) que os caracterizam. (FERRAÇO, 2007, p.79).

Ainda de acordo com Certeau (2014), é das práticas cotidianas que se pode extrair maneiras de fazer, muitas vezes, imperceptíveis na vida social e que destoam de outras formas focadas nas práticas corriqueiras e conformistas com uma lógica individualista. Artes de fazer que se alimentam de uma sensibilidade estética, desviante de verdades impostas.

Movimentos da vida cotidiana nos lugares onde se criam as artes de fazeres e saberes. Vida cotidiana que se torna “um refúgio para o desencanto do futuro improvável, de uma História bloqueada pelo capital e pelo poder. Viver o presente [...] do aqui e agora, do viver intensamente o minuto desprovido de sentido” (MARTINS, 2017, p. 51). Pois:

Se a vida de todo dia se tornou refúgio dos céticos, tornou-se igualmente o ponto de referência das novas esperanças da sociedade. O novo herói da vida é o homem comum imerso no cotidiano. É que no pequeno mundo de todos os dias está também o tempo e o lugar da eficácia das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais. [...] No refúgio da vida cotidiana o homem descobre a eficácia política (e Histórica) de sua aparente solidão, impõe, também, o reconhecimento de que o senso comum não é apenas instrumento das repetições que imobilizam a vida de cada um e de todos. (MARTINS, 2017, p. 52).

Na pesquisa, utilizei a narrativa como instrumento metodológico, pois "a narrativa constitui-se no ato de contar e de revelar o modo pelo qual os sujeitos concebem e vivenciam o mundo" (SOUSA; CABRAL, 2015, p. 150). Para tanto, a produção dos dados foi feita por meio de entrevistas e anotações das narrativas em diário de campo, as quais serviram como material empírico da análise dos modos de ser, pensar e existir das mulheres umbandistas que se educam nas relações que estabelecem com o seu cotidiano; As entrevistas com as mulheres foram feitas nas suas casas de forma individual, a partir de um roteiro (Apêndice C), e foram gravadas com o consentimento das entrevistadas.

Durante as entrevistas e as visitas nos terreiros foram feitos apontamentos num diário de campo e usado um roteiro de questões. As narrativas das entrevistadas foram transcritas para a categorização (pertencimento às comunidades de terreiros; infância; ancestralidade; relações de gênero; religiosidades afro-brasileiras), elementos discursivos e não discursivos engendrados nos/pelos discursos proferidos. A análise baseou-se no cruzamento das falas, situando nelas as categorias presentes, estabelecendo continuidades e discontinuidades percebidas entre elas e no cruzamento com os estudos de autores/as aqui citados/as e outros/as que se tornaram necessários para dar conta dos objetivos propostos e do tema elencado.

Para encontrar com os fazeres e saberes de mulheres negras umbandistas escolhi o grupo de sujeitas participantes da pesquisa a partir dos seguintes critérios: auto-reconhecimento e envolvimento com os terreiros e comunidades das quais fazem parte, dando preferência para as que estão a mais tempo como praticantes desta religiosidade afro-brasileira, pensando que tendem a preservar traços e laços mais íntimos e fortes com a ancestralidade e a filosofia de vida afro.

Sete mulheres participaram da pesquisa: Todas se autodeclaram negras. Quatro delas disseram serem casadas, duas afirmaram serem solteiras e uma não informou seu estado civil. A faixa etária das entrevistadas era de 21 a 63 anos, sendo que apenas uma delas tinha mais de cinquenta anos de idade. Quatro delas tem filhos e uma já é avó. Além das atividades exercidas nos terreiros, as entrevistadas tinham diferentes profissões: uma jornalista, uma técnica em enfermagem, uma técnica em segurança do trabalho e com graduação em engenharia agrônoma, uma servidora pública, uma comerciante, uma comerciária, solteira, apenas a mais idosa dedica-se exclusivamente a religiosidade.

Desse modo, as narrativas proferidas pelas mulheres negras umbandistas participantes da pesquisa deram vazio ao lugar de fala que elas ocupam enquanto tal, trazendo à tona suas visões acerca da religiosidade e das práticas que realizam, dos modos como surgem em suas falas evidências das relações de poder-saber postas em funcionamento nos tempos e espaços em que estão inseridas, estratégias de re-existência, modos de subjetivação, práticas pelas quais se educam.

Cabe ressaltar, também, que as entrevistas com as mulheres não foram os únicos dispositivos de produção dos dados da pesquisa. No percurso investigativo surgiram documentos, jornais e fotos que serviram de material empírico na análise documental das práticas ritualísticas afro-brasileiras presentes na cidade de Bagé (RS) e que formam um rico patrimônio cultural negro preservado ao longo dos anos na região da campanha gaúcha. Uma clara evidência das formas de existência e resistência das comunidades negras e dos povos

dos terreiros que não contava até então com o uso na pesquisa.

Foi assim que o percurso investigativo deu vazão a muitos “achados”, o que tornou a pesquisa e as análises feitas em torno da produção do existir mulher negra umbandista nas comunidades afro-brasileiras e nos terreiros da cidade de Bagé, ainda mais relevante. Antes de chegar a estes resultados, nas próximas seções, abordo os conceitos que embasaram os estudos feitos, entendendo que também são ferramentas fundamentais para lidar com a temática em questão e que servem como base para uma melhor compreensão do que proponho ao longo desta Dissertação, ou seja, a defesa de uma educação antirracista, antissexista e decolonial, em cruzo com as religiosidades afro aprendidas e valoradas a partir das experiências cotidianas de mulheres umbandistas.



Fonte: Autora (2022)

Eu não falei pra você? Vai na fé que dá certo
Vai com a minha fé, se você não tem, vai com a minha fé
Liberte sua mente pra ela não desandar
Tem que ser valente,
[...]Eu sou o laço bem dado
Eu sou a flecha que voa
Eu sou o tempo fechado
O vento e a garoa
Eu sou o sol que alumia
Que queima e que orienta
Eu sou um pouco de açúcar
Sou dendê e pimenta
Eu sou guerreira que canta
Encanta e vence a guerra
Eu sou o passo mais largo
Que já andou nessa terra
E comigo ninguém pode
Porque meu Santo é forte

MC Tha - Comigo Ninguém Pode

2.2 OS PAMPAS E A UMBANDA NA CIDADE DE BAGÉ

No território geográfico composto pela fronteira sul do Brasil, zona limítrofe do Brasil, o Uruguai e a Argentina, se estende uma vasta planície coberta de uma vegetação natural, os campos verdes, formando os “pampas”. Região que foi palco de disputas sangrentas entre as coroas de Portugal e Espanha, que tomaram posse das terras nessa região, durante a colonização, impondo formas de civilidade e desenvolvimento sustentadas na dizimação das comunidades originárias, das suas culturas e modos de existência. Para isso, formaram exércitos, promoveram guerras e acordos de paz entre si, distribuindo as terras colonizadas e traçando o mapa da fronteira sul sob seu domínio.

Colonização que contou ainda com a forte atuação dos padres jesuítas na catequização indígena, o que foi crucial para a expansão do Cristianismo nas colônias sul-americanas. Também a vinda das populações negras escravizadas traficadas do continente africano, do século XVII ao XIX, contribuiu para a produção da cultura fronteiriça nesta região. Os escravos eram usados na atividade de contrabando da prata, no trabalho nas estâncias de gado e como soldados nas guerras platinas e nos conflitos internos, como a Guerra da Cisplatina e dos Farrapos (MYSKIW, 2016).

Assim se deu a imposição de um padrão cultural calcado na universalização do modo de viver do colonizador europeu como fundamento civilizatório, servindo-se da força militar, bem como, do poder simbólico expresso pelo Cristianismo e no Positivismo da Ciência Moderna como verdades que visaram apagar as demais formas de existência dos colonizados, mas que acabaram se reconfigurando no contato com as outras formas de vida, os saberes e fazeres praticados pelas outras culturas envolvidas no processo histórico de povoamento do sul. O que se desdobra hoje na composição das comunidades campestres que povoam os pampas, onde é impossível falar numa única cultura, mas sim em múltiplas culturas em constante mutação.

A região dos Pampas também pode ser retratada pelo que diz Heinsfeld (2016, p. 30-35): “As fronteiras e os países não estiveram sempre onde estão, bem como não existiram sempre. Ambos não são mais que construções da história humana, resultado e expressão de processos sociais”. Logo, “cada fronteira é uma singularidade.”

Cabe compreender que a autenticidade da História da América Latina e do sul do Brasil, especialmente da região dos Pampas, requer descolonizar a própria perspectiva analítica, romper com a concepção positivista e dualista que relega nosso passado a uma condição de atraso, que separa em blocos antagônicos e fechados as diferentes culturas,

dotando algumas de veracidade e outras de falsidade, anulando as lutas e resistências travadas pelas populações indígenas e negras, as manifestações culturais que expressam formas dissidentes de pensar, viver e sentir das classes populares e das comunidades jogadas à margem pelo tradicionalismo caudilhistas, pela globalização econômica e padrão de sociabilidade guiado por uma ética de concentração sem precedente das demandas e interesses capitalistas.

Na atualidade, as distinções entre os três países latino-americanos que formam essa região de fronteira são ainda mais difíceis, tendo em vista os constantes deslocamentos e as atividades de cooperação entre as populações vizinhas, o que reafirma a impossibilidade de pensar os territórios como espaços definidos claramente:

A fronteira não pode ser considerada um espaço independente e muito menos estranho à sociedade e ao espaço nacionais, aos quais seu significado sempre esteve obrigatoriamente atrelado. Atualmente, a fronteira só pode ser compreendida na complexidade contraditória do processo de globalização, não apenas econômica e da dinâmica específica dos Estados nacionais. Historicamente, a fronteira esteve ligada à formação do Estado e de Nação e à conquistas de novos territórios, separando povos. Por conseguinte, a fronteira era um elemento que gerava conflito, guerra, inimizades. (HEINSFELD 2016, p. 40).

Bagé é uma das cidades dos Pampas localizada acerca de sessenta quilômetros do Uruguai. Antes da colonização europeia, era habitada pelos povos Charruas, Bohanes, Chanás, Varós, Minuanos, do grupo Guaicurus do Sul, habitantes das pradarias e eminentemente caçadores, e os Guaranis, que eram principalmente agricultores e moravam às margens dos rios do Prata e do Uruguai (MYSKIW, 2016).

As marcas deixadas pela colonização europeia na cidade e cultura bajeense são ainda muito fortes. Desde sua fundação, ocorrida em 17 de julho de 1811, este território assumiu um papel relevante de resguardo militar da fronteira sul sob domínio da coroa portuguesa, em constantes disputas territoriais com a monarquia espanhola. A posse das terras bageenses pelos colonizadores, inicialmente espanhóis e depois portugueses, se deu mediante conflitos sangrentos, internos e externos, devido as guerras travadas com os vizinhos uruguaios e argentinos. Os colonizadores estabeleceram a pecuária como principal atividade econômica nesta região, expropriando terras indígenas e explorando o trabalho dos povos originários que foram os primeiros habitantes do sul. O domínio colonial também contou com a ação das expedições missionários de padres católicos. Já em 1815 iniciou-se a construção da primeira igreja católica, a Matriz São Sebastião e ao redor dela formou-se a primeira vila, constituindo dali a geografia da cidade.

O município também é herdeiro de uma política e cultura caudilhista, ou seja, de uma lógica do poder-saber que permanece presa à força e reconhecimento das elites tradicionais pela legitimação carismática que a população lhes atribui. Os caudilhos são figuras políticas ligadas a famílias que carregam uma herança de grandeza pelas posses materiais e status social. O poder do caudilho é construído por meio de relações e articulações nos níveis local, nacional e internacional e se mantêm graças a uma base discursiva e ritual – a construção do poder social e político em conjunturas históricas específicas por meio do discurso político. O que favorece a ligação entre caudilhismo, clientelismo, populismo e autoritarismo em sociedades demarcadas por fortes estratificações e que reforçam relações complexas de negociação entre as distintas camadas sociais e seus ocupantes (grandes, médios e pequenos proprietários de terras, comandantes militares, criadores de gado, comerciantes, peões, lavradores, agricultores etc.). (GOLDMAN; SALVATORE, 1998).

Contudo, comunidades negras, afrodiáspóricas e afro-brasileiras mantiveram e cultivam fortes traços das heranças culturais dos antepassados africanos. Dentre outras formas de re-existir, uma intensa movimentação das religiosidades afro-brasileiras manifestadas em terreiros e nas celebrações ritualísticas de diferentes cultos afros tem se efetuado na cidade de Bagé.

Nesse sentido, a Associação Espiritualista de Umbanda (AEUB), criada em 1977 e que se mantêm até os dias de hoje em pleno funcionamento, cumpre um importante papel na disseminação das religiosidades afro-brasileiras que acontecem dentro e fora dos terreiros, movendo-se pela cidade, abrindo intensas possibilidades éticas e estéticas de produção de um patrimônio cultural negro dos pampas.

Uma das importantes fontes de divulgação e disseminação das ações realizadas pela AEUB, nos anos de 2006 e 2007, foi a publicação quinzenal de um jornal informativo denominado “A voz da Umbanda”. Os exemplares eram comercializados nas bancas de jornais, podendo ser adquiridos por qualquer pessoa, praticante ou simpatizante da Umbanda. Cada número apresenta uma seção informativa de divulgação das atividades da AEUB, uma seção de caráter histórico, acerca da Umbanda e dos terreiros, outra identificada como doutrina, na qual os textos abordam as ritualísticas e os Orixás, e uma última seção, onde, além das propagandas dos apoiadores e patrocinadores do jornal, estão colocados textos de cunho reflexivo e aconselhamentos escritos por pessoas ligadas a esta religiosidade afro-brasileira, com reportagens feitas pelas jornalistas Jaqueline Muza e Márcia Sousa. Trago aqui algumas das matérias publicadas que registram as práticas ritualísticas e as ações políticas dos/as umbandistas.

No jornal Ano 1- n° 02, editado em novembro de 2006, uma das notícias veiculadas refere-se à lei municipal que definiu o dia 15 de novembro como o Dia Municipal da Umbanda, destacando a sessão solene ocorrida na Câmara de Vereadores de Bagé que, segundo escreve Veraldo do Xangô, no editorial, contou com a presença de vários dirigentes dos terreiros e demais praticantes da religião. Este exemplar também traz um texto sobre o surgimento da Umbanda no Brasil, histórias dos terreiros Reino Oxalá Fraternidade Ogum Rompe Mato e do Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Beira Mar e um texto intitulado: “Entidades que atuam no ritual da Umbanda. Exú – O Guardiã do Ponto de Força das Trevas”, baseado no livro “Umbanda Sagrada: religião, ciência, magia e mistérios” escrito por Rubens Saraceni em 1951.

Transcrevo abaixo, o texto publicado no exemplar ano 1 - n° 4, cujo título é “Umbanda, quem és”, autoria de Eleyr Barbosa, médium da Umbanda, e que se tornou uma oração para os/as umbandistas:

Quem sou? É difícil determinar. Sou a fuga para alguns, a coragem para outros. Sou o tambor que ecoa nos terreiros, trazendo o som das selvas e das senzalas. Sou o cântico que chama ao convívio seres de outros planos. Sou a senzala do Preto Velho, a ocará do Bugre, a cerimônia do Pajé, a encruzilhada do Exu, o jardim da Ibejada, o nirvana do Hindu e o céu dos Orixás. Sou o café amargo e o cachimbo do Preto Velho, o charuto do Caboclo e do Exu; o cigarro da Pomba-Gira e o doce do Ibeji. Sou a gargalhada da Padilha, o requebro da Cigana, a seriedade do Tranca-Rua. Sou o sorriso e a meiguice de Maria Conga e de Cambinda; a traquinada de Mariazinha da Praia e a sabedoria de Urubatão. Sou o fluído que se desprende das mãos do médium levando a saúde e a paz. Sou o isolamento dos orientais onde o mantra se mistura ao perfume suave do incenso. Sou o Templo dos sinceros e o teatro dos atores. Sou livre. Não tenho Papas. Sou determinada e forte. Minhas forças? Elas estão no homem que sofre e que clama por piedade, por amor, por caridade. Minhas forças estão nas entidades espirituais que me utilizam para seu crescimento. Estão nos elementos. Na água, na terra, no fogo e no ar; na pomba, na tuaia, na mandala do ponto riscado. Estão finalmente na tua crença, na tua Fé, que é o elemento mais importante na minha alquimia. Minhas forças estão em tí, no teu interior, lá no fundo, na última partícula da tua mente, onde te ligas ao Criador. Quem sou? Sou a humildade, mas cresço quando combatida. Sou a prece, a magia, o ensinamento milenar, sou cultura. Sou o mistério, o segredo, sou o amor e a esperança. Sou a cura. Sou de tí. Sou de Deus. Sou Umbanda. Só isso. Sou Umbanda. Saravá Umbanda. Saravá Caboclo das Sete Encruzilhadas, Saravá todos os Orixás, Guias e Mentores que atuam nessa seara sagrada e bendita, Saravá todos os irmão de Fé, não importa de que atalho da estrada, porque por certo todos levam ao mesmo destino – que com humildade e amor batalham para que a Umbanda cresça. Saravá quem faz dela o templo e Saravá também a quem ainda faz dela um teatro. (ASSOCIAÇÃO ESPIRITUALISTA DE UMBANDA, 2007, p. 8).

Este número também apresenta em seu editorial os objetivos da edição e circulação do jornal, dizendo que:

As coisas boas devem perdurar, e esse informativo, longe da pretensão de querer

ensinar alguém como praticar a Umbanda, visa levar um pouco de doutrina aos desenvolves, divulgar os terreiros de Bagé e região e também estreitar laços entre os praticantes da Umbanda, mostrando assim que somos uma grande família liderados por Oxalá, nosso patrono. A presente edição, trabalho filantrópico que vem sendo desenvolvido por diversos terreiros, mostra também uma nova Umbanda que busca integração com outras religiões. (ASSOCIAÇÃO ESPIRITUALISTA DE UMBANDA, 2007, p. 2).

O destaque deste número é dado à Festa de Iemanjá, informando que as celebrações dedicadas a Rainha do Mar aconteceriam no dia 2 de fevereiro. Ao final da notícia, aparece o trecho do ponto cantado a Deusa do Mar: “Eu vou jogar, vou jogar flores no mar. Eu vou jogar. Uma promessa eu fiz, para a Deusa do Mar, meu pedido atendeu, prometi, vou pagar. Eu vou jogar, vou jogar flores no mar”.

A Festa de Iemanjá é outra ação realizada pela AEUB que congrega inúmeras pessoas, praticantes e simpatizantes da Umbanda da cidade de Bagé e localidades vizinhas. As celebrações acontecem todos os anos, numa área ao redor do Quebracho, situado na fronteira entre as cidades de Bagé e Hulha Negra. E foi conquistada pela Associação Espiritualista de Umbanda em 21 de novembro de 1980, por meio da Lei Municipal 2.095. As comunidades umbandistas atuam ali na proteção ambiental, realizando, periodicamente, a limpeza e conservação do espaço, o que permitiu a esta coletividade transformar o lugar em bem patrimonial de uso comum. Um exemplo da sua atuação social e política, articulada a preservação da religiosidade afro-brasileira na região da campanha gaúcha.

Figura 04: Santuário de Iemanjá no Quebracho



Fonte: Associação Espiritualista de Umbanda – Bagé (2019)

Figura 05: Festa de Iemanjá



Fonte: Associação Espiritualista de Umbanda – Bagé (2017)

Já a Procissão de Ogum, que também é uma celebração ritualística umbandista, acontece nas principais vias do centro da cidade de Bagé e reúne um contingente expressivo de praticantes da Umbanda, adeptos e simpatizantes, todos os anos.

A Festa de Ogum é organizada pela Associação Espiritualista de Umbanda de Bagé e todo ano reúne uma multidão de fiéis, entre umbandistas, católicos devotos de São Jorge e autoridades religiosas locais como padres e bispos. É considerada uma das mais importantes manifestações culturais religiosas da cidade e, sem dúvida, é um momento de grande visibilidade, protagonismo e integração das comunidades de terreiros com a população geral da cidade. (MOURA; GUSMÃO; SANTOS, 2018, p. 139).

É importante ressaltar essa manifestação pública, pois denota a movimentação das comunidades dos terreiros nos espaços públicos da cidade, em quatro atos performáticos, como explicam os autores:

A Festa de Ogum pode ser descrita por quatro atos performáticos distintos e complementares: 1º ato) Ritual de chegada do “cavaleiro valente” na Praça da Matriz, onde está a Igreja da Catedral de São Sebastião; 2º ato) Caminhada na Av. 7 de Setembro até a Praça de Esportes; 3º ato) Cerimônia institucional na Praça de Esportes, momento em que os chefes de terreiros são convidados a fazer um breve pronunciamento; 4º ato) Ritual religioso na terreira responsável pelos cuidados da imagem de São Jorge/Ogum. A cada ano, uma casa de religião fica responsável por receber a imagem de São Jorge, carregá-la durante a procissão e organizar a cerimônia festiva, bem como se responsabilizar pelas atividades que antecedem a procissão. (MOURA; GUSMÃO; SANTOS, 2018, p. 139).

Figura 06: Procissão de Ogum



Fonte: Associação Espiritualista de Umbanda – Bagé (2020).

Assim, tem se constituído um rico patrimônio cultural negro na cidade de Bagé (RS) graças à atuação da Associação Espiritualista de Umbanda, dos povos dos terreiros e comunidades afro-brasileiras, uma cosmopolítica que celebra a ancestralidade afro no cenário local, regional e nacional.

Ainda sobre o jornal “A Voz da Umbanda”, a sessão da doutrina no nº 6 traz uma história de Preto Velho usada para falar das imagens de santos. Na história uma benzedeira havia trazido sua santinha para uma negra velha imantar e foi repreendida porque naquele terreiro não tinha imagens de santos. Foi quando o Preto Velho falou sobre as principais atribuições da Umbanda: A humildade, a caridade, a simplicidade e o amor. E disse a Preta Velha não deveria haver rigidez nas normas e que evoluir seria compreender que: “outros companheiros de caminhada que trilham estradas paralelas e que ainda precisam de algo palpável para direcionar suas mentes ao Criador”, portanto, não haveria necessidade de agarrar-se as formalidades. (ASSOCIAÇÃO ESPIRITUALISTA DE UMBANDA, 2007, p. 7).

No exemplar ano 1- nº 6, editado em setembro de 2006, a notícia em destaque refere-se a uma assembleia dos umbandistas cujo tema tratado foi à segunda festa de homenagem as crianças, que seria realizada no bairro Morgado Rosa no dia 15 de outubro, e as oferendas colocadas em via pública sendo a decisão tomada de praticá-las apenas fora do perímetro

urbano.

Na sessão história, dois textos foram escritos sobre as experiências de mulheres umbandistas, uma delas do terreiro de Oxóssi, um dos mais antigos da cidade com 40 anos de existência, dirigido por Dona Geny Alves Teixeira, na época com 60 anos, cujo relato revela o enfrentamento vivido perante sua família católica e ela mesma para poder seguir sua mediunidade. A outra história é da Dona Neiva Soares Souza, com 61 anos, do terreiro Reino de Iemanjá Abassé do Sete Montanhas e Cabocla Iracema, dirigente que tem 104 filhos de corrente e recebeu sua mediunidade do Caboclo Sete Montanhas que iniciara suas atividades litúrgicas no terreiro de Ari Salcedo, indo mais tarde para a Nação Africana com o Babalorixá João do Xangô onde permaneceu por 22 anos, na cidade de Rio Grande. Ao retornar para Bagé, abriu sua própria casa no bairro Castro Alves. Além de realizar as ritualísticas para Xangô e Iansã, trabalhar com ervas e banhos energéticos, dona Neusa promove a festa de São Cosme e São Damião, no dia 27 de setembro, onde atende cerca de 250 crianças, distribuindo frutas, doces e salgados, também atende no jogo de búzios e cartas (ASSOCIAÇÃO ESPIRITUALISTA DE UMBANDA, 2007, p. 5).

As ações solidárias, como estas da Dona Neiva, são práticas comuns dos terreiros da cidade de Bagé. O exemplar nº 6 do jornal “A Voz da Umbanda” destaca as ações promovidas durante o natal com a distribuição de roupas, alimentos, brinquedos e lanches as crianças dos bairros. O Centro de Umbanda Nova Era, conforme o jornal, tem por tradição promover a Tarde Natalina as idosas da Vila Vicentina e idosos da Fundação Geriátrica José e Auta Gomes, e a distribuição de brinquedos as crianças hospitalizadas na Santa Casa de Bagé e no Hospital de Clínicas. O templo Oxaguiã do bairro São Jorge distribuiu alimentos, brinquedos e doces a 100 crianças e o Centro Espírita de Umbanda Africano Mãe Iansã realizou a mesma ação no bairro Mascarenhas de Moraes.

Ações comunitárias de ajuda mútua praticadas pelos povos dos terreiros na cidade de Bagé, são indícios do cultivo de uma cosmopolítica solidária que reafirma a cosmogonia afro tendo como princípio o cuidado à vida, o amor ao próximo. A exemplo das ações promovidas pelo Ilê de Oxum Panda Miré Fraternidade Ogum Beira Mar durante os anos de 2020 e 2021, em que as comunidades periféricas foram assoladas pela Pandemia do COVID-19. Nas postagens desta comunidade, as ações solidárias praticadas são evidentes. Como mostra as imagens publicadas nas redes sociais pelo Babalorixá do terreiro:

Figura 07, 08 e 09: Comunalismo



Fonte: Teixeira (2021)

Com isso, percebo que, na região da campanha gaúcha, as comunidades das periferias da cidade de Bagé, que já vivem em condições precárias e foram assoladas pela Pandemia do COVID-19 associada ao desemprego, a fome e a pobreza, criam formas de enfrentamento ao descaso dos poderes públicos com as populações vulnerabilizadas e estratégias de afirmação

da vida em meio ao caos. Verdadeiras lições encampadas pelas próprias comunidades que insistem em enfrentar a morte, ao reafirmar a vida.

Evidências da criação de uma arte cosmopolítica solidária que liga o passado ao presente, fortalecendo a ancestralidade africana na vida comunitária, pois:

A tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real. Esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holístico, comunalismo etc) historicamente apresentada como um pensamento socio ético que reflete as estruturas comunitárias das sociedades africanas tradicionais. (SODRÉ, 2017, p.110).

Ao inventar formas próprias de resistir ao sofrimento e a falta de condições dignas de existência, tornam-se protagonistas das lutas pela vida, combatendo a morte. Cosmopolítica solidária de afirmação da vida e que nos remete a uma filosofia política e ética afro (SODRÉ, 2017).

Uma cosmopolítica riscada enquanto batalha contra as mandingas nos campos político, ato de responsabilidade pela preservação da vida em sua diversidade cosmopolita, inúmeras sabedorias e formas de produção da linguagem. Novas possibilidades do mundo e de outros tempos:

[...] um tipo novo de subjetivação, em que ocupam um primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência. (SODRÉ, 2017, p. 100, grifos do autor).

Também os rituais das oferendas aos Orixás praticados pelos povos dos terreiros e comunidades afro-brasileiras são indícios da ligação com as divindades, as forças da natureza, o sagrado que não se distancia da vida cotidiana. Como mostra a imagem seguinte:

Figura 10: A oferenda aos Orixás



Fonte: Teixeira (2021)

No texto do Babalorixá presente nesta postagem, a prática da religiosidade afro é anunciada como construção contínua e “misericórdia, perante qualquer injustiça”. Na imagem, a comida de santo simboliza o ato de pedir aos Orixás proteção nos tempos pandêmicos, para que os caminhos sejam abertos e os que mais necessitam de auxílio e luz nas travessias dos tempos difíceis possam ser protegidos e conduzidos. A oferenda de frutas refere-se ao pedido por fartura de alimentos, o mel é a busca por doçura no cuidado com a vida, no convívio entre famílias, as flores para que não falte a alegria, o ouro simboliza o “ganha pão” no dia a dia, a água vem para clarear a jornada. Elementos que compõem a ritualística de conexão entre o sagrado e o terreno, entre a fé e a vida.

Os modos de existir forjados no cotidiano dos terreiros e das comunidades afro-brasileiras da cidade de Bagé, são provas claras da:

[...] criação de estratégias compartilhadas com outros/as que desejam resistir ao regime colonial capitalístico/cafetinístico e seus agenciamentos macro e micropolíticos que capturam corpos, mentes, subjetividades e pulsão de vida. Regimes biopolítico e necropolítico que engendram tecnologias de governo das forças vitais, agem na própria composição dos modos de existência, afetados pelo padrão cultural colonial, assim como produzem poder de morte. (VOSS, 2020, p. 236).

Torna-se, portanto, fundamental ampliar os estudos e pesquisas acerca dessas práticas

para, desse modo, corroborar na produção de conhecimentos e sua divulgação como estratégias políticas de combate à discriminação e intolerância religiosa, pois nossa sociedade ainda carrega profundas heranças coloniais. Creio que, esclarecer as ritualísticas e as simbologias adotadas e praticadas pelas religiosidades afrodiaspóricas contribui para a quebra dos preconceitos raciais e religiosos.

Na próxima seção, procuro evidenciar as vozes de mulheres negras como forças de resistência ao epistemicídio do padrão cultural, social e civilizatório eurocêntrico e machista.



Fonte: Autora (2022)

Atravessei o mar
Um sol da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração
Um adeus
Eu sou um corpo,
um ser, um corpo só.
Tem cor, tem corte e a história do meu lugar

Luedji Luna - Um Corpo no Mundo

2.3 COM A PALAVRA: MULHERES NEGRAS UMBANDISTAS

As experiências narradas pelas mulheres umbandistas no cotidiano dos terreiros e das comunidades afro são tratadas aqui como dispositivos pedagógicos que ensinam a conhecer e valorizar as religiosidades afro-brasileiras. Ao protagonizar suas existências, mulheres umbandistas corroboram para manter vivas as heranças afrodiáspóricas herdadas dos antepassados.

Um dos sinais das artes de existir afrodiáspóricas que remete às ancestralidades é evidenciado pela forte ligação com os Orixás. Traço das culturas e religiosidades afro herdado dos antepassados e que conserva vivas as tradições e crenças das comunidades litúrgicas da Umbanda. Foi o que mostrou a pesquisa desde o primeiro momento em que as entrevistadas optaram por usar como pseudônimo seus Orixás: Bará (aquele que abre os caminhos, responsável pela fala), Xangô (o justiceiro), Ogum (o guerreiro), Oyá (a guerreira, o movimento), Orixá que foi identificado por três das mulheres entrevistadas⁹.

A filha de Bará disse agradecer sempre a presença de Exu Otá, e seu Orixá Exu Bará Lonan. Duas filhas de Oyá escolheram esse pseudônimo por pensar nas borboletas que é o símbolo desse Orixá e que representa a transformação, o movimento. Uma delas disse: “Nos transformamos a todo o momento. Se não passarmos por esse processo não evoluímos”. “Sou filha de OYÁ, e as borboletas juntamente com o búfalo, representam a força e o poder do meu Orixá, a renovação” (filha de Oyá 1). A filha de Xangô escolheu esse pseudônimo, segundo ela, por procurar ser justa assim como seu Orixá, falando que este é o Orixá da balança que traz a justiça, a misericórdia. A filha de Ogum, diz que é guerreira e direta assim como seu Orixá, o guerreiro, que enfrenta batalhas todos os dias e as vence.

Essa relação entre a materialidade do corpo e a espiritualidade é, segundo Dias (2013), fruto de uma concepção yorubá, sendo o humano a composição do corpo (àrá), do sopro/alma/elemento da vida (èmí), do coração (kàn), como portador da inteligência e do conhecimento, e da cabeça (orí), elemento central da identidade do sujeito, portadora do seu destino e divindade pessoal.

Os *yorubás* acreditam que o sujeito é a encarnação de uma entidade pré-existente no mundo suprasensível, o que reverte numa predestinação imaterial a ser revelada/potencializada por meio de boas escolhas. E quando se trata de um mau orí, os sacrifícios, as rezas e as cerimônias de alimentação da divindade têm como objetivo alterar o

⁹ Para diferenciar as narrativas destas entrevistadas optei por numerá-la: filha de Oyá 1, filha de Oyá 2 e filha de Oyá 3.

que puder ser alterado pela crença nos Orixás. Como esclarece Sodré:

[...] o homem desloca-se e confirma-se em sua condição de viajante. O destino é conhecido não graças a uma descrição metafísica e fatalista dos céus, mas a intuição de uma intenção primordial da vida, voltada aqui e agora para o percurso que se realiza na terra e que se deixa ver no mito, na cerimônia, nos domínios do sensível. O destino é a escrita imaginária traçada por essa travessia. É, pois, o imaginário de uma pulsão de partida que, mesmo podendo ser modificado, compromete corporalmente o viajante na dinâmica de seus círculos virtuosos. (SODRÉ, 2017, p. 109).

Outro traço marcante das artes de existir afrodiáspóricas evidenciado nas narrativas das mulheres umbandistas refere-se à vida comunitária e ao reconhecimento como pertencente aos povos dos terreiros.

Os terreiros frequentados por elas estão localizados nas periferias da cidade de Bagé, em diferentes bairros. A filha de Bará afirmou que atualmente participa do terreiro da Mãe Oxum Olossi onde concluiu o seu processo de sacerdócio, mas também está em processo de construção religiosa no Reino de Exú Otá. A filha de Xangô falou que frequenta o terreiro de Iemanjá. A filha de Oyá 1 que frequenta um terreiro dirigido por Oxum, a filha de Ogum frequenta o terreiro que chamou de “Fraternidade”, a filha de Iemanjá é dirigente da casa regida pela Cabocla Iara e Mãe Iemanjá. Sobre os terreiros disseram:

A vida do povo de terreiro transcorre de maneira normal no dia a dia, cada um vive a sua vida, a sua história. A única diferença e ao mesmo tempo uma coisa comum que eu vejo no povo de terreiro é a fé, o amor à religião, aos orixás, aos caboclos, pretos velhos, exus, boiadeiros e tantos outros guias espirituais que temos conhecimento. Temos um único objetivo quando estamos no terreiro, ou pelo menos deveríamos ter. Como por exemplo: uma só missão, um só objetivo que é o do amor e da caridade. Todos cumprindo a sua missão espiritual, participando das atividades da casa, cumprindo com suas obrigações. Seguindo as doutrinas e orientações do Pai de Santo. Uma casa de santo não para esta sempre em atividade, todos os dias alguém precisa de auxílio espiritual (Filha de Oyá).

O terreiro pra mim é um local de doação ao próximo. Pra mim, o verdadeiro médium é aquele que vai praticar a sua fé, pois o terreiro não trás dinheiro, trás amor. É que na verdade, os guias de luz nos mostram um direcionamento através da fé e nos dão força para conquistar tudo o que necessitamos, mas quem tem que procurar organizar sua vida somos nós, os próprios médiuns (Filha de Xangô).

Eu vejo o terreiro como lugar de aprendizado e evolução (Filha de Ogum)

Sempre tem pessoas que me falam assim: Ah mas tu é fanática. Eu não sou fanática, sei a minha obrigação. Eu na verdade, tenha as minhas obrigações como todo mundo, tenho que limpar uma casa, lavar roupa, fazer comida mas, eu procuro vir no terreiro todo dia, porque se eu não venho um dia, me sinto mal, porque eu não vim acender uma vela, sinto zeladora de exú, de caboclo, de todos. O terreiro pra mim é tudo. [...] Vejo o terreiro como espaço de solidariedade, inclusive quando a gente não podia tocar, fazíamos cestas básicas e arrecadação de roupa pra campanha do agasalho (Filha de Iemanjá).

Essas mulheres falam dos terreiros como espaços de fortalecimento das suas crenças e de cultivo da vida comunitária. É no convívio cotidiano que as crianças e os jovens dos terreiros descobrem seus referenciais culturais e existenciais, suas tradições, o que possibilita identificarem-se como seres viventes, valorizar suas origens ancestrais e as lutas das comunidades a que pertencem. É o que uma delas manifesta na sua fala, a ideia dos terreiros como territórios de afirmação das culturas afro e de resistência às interdições racistas e sexistas:

Enxergo o terreiro como espaço de educação, porque ali também é um espaço de acolhimento social, espaço de conhecimento educacional, espaço de afirmação da música negra, da mulher, da luta dos jovens, do gingado, da luta antirracista. Sabe o que é? É que o terreiro precisa ser visto como um espaço social (Filha de Bará).

Durante a pandemia da covid-19, acabamos nos apoiando muito mais, muitas vezes com palavras de fé e também solidariedade. [...]houve uma perda de um irmão de religião, outra irmã ficou muitos dias na UTI e acabou sendo sofrimento para todos, dias atrás uma de suas irmãs perdeu a mãe e a outra irmã um sobrinho todos vítimas da covid-19 A união foi extremamente necessária para tivéssemos força para continuar. É lá que encontramos uma fonte de energia e acabamos formando uma família religiosa. Se um passa alguma necessidade todos ajudam o irmão (Filha de Oyá 2).

Vejo as casas de religião como um modo de se educar porque tem regras, tem disciplina, aprendemos a prestar a caridade, aprendemos trabalhos pra ajudar as pessoas e nós precisamos aprender o compromisso com a casa e também com as nossas entidades, então eu penso que a Umbanda também é um meio de educação. Eu enxergo a Umbanda um espaço de cultura, faz parte da cultura do povo brasileiro (Filha de Oyá 3).

Essas falas mostram que, nas comunidades das periferias urbanas da cidade de Bagé (RS), fortemente marcada pelo pensamento eurocêntrico, preconceito machista e racista, as comunidades umbandistas resistem, praticam os cultos afro e mantêm viva a ancestralidade como marca identitária de afirmação das africanidades.

As entrevistadas disseram fazer parte da Umbanda desde as infâncias e que iniciaram as práticas umbandistas por influência das mães ou avós que, em grande maioria, eram dirigentes dos terreiros:

Meus familiares também eram da Umbanda, minha mãe já era do Batuque e da Umbanda. Minha tia-avó era dona de um centro e era filha do Orixá Xapanã. A outra tia era filha de Oxum. Meu avô materno tinha como protetor Pai João dos Tigres embora não fosse de nenhuma casa religiosa. Minha infância em relação à religiosidade foi um processo natural, ia as giras juntamente com a minha família, e me lembro dos momentos em que eu vestia as roupas da mãe e girava pela casa, batia num balde, cantando os pontos de Umbanda (Filha de Bará).

Minha mãe sempre frequentou a Umbanda, na época era uma pessoa muito ativa na religião, uma pessoa de muita fé, daquelas que nos dias de sessão no terreiro, abria mão de qualquer coisa para estar lá, firme cumprindo com sua missão. Ela continua assim até os dias de hoje. Me criei acompanhando minha mãe nas sessões, inclusive fui batizada na Umbanda quando pequena pelos Pretos Velhos. Também fui rainha de terreiro (hoje em dia não se usa mais). Nos dias de sessão eu colocava um vestidinho bem bonitinho na cor azul, fui entregue aos cuidados da mãe Iemanjá, que me cuida até hoje junto com a mãe Oyá. Daí eu ficava na corrente, não desenvolvia, mas adorava fazer parte de tudo aquilo. De vez enquanto o cacique do terreiro colocava as crianças pra girar na linha de Cosme e Damião, e eu adorava. A criança que é participativa nas atividades do terreiro, tem a oportunidade de enxergar um mundo melhor e dessa forma se desviar de caminhos e companhias negativas e principalmente aprendem a amar a religião (Filha de Oyá 1).

Fui batizada na Umbanda com três meses de idade pela Cabocla Jupira das matas virgens e pelo Caboclo Ogum Rompe Mato e que após alguns anos acabou sendo meu padrinho na religião. Quando eu era criança tinha muitas visões, minha mãe biológica me enxergava

como louca e muitas vezes tinha medo de mim. Minha avó era da religiosidade, acabou me levando no pai de santo dela, foi quando ele explicou que tinha que me levar para fazer uma preparação porque eu era a descendente que levaria a religião à frente. A partir dos 7 anos comecei a frequentar a Umbanda e recebi a primeira entidade somente após os meus 13 anos (Filha de Oyá 2).

Desde que nasci. Na verdade, acho que me escolheram pra ser umbandista. (Filha de Oyá 3).

Tive uma infância maravilhosa, vivia como uma criança normal: estudava, brincava, sorria muito, era uma criança feliz. (Filha de Ogum).

Minha juventude foi conturbada, perdi minha irmã e fui convidada para a Umbanda, onde encontrei paz e força, algo em mim floresceu. (Filha de Xangô).

Começando já pelo meu nascimento, custei muito a nascer, estava enrolada no cordão umbilical e a parteira se incorporou com uma preta velha e me trouxe ao mundo. Foi daí que ficou meu nome, o nome da preta. Depois perdi a minha mãe com nove anos e a minha irmã que já era casada seguiu me criando. Na adolescência eu não conseguia fazer nada errado, porque sentia que estava sendo sempre observada, como se eu sentisse que tinha alguém me protegendo o tempo todo. E já ia na religião com a minha mãe numa casa que ela ia. (Filha de Iemanjá).

Assim, a convivência com as mães e avós aparece nas narrativas das memórias das infâncias e juventudes como marcas significativas de identificação com a Umbanda. Afirmaram que o convívio das crianças com as avós, com as mães, as tias e outros familiares que pertencem à Umbanda fortalece o bom caráter do espírito e potencializa futuras escolhas, caminhos da vida que se iniciam nas comunidades dos terreiros.

A convivência das entrevistadas com suas avós e as experiências vividas nos terreiros nas infâncias tornam-se marcas das ancestralidades criadas como uma certa magia, encontro inventivo em feitura repletas de alegria, onde miudezas da vida são catadas, aqui e ali, e vão desenhando um modo genuinamente afro de habitar o mundo. É assim que também vivo minha experiência como avó, na relação com meu neto, um pequeno Ibeji. Guardo ainda em minha memória as façanhas da infância. Desenhos que inventava ao olhar as nuvens no céu, enquanto esperava as onze horas abrirem. Também quando contemplava os cactos no jardim, que na época pareciam gigantes, e imaginava neles guardas que não as deixava sair pra rua.

As histórias contadas quando era criança pela minha avó que, por sua vez, ouvira também da sua avó, sobre os tempos em que morava na zona rural, dos benzimentos, dos chás, dos banhos de chuva, das estrelas, quando dizia que, ao nascer uma estrela, tantas outras nasciam. Da gaita de boca, das canções trazidas por traços da ancestralidade. Ciclo de tempos em que cada menina cresceu, virou mãe, virou avó, e tudo recomeçou. Nos entremeios dos tempos, as lembranças conservam heranças preciosas. E que, no presente, se diluem, criam asas e pousam nas conversas que tenho com meu neto com quem convivo diariamente.

Ao passear pelo jardim da nossa casa, acontece o aprender sobre as plantas que carregam uma simbologia da tradição africana e as ervas medicinais, saberes e fazeres antes transmitidos pela minha avó que vivera essas histórias antes de nós. Artes de existir que se multiplicam quando meu neto descobre meus livros e neles aprende a ler sobre as religiosidades africanas e afro-brasileiras. Aprende as rezas e cantos, a tocar o atabaque.

Desse modo, o cultivo de uma ancestralidade e de uma filosofia de vida afro se mostra possível no nosso pequeno mundo, cotidiano encantado. Saberes e fazeres que atravessam tempos e espaços pela magia de encontros movidos e moventes de emoções e que fortalecem os vínculos com as origens. O que também é revelado pelas entrevistadas.

Uma “Pedagogia das Encruzilhadas” (RUFINO, 2019) em que viver é aprender a existir e resistir às interdições civilizatórias eurocêntricas, anuladoras das culturas africanas e afrodiáspóricas, mas que não conseguem estancar totalmente saberes e fazeres dos que viveram e vivem à margem e inventam modos outros de habitar territórios. Pois, as culturas negligenciadas e as vidas negadas, escapam e se materializam no presente a cada vez que modos outros de ver, sentir e viver dos simples, do mundo que recupera origens para dar sentido às existências, são experimentados, inventados.

Logo, as marcas de ancestralidade afro transmitidas entre as gerações mais velhas e mais jovens, são experimentadas e revitalizadas pelas memórias, saberes e fazeres dos antepassados.

É no dia a dia das movimentações cotidianas nos terreiros e comunidades afro que territórios criados e criadores de vida como “liberalidade plena” se fazem possíveis. Livres para experimentar a vida forjada por meio da oralidade, corporalidade, espiritualidade e ancestralidade: “no sentido próprio da vida outra, no lugar das estratégias de necropolitização da infância, implicando a própria força decolonizadora na educação, em função de outros possíveis” (CARVALHO; SOUZA, 2021, p. 07).

Ser mulher umbandista é um aprendizado diário que acontece desde a infância. Esse aprendizado envolve a participação nos rituais e o cumprimento de obrigações. Como relatam

as entrevistadas:

Mesmo estando entre a fase de criança e adolescência, participei assiduamente no terreiro. Ajudava a servir os caboclos, exús, participava dos rituais do Batuque, colocava as mãos nos axés pois minha avó tinha total confiança em mim. Ela justificava minha participação para ajudar porque eu tinha a inocência de uma criança, não tinha maldade em minhas mãos. Hoje em dia estou em outra casa, que é totalmente diferente do que era na casa da minha avó, mas, ainda levo comigo todo aprendizado recebido e experimentado desde os meus sete anos. (Filha de Oyá 2).

“Não é uma vida fácil, temos nossas obrigações dentro do terreiro, tomamos nossos banhos de descarrego, conforme a doutrina de cada casa. Eu vejo nas casas de religião como um modo de se educar porque tem regras, tem disciplina, aprendemos a prestar a caridade, aprendemos trabalhos pra ajudar as pessoas, e nos precisamos aprender o compromisso com a casa e também com as nossas entidades. (Filha de Oyá 3).

A distribuição das atribuições no exercício da religiosidade ocorre de modo diferenciado entre homens e mulheres, sem que isso signifique uma hierarquia ou uma relação desigual de gênero. É o que mostra os trechos das narrativas abaixo:

Aqui nós somos uma irmandade, não há diferença entre homem e mulher, a não ser que elas pensem assim. Não temos muitos homens adultos, temos mais irmãos. A diferença não existe. Cada um fazendo a sua parte pra que ande pra frente. Somos elos, um elo segurando ao outro, de mão dada com o outro, vai levando a frente à espiritualidade, a mediunidade. Se um caiu, vamos lá, vamos nos ajudar a se levantar. (Filha de Iemanjá).

Acho que as mulheres de terreiro tem muita importância. São maioria dentro das casas de religião, são as primeiras a buscar ajuda espiritual e a aceitar o seu destino. E quando isso acontece, são o escudo, o esteio dentro de seus lares. Muitas vezes o companheiro não acredita na religião e não aceita que a esposa participe, mas são guerreiras e não desistem. Hoje temos mais homens participando das casas de religião, mas ainda é bem menor. Mas com certeza demonstra que os homens estão buscando a espiritualidade (Filha de Oyá 1).

É que a casa que frequento por ser cruzada (Umbanda Quimbanda, Batuque), por exemplo, a casa do Bará da rua, são os homens que o fazem, quanto as outras obrigações, não vejo

separação. Reforço que somente em relação a casa do Bará que as mulheres não podem mexer. (Filha de Oyá 2).

Mas, é preciso considerar que as relações de gênero praticadas nos cultos e rituais umbandistas diferem daquelas que ocorrem no dia a dia das mulheres mesmo nas comunidades religiosas, na vida privada e na sociedade de um modo geral. Meninas/mulheres negras trazidas aqui enfrentam batalhas diárias pelo direito a vida. Com recorrência meninas/mulheres negras são forçadas a enfrentarem seus medos, dificuldades e preconceitos provando sua força o tempo todo.

É negado a elas qualquer sinal de fragilidade, pois isso as torna ainda mais vulneráveis. Decorre que o que se espera é que meninas/mulheres negras sejam naturalmente fortes para vencer as dificuldades e provar sua capacidade num mundo em que o racismo aliado ao sexismo prevalece. Mulheres negras são forçadas ao trabalho doméstico desde a infância em suas próprias casas ou em casas alheias. Muitas delas são impedidas de frequentar a escola e quando mães são responsáveis sozinhas pelo sustento dos filhos. No mercado de trabalho, via de regra, ocupam funções de baixa remuneração e de pouco prestígio social. Além de outros marcadores culturais e sociais já expostos nas discussões deste trabalho. São estas necropolíticas que naturaliza a força meninas/mulheres negras sem que a elas seja permitido expor suas fragilidades.

Vale, então, citar o texto “Pelo direto a desaguar: uma carta para as meninas-mulheres negras”, escrito por Valério (2020) que também narra suas experiências como mulher negra que aprendeu desde cedo a enfrentar as dores e os preconceitos racistas e sexistas, sem que pudesse “desabar” diante das enormes desigualdades sociais, de gênero e raciais.

Reivindicar o cuidado de si como atitude ética, assim anuncia Foucault (2011) quando refere-se a uma arte de existência, denominada parrhesía para dizer da coragem que cada sujeito assume diante de si mesmo ao cuidar da sua própria vida, tornando-a bela aos próprios olhos. Como escreve Valério (2020):

Compreendi que reconhecer-me frágil era uma estratégia de sobrevivência bem mais eficaz que a de negar-me, pois, permitia-me escoar todas as angústias, traumas e dores guardadas e, assim, poderia contribuir, de fato, com as nossas lutas, pois estaria bem, saudável, fortalecida. E, acreditem, não há algo mais transgressor que uma mulher negra feliz, viva! (VALÉRIA, 2020, p. 01).

Fazer eco ao direito ao cuidado como estratégia de combate ao racismo e ao sexismo que ainda impera em nossa sociedade deve ser o compromisso coletivo e solidário assumido

por educadores/as dentro e fora das escolas, no sentido de atender as expectativas individuais de cada menina/mulher negra, de modo que possa, inclusive, expressar sem medo suas fragilidades e sensibilidades, sem que isso seja usado contra elas.

Nisso percebo que a pesquisa feita pode contribuir para a construção do projeto ético/estético/político de uma sociedade e uma nação onde meninas/mulheres negras e comunidades de terreiros tenham seus direitos assegurados e possam viver livremente suas crenças.



Fonte: Autora (2022)

Abra os caminhos (Exú)
Abram-se os caminhos...
A flecha atirei (Oxóssi)
Onde caiu, bradei (Ogum)
O céu relampeou (Iansã)
A chuva vai chegar (Oxumaré)
Meu corpo foi ao chão (Obá)
Na palha pra curar (Omulu)
Lavei a alma então (Egunitá)
Me refiz na lama (Nanã)
Vi pedra rolar (Xango)
Dancei com a correnteza (Oxum)
Me deixei pro mar (Yemanjá)
Cantar e dançar pra saudar o tempo que virá,
que foi, que está (Logunan)

MC Tha - Rito de Passá

PARTE III: FORJAR DIÁSPORAS NEGRAS NA EDUCAÇÃO

Diásporas diversas foram experimentadas por populações negras arrancadas do continente africano. Bem como, pelos negros/as que se lançaram a outros lugares em busca de novos conhecimentos, formas de revitalizar saberes ancestrais - ambientais, psicológicos, agrícolas, ritualísticos, artísticos, espirituais. Dessas movimentações, africanidades surgiram.

Assim que, os saberes experimentados na vida cotidiana das comunidades originárias e campesinas devem servir de matriz para a produção de modos de pensar, sentir e fazer novas abordagens na educação. Saberes e experiências que nos mostram uma nova terra por vir, um solo a ser fecundado por novas perspectivas de produção de conhecimentos, dentro e fora das universidades.

Como afirma Martins (2017), é na simplicidade dos modos de existência cotidianos que reside as novas possibilidades de produção do conhecimento, pois, “no pequeno mundo de todos os dias está também o tempo e o lugar das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais” (MARTINS, 2017, p. 52).

Logo, é tarefa das ciências a criação de um reviravolta epistêmica em relação ao que foi taxado de senso comum. Descolonizar o pensamento e a ação pedagógica. Reforçar os elos com os aprendizados advindos das lutas negras, das movimentações políticas de intelectuais e ativistas negros/as e das conquistas já alcançadas na construção de um projeto de nação plural, antirracista, antissexista e decolonial.

Embora as lutas contra a escravidão tenham forçado o Estado brasileiro a eliminar o trabalho escravo legalmente, graças aos movimentos quilombolas e dos coletivos negros/as, que se desencadearam no período de reabertura democrática brasileira dos anos de 1980-1988, e que conquistaram o direito constitucional de criminalização do racismo e da discriminação racial, a colonialidade das mentes, corpos e espíritos implícita ou explícita permanece presente na vida social e na cultura colonial contemporânea. Trata-se, na atualidade, da imposição do capitalismo financeirizado que transforma tudo em mercadoria e distribui populações em categorias de maior, menor ou nenhuma valia, o que implica nas condições desiguais com que alguns seres usufruem do direito de viver, enquanto outros são subjugados à morte.

As metanarrativas eurocêtricas cristãs sustentam o obscurantismo, os preconceitos e a intolerância religiosa. Expressões da colonialidade do saber, do poder e do ser que deslegitimam outras formas de perceber e viver no mundo, como as religiosidades de matriz africana e afro-brasileiras que seguem sendo interdidas desde a colonização europeia.

Terreiros, casas, templos e rituais de Umbanda, Batuque e Quimbanda, assim como os/as praticantes dessas religiosidades, são alvo de constante vigilância e marginalização. Persistir e multiplicar resistências negras no cenário brasileiro e, em especial, no campo educacional, em defesa do direito singular e coletivo de valorar outras existências ao inventar existências outras.

Por isso, busquei aqui problematizar a colonialidade do padrão civilizatório eurocêntrico, antropocêntrico e cristão engendrado pela/na cultura brasileira, desde a colonização européia, e disseminado nos dias atuais com o racismo, o sexismo e o colonialismo que invalidam saberes, poderes e sentires afros. Inúmeras formas de vida vulnerabilizadas pelo padrão civilizatório eurocentrado, seu poder biopolítico, que captura e uniformiza mentes e espíritos, e necropolítico, que descarta corpos e vidas consideradas sem valor de troca.

Práticas biopolíticas e necropolíticas de regulação da vida e da morte, assinalada por Foucault, e traduzida por Mbembe (2019, p. 18), ao referir-se as tecnologias necropolíticas presentes no padrão civilizatório ocidentalizado. Diz o autor: “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis às funções assassinas do Estado”.

Herdamos o racismo das culturas ocidentais, escravagistas e modernas, que condicionaram populações negras à inferioridade diante das possibilidades de usufruto da vida. As formas de expressão do racismo se dão pela “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2019, p. 10-11).

Tecnologias de governo da vida que promovem a morte de algumas populações mais que outras. Perversidade que se nutre e se multiplica nos tempos presentes. Carvalho e Souza (2021) destacam que as crianças negras são um dos principais alvos das mandingas coloniais e suas tecnologias de morte. Basta ver os dados da Unicef, trazidos no texto da autora, os quais mostram que, no contingente populacional brasileiro, as crianças negras fazem parte do maior percentual de pobreza (32,9%), enquanto uma criança branca tem 30% corre o risco de viver na pobreza, uma criança negra tem 70% mais chance de ser pobre.

Colonialidade que captura corpos e vidas, marcados pelas desigualdades sociais, tornam as crianças negras mais vulneráveis que as crianças brancas, uma vez que as primeiras não usufruem dos cuidados necessários e dos recursos materiais para usufruírem de uma infância protegida dos perigos constantes:

[...] mães, pais e responsáveis negros; habitantes da periferia; servidores de mão de obra barata, instável, precária, arriscada e sujeita aos caprichos de seus “senhores” veem suas filhas e seus filhos ceifados por balas perdidas, violências policiais discricionárias, racismos reificados e eletivos, descasos dos poderes públicos e supressão de oportunidades sociais equânimes. (CARVALHO; SOUZA, 2021, p. 04-05).

Colonialidade que gera a dominação pela “mentira e sopro de má sorte da raça”, encarnação dos seres submetidos a condição de racializados, “marafunda”, “carrego colonial”: “sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno/europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder.” (RUFINO, 2019, p. 12).

Na verdade, a colonialidade do ser, saber e poder é inventada, foi e pode ser desviada em movimentos de giros e vacilos, jogos do corpo, palavras e ritmos. Caminhos trilhados no passado e no presente em que coletividades africanas e afrodiáspóricas apostam em suas próprias potencialidades. (RUFINO, 2019).

Muitas vozes tem rompido o silenciamento colonial e ecoado em defesa à decolonialidade, na contemporaneidade, forçando a desconstrução do pensamento eurocentrado. Vozes que advogam a favor da retomada das tradições dos povos originários e demais coletividades que tiveram seus saberes, modos de vida e visões de mundo negadas pelo eurocentrismo aliado ao colonialismo contemporâneo, às biopolíticas e necropolíticas capitalistas.

A decolonialidade é esse projeto construído a partir do cruzamento de saberes que foram suprimidos e destruídos pela colonialidade. A decolonialidade se traduz no descentramento epistêmico, espécie de varredura dos projetos de tradução historicamente acoplados aos modos de vida e às culturas africanas, ora ditas fora do modelo de desenvolvimento e civilização moderna, ora ditas em atraso, quanto à razão técnica e científica vinda e imposta pela colonização. Uma estética afro contemporânea aponta para a urgência de apostar nas “potencialidades; realizá-las plenamente em todos os domínios, antes de mais nada para si mesma e só então para o mundo.” (SARR, 2019, p. 152).

Construção de caminhos em desalinho, até aqui traçado pelos povos que foram posicionados numa condição de subalternidade, mas que tem se mostrado guerreiros na luta contra o colonialismo. Protagonistas da produção de outras perspectivas de existência no mundo, de uma virada do conhecimento, das práticas, dos poderes e saberes disputados em sociedade:

O desafio nos demanda outros movimentos, mirando uma virada linguística/epistemológica que seja implicada na luta por justiça cognitiva e pela pluriversalização do mundo. Devemos credibilizar gramáticas produzidas por outras presenças e enunciadas por outros movimentos para, então, praticarmos o que, inspirado em Exu e nas suas encruzilhadas, eu chamo de cruzo. A ancestralidade é a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encanto, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível. (RUFINO, 2019, p. 15).

Criar fissuras no colonialismo requer assegurar saberes e fazeres próprios de cada cultura, aqueles que, até então, valeram para a sobrevivência, o crescimento e a perenidade das sociedades africanas, como os mitos, as cosmologias, cosmogonias e os recursos linguísticos da tradição oral que revelam a filosofia afro de vida.

A Umbanda, assim como outras religiosidades afro-brasileiras, compõe um rico patrimônio cultural afrodiaspórico produzido em resistência ao preconceito e a intolerância religiosa no Brasil e no mundo. Sinais perversos dos epistemicídios colonialistas, racistas e sexistas decorrentes do padrão religioso, societário e civilizatório eurocêntrico, antropocêntrico, machista e patriarcal que constitui historicamente a sociedade brasileira. Política de branqueamento pautada, também, no cientificismo moderno, inclusive pela institucionalização da escola como lugar que resguarda a educação das futuras gerações aos moldes da sociedade branca, capitalista e cristã.

Logo, o movimento do pensamento e a afetação a ser experimentado é o de desaprender para conhecer, ou seja, desaprender no sentido de esquecer o que se aprendeu até aqui como uma única forma legítima e possível de educar-nos, ou seja, o eurocêntrismo como padrão societário, cultural e científico.

Contudo, mesmo em condições cruéis de subalternização impostas, populações negras inventam modos próprios de cultivar suas existências e resistências, dentre elas, rituais, crenças e simbologias inventadas de modo peculiar que se traduzem em ancestralidades e africanidades afinadas com as culturas de origem. Deslocamentos e desterritorializações¹⁰ criadas em contracorrente às forças racistas, sexistas e coloniais.

Daí porque afirmar a preservação e transmissão das experiências, dos saberes e fazeres das populações africanas, afrodiaspóricas e afro-brasileiras como estratégias potencializadoras da afirmação e autoafirmação de ancestralidades e africanidades possíveis. Como ação ética, estética e política de celebração da vida e das diferenças que transforma as relações e a

¹⁰ O termo desterritorialização é usado com base na geofilosofia de Deleuze e Guattari (2010) por entendermos que os territórios são efeitos das forças que nele atuam, solo que se territorializa e desterritorializa, constantemente em razão das movimentações de seus componentes diversos, elementos materiais e imateriais criados e transformados pelas e nas culturas, nas formas de pensamento, nas ações e valorações atribuídas, superfícies que se tornam consistentes e se atualizam e reatualizam de acordo com acontecimentos.

presença de cada ser existente no mundo.

Assim mostrou esta pesquisa acerca da educação de mulheres umbandistas nos terreiros e cotidianos das comunidades litúrgicas da cidade de Bagé, que teve como objetivo corroborar na produção de conhecimentos acerca das religiosidades de matriz africana, afrodiaspóricas e afro-brasileiras. Com elas forjar práticas de re-existência afro junto às populações negras e povos dos terreiros. Territórios de saberes, fazeres e sentires de invenção de novos caminhos para trilhar a vida e ressignificá-la, escapando aos epistemicídios colonialistas, racistas e sexistas. Em contracorrente às forças que anseiam capturar e uniformizar corpos, mentes e espíritos, as manifestações religiosas negras, afrodiaspóricas de mulheres umbandistas e comunidades afro-brasileiras, como as que participaram da pesquisa, demonstram a potencialidade da afirmação e autoafirmação de uma filosofia nagô, forjada nas encruzilhadas da vida.

Mulheres negras umbandistas protagonizam seus fazeres na vida cotidiana, nos contextos sociais e religiosos em que estão inseridas, terreiros e comunidades afro-brasileiras. Mulheres que se educam e nos educam nas artes de re-existir ao fortalecer vínculos com as ancestralidades, heranças trazidas das ancestralidades africanas, práticas e crenças que configuram vetores de criação de outras vidas possíveis.

Comunidades umbandistas preservam valores herdados dos antepassados. São marcas de ancestralidades que potencializam a afirmação ética e estética da vida vivida pelas comunidades litúrgicas dos povos dos terreiros e coletividades afro-brasileiras. Cultivam afetos entre gerações mais velhas e mais novas, movidas pela fé nos Orixás. Ali a vida comunitária é valorada. Cada vida importa e muito. Uma ética e estética que transforma as relações entre diferentes sujeitos, pois atribui um valor imanente a vida, conjugado entre o plano terreno e espiritual, demarcando a presença de cada homem negro e mulher negra no mundo.

Assim, compreende-se as práticas religiosas afro-brasileiras como ações diaspóricas que configuram modos outros de re-existir. Saberes, fazeres e sentires cotidianos de mulheres negras umbandistas são suas próprias artes de re-existir aos epistemicídios contemporâneos.

Nisso reside à potência educativa deste trabalho cujo cerne encontra-se nas experiências de mulheres umbandistas nos terreiros da cidade de Bagé (RS). Educação de mulheres negras que, assim como eu, fazem parte do povo do terreiro nas comunidades litúrgicas umbandistas e que se dá de modo singular. Com elas encontrei outros modos de perceber e habitar o mundo, de educar e de ser educadas diante da vida que se vive e pela qual vivemos. Vidas que se fazem obras de arte. (FOUCAULT, 2011).

Mais uma vez afirmo aqui meu engajamento neste projeto ético/estético/político como pesquisadora e produtora de conhecimentos. Espero que ele ressoe na Universidade e no Programa de Pós-Graduação em que me situo e que outras vozes venham se juntar a este chamado afrodiaspórico.

Para atender a ele, é preciso intensificar forças de luta e acreditar em novas possibilidades do aprender e ensinar nas escolas e universidades. Uma pedagogia em cruzo voltada à produção do projeto social e cultural antirracista, antissexista e decolonial.

Descolonizar a educação é tarefa urgente:

Tal aporte, a nosso ver, traz implicações para o campo da educação, pois, infelizmente, há um excesso de normose pedagógica também, útil e funcional ao sistema de dessensibilização, de empobrecimento afetivo e de padronização epistêmica. Em uma sociedade cuja morte violenta de uma criança é esquecida e superada rapidamente, conforme giram as pautas em velocidades vertiginosas nas redes sociais e na demanda por consumo de informação, a educação é confrontada a ser arquivo vivo, arguto e tenaz contra o apagamento da memória, a inação dos afetos [...] a normose da eficiência burocrática e o empobrecimento de experiências não colonizadoras dos saberes e fazeres educativos, ainda que não escolares. (CARVALHO; SOUZA, 2021, p. 6).

Portanto, assumir a responsabilidade com a vida das crianças negras ao praticar a transgressão decolonial das injustiças sociais e cognitivas, requer uma “pedagogia riscada como batalha contra as mandingas coloniais”. Segundo Rufino (2019), em três campos: no campo político, como ato de responsabilidade e luta contra o racismo e pela preservação da vida em sua diversidade; no campo poético, num diálogo cosmopolita com inúmeras sabedorias e formas de produção da linguagem; e no campo ético, de modo a criar uma perspectiva educativa que articula a vida, a arte e o conhecimento enquanto comprometimento com a transformação dos seres.

Talvez esteja nisso uma lição do que podemos e devemos aprender com e nas relações com as populações negras do nosso país, com os modos pelos quais resistem e existem ao inventar suas vidas cotidianas. Pois, nos mostra que, a ancestralidade de um modo afro pode ser resguardada e potencializar a convivência e o afeto entre gerações mais velhas, respeitadas e valorizadas pelos seus saberes, e as mais novas, ao torna-las herdeiras desse tesouro cultural de valor incomensurável.

Pedagogia que pode acontecer nas escolas e nos lares, nas comunidades, nas cidades, nas aprendizagens das letras e das linguagens, das histórias escritas e contadas, nas músicas e nos ritmos, nas danças, nas celebrações ritualísticas dos terreiros, casas de Umbanda e lares onde as ancestralidades africanas, afrodiaspóricas e afro-brasileira encontram acolhida e

permanecem vivas.

Transmitir às crianças uma educação capaz de viver e conviver com a diferença é, portanto, uma das estratégias de combate ao racismo e ao sexismo e que se faz cada vez mais necessária já que a pluralidades de culturas segue sendo negada. Desatar amarras cognitivas e afetivas do pensamento colonial que subjagam populações negras à uma condição de inferioridade, restringindo e impedindo-as de usufruírem de condições dignas de vida, eis aí nosso compromisso como educadores/as.

Produção de uma magia que, se desvia de pretensas verdades, e acontece em movimentos tão fortes, mas, ao mesmo tempo, tão singelos, delicados e efêmeros que chegam a ser imperceptíveis. Prestar atenção às coisas miúdas do dia a dia, ao que nelas germina uma vida coletiva mais plural e mais bela. Assumir com coragem a decolonialidade do pensamento que nos possibilita abrir os olhos e os ouvidos, as mentes e os espíritos, ao que, por muitas vezes, desconhecemos, negamos, matamos. Só assim a potencialidade de conviver na diferença se torna possível. Multiplicidades de multiplicidades experimentadas como vidas possíveis.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. 1. ed. Porto Alegre, RS: Ed. da UFGRS; Fundação Cultural Palmares, 2006.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 11 maio 2021.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Políticas para as Mulheres. **Prêmio Mulheres Negras Contam sua História – 2013**. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2013. 296 p. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/politicas-para-mulheres/arquivo/area-imprensa/ultimas_noticias/2013/03/26-03-premio-mulheres-negras-contam-sua-historia. Acesso em: 13 jun. 2022.
- BRASIL. **Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Congresso Nacional, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 13 jun. 2022.
- BRASIL. **Lei 10.639 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. Brasília: Casa Civil, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 13 jun. 2022.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CNE/CES nº 1, de 2 de fevereiro de 2004**. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Administração, Bacharelado, e dá outras providências. Brasília: Conselho Nacional de Educação, 2004. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rces01_04.pdf. Acesso em: 13 jun. 2022.
- CORREIO BRASILIENSE. Brasil registra um caso de feminicídio a cada 6 horas e meia. **Correio Braziliense**, Brasília, 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/07/4937873-brasil-registra-um-caso-de-femicidio-a-cada-6-horas-e-meia.html>. Acesso em: 04 out. 2021.
- BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CAMPBELL, Joseph. O mito de Oxóssi na civilização. *In*: POLI, Ivan da Silva. **Antropologia dos Orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2020. p. 57-58.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. **Horizontes**, v. 11, n.29, jan./mar. 2013. p. 13-28.
- CARVALHO, Alexandre Filordi de; SOUZA, Ellen de Lima. O êre e o devir-criança negro: outros possíveis em tempos necropolíticos. **Childhood & Philosophy**, v. 17, Rio de Janeiro, maio 2021, p. 01-28. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/childhood/article/view/56331>. Acesso: 15 out. 2021.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. 3. ed. São Luís, MA: Ed. Cultura e arte, 2016.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CHIMAMANDA, Ngozi Adichie. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

CONCEIÇÃO, Pedro. Relatório do Desenvolvimento Humano, 2019. Além dos rendimentos, além das médias, além do Presente: desigualdades no desenvolvimento humano no século XXI. Nova York: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD); Brasília, DF, 2019. Disponível em: <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/library/relatorio-do-desenvolvimentohumano-2019.html>. Acesso em: 06 out. 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Junior, Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIAS, João Ferreira. Orí O! A ideia de pessoa, a problemática do destino e o ritual do bori entre os yorùbás e um olhar ao Candomblé. **Horizontes**, v. 11, n. 29, jan./mar. 2013, p.70-87. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p70>. Acesso em: 04 nov. 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução José Laurênio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1968.

FELIPE, Delton Aparecido. Patrimônio cultural negro no Paraná: lugares, celebrações e saberes. **Historiæ**, v. 6, n. 2, Universidade Federal do Rio Grande, 2015, Rio Grande, p. 117-134. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/5587>. Acesso em: 23 set. 2021.

FERRAÇO, Carlos Eduardo. Pesquisa com o cotidiano. **Revista Educação e Sociedade**, v. 28, n. 98, Campinas, SP, jan./abr. 2007, p. 73-95. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 05 out. 2021.

FERRARA, Jéssica Antunes. Perspectivas decoloniais e feminismos: olhares descentralizados e alternativas críticas. In: ROCHA, Paulo Henrique Borges; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de; OLIVEIRA, Patrícia Miranda Pereira de. **Decolonialidade a partir do Brasil**, v.05. Belo Horizonte: Dialética, 2020. p. 117-137.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. Aula Inaugural no Collège de France pronunciada em 02 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 8ª ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, Poder-Saber**. 2ª ed. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos & Escritos IV) Título original: *Dits et é crits IV*.

FÓRUM PERMANENTE DE MULHERES NEGRAS: AVALIAÇÃO DOS 30 ANOS DO I ENCONTRO NACIONAL DE MULHERES NEGRAS - RELATORIA. In: FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 13., 2018. Salvador. **Anais** [...]. Bahia, Salvador: Universidade Livre Feminista, 2018. Disponível: <https://feminismo.org.br/2018/04/18/forum-avalia-30-anos-do-i-encontro-nacional-de-mulheres-negras/>. Acesso em: 14 ago. 2022.

GOLDMAN, Noemi, SALVATORE, Ricardo. **Caudillismos rioplatenses**: nuevas miradas a un viejo problema. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Revista Educação e Sociedade**, v. 33, n. 120, Campinas: SP, jul./set. 2012, p. 727-744. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/wQQ8dbKRR3MNZDJKp5cfZ4M/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 abr. 2022.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução Adelaine La Guardia Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HEINSFELD, A. A fronteira: historicidade e conceitualização. In: RADIN, J. C.; VALENTINI, D. J.; ZARTH, P. A. **História da fronteira sul**. Chapecó: Ed. UFFS. p. 25-42

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **População Brasil/RS 2010**. Brasília: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 03 nov. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Relatório do Desenvolvimento Humano 2019**. Brasília: IBGE, 2010. Disponível em: <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/library/relatorio-do-desenvolvimento-humano-2019.html>. Acesso em: 06 out. 2021.

IPEAFRO. **Frente Negra Brasileira**. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2022. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/documentos/antecedentes-do-ten/frente-negra-brasileira/>. Acesso em: 14 ago. 2022.

KADIEGI, Marisol. Do luto à luta: a história de três continentes marcados pelo racismo. In: BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Políticas para as Mulheres. **Prêmio Mulheres Negras Contam sua História**. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2013. p. 38-47.

LIMA, Antônio Ailton de Sousa Lima; NEGREIROS, Daniele Jesus; MOURA JÚNIOR, James Ferreira. A Umbanda enquanto resistência e prática decolonial no Brasil. **Decolonialidade a partir do Brasil**, volume v. 5. Belo Horizonte: Dialética, 2020. p. 31-50.

LITERAFRO. **Beatriz Nascimento**. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2021. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1422-beatriz-nascimento>. Acesso em: 30 nov. 2021.

LITERAFRO. **Lélia Gonzalez**. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2021. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1204-lesia-gonzalez>. Acesso em: 30 nov. 2021.

LITERAFRO. **Sueli Carneiro**. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2021. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1426-sueli-carneiro>. Acesso em: 30 nov. 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: Algumas Dimensões Básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2019. p. 27-61.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2019.

MEMÓRIA DA IMPRENSA NEGRA NO BRASIL. **Memória da imprensa negra no Brasil**. São Paulo: Observatório da Imprensa, 2022. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/equidade-racial/memoria-da-imprensa-negra-no-brasil/>. Acesso em: 15 jul. 2022.

MOURA, Lisandro *et al.* Expressões da Festa de Ogum em Bagé. PROA, **Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, SP, n. 08, v. 02, jul./dez. 2018. p. 138-145.

MYSKIW, A. M. 2016. Uma breve história da formação da fronteira no Sul do Brasil. In: RADIN, J. C.; VALENTINI, D. J.; ZARTH, P. A. **História da Fronteira Sul**. Chapecó: Ed.UFFS, p. 43-72

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.): uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2013. p. 197-218.

NASCIMENTO, Abdias. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. In: **Estudos Avançados**. v. 18, n. 50, São Paulo: 2005, p. 209-224. Teatro Experimental do Negro. In: ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2015. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/grupo399330/teatro-experimental-do-negro>. Acesso em: 03 ago. 2022.

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. **Revista Civitas**, Porto Alegre, v. 12, n. 3, set./dez. 2012, p. 556-585. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/13015/8684>. Acesso em: 04 nov. 2021.

ORO, Pedro Ari. Religiões afro-brasileiras no RS: Passado e Presente. **Revista Estudos Afro Asiáticos**, n. 2, v. 24, Porto Alegre, 2002, p. 345-384. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/79339>. Acesso em: 23 set. 2021.

POLI, Ivan. **Antropologia dos Orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder - Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas Latino-Americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Ed. Jandaíra, 2019, 111 p.

RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: Lélia Gonzalez. São Paulo: Zahar, 2020.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 Edições, 2018, 206 p.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro, RJ: Mórula Editorial, 2019.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

SILVA, Nilza Iraci. Mulher Negra. **Caderno IV Gelédes**. São Paulo: Instituto da Mulher Negra, 1993.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil**. Educação, n. 3, v. 63, Porto Alegre, RS, set./dez. 2007, p. 489-506.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Mauad, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUSA, Maria Goreti da Silva; CABRAL, Carmen Lúcia de Oliveira. A narrativa como opção metodológica de pesquisa e formação de professores. **Horizontes**, v. 33, n. 2, jul./dez., Bragança Paulista, 2015, p. 149-158. Disponível em: <https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/149>. Acesso: 04 nov. 2021.

SOUZA, Sandra. Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, 2004, p. 122-130. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Y6WLW8Cx9kBTZ8bt6ZvwqbCz/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 04 nov. 2021.

TEDESCHI, Sirley Lisott; PAVAN, Ruth. A produção do conhecimento em educação: o pós-estruturalismo como potência epistemológica. **Praxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 12, n. 3, set./dez. 2017, p. 1-16. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>. Acesso em: 04 nov. 2021.

TREVISAN, Maria Carolina. **Brasil é o 4º país que mais prende mulheres**: 62% delas são negras. São Paulo: Pastoral Carcerária Nacional, 2018. Disponível em: <https://carceraria.org.br/mulher-encarcerada/brasil-e-o-4o-pais-que-mais-prende-mulheres-62-delas-sao-negras>. Acesso em: 13 jul. 2021.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História de Umbanda no Brasil**. Limeira, SP: Conhecimento, 2014.

VALÉRIO, Amanda Crispim Ferreira. **Pelo direito a desaguar**: uma carta para as meninas-mulheres negras. São Paulo: Portal Geledés, 2020. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/pelo-direito-a-desaguar-uma-carta-para-as-meninas-mulheres-negras/>. Acesso em: 28 jul. 2022.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais**: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990. Dissertação (Mestrado) – IFCS/UFRJ/ Programa de Pós- Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2006. xi 193 p. Disponível em: <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-66425/relacoes-raciais-genero-e-movimentos-sociais--o-pensamento-de-lelia-gonzalez-1970---1990>. Acesso em: 18 jul. 2021.

VOSS, Dulce Mari da Silva. Habitar outros mundos em tempos sombrios. In: ROCHA, Paulo Henrique Borges; MAGALHÃES, José Luiz Quadros; OLIVEIRA, Patrícia Miranda Pereira. **Decolonialidade a partir do Brasil**, v. 01. Belo Horizonte: Dialética, 2020. p. 221-240.

Apêndice A- Entidades da Umbanda do Rio Grande do Sul

ENTIDADES DA UMBANDA DO RIO GRANDE DO SUL

	ENTIDADES	COMIDAS	SINCRETISMO
D	Ogum (beira-mar, das matas, da rua, tira-teima rompe-mato, tibiri)	churrasco/cerveja	São Jorge
E	lansã (mata, cachoeira)	pipoca/frutas	Santa Bárbara
	Xangô (pedreira)	amalá/frutas	São Jerônimo
O	Oxossi (mata)	costela de porco	São Sebastião
R	Xapanã (mata)	Frutas	São Lázaro
I	Oxum (cachoeira, água doce)	canjica amarela (em geral)	Nossa Senhora
G	Iemanjá (água)	canjica branca	N. S. Navegantes
E	Oxalá (ar)	canjica branca	Jesus Cristo
M			
	Pretos Velhos	S	S
A	Pai Antônio	E	E
	Pai Matias	M	M
F	Pai Cipriano		
	Pai Joaquim	S	S
R	Pai João		
	Pai Jacó	I	I
I	Pai Antônio do Congo		
	Pai Moçambique	N	N
C	Pai Thomás		
	Pai Miguel das Almas	C	C
A	Pai João de Angola		
	Pai Benedito	R	R
N	Pai Miguel de Aruanda		
		E	E
A	Pretas Velhas		
	Mãe Maria	T	T
	Mãe Maria Conga		
	Mãe Joaquina	I	I
	Mãe Benedita		
	Tia Chica de Angola	S	S
	Vovó Sebastiana		
	Vovó Benedita	M	M
	Vovó Catarina		

	Vovó Cambinda	O	O
	Vovó Luiza		
	Cosmes (Ibeji)		
D	Caboclos	S	S
E	Pena Verde	E	E
	Folha Verde	M	M
O	Iara		
R	Jupira	S	S
I	Jurema		
G	Arranca-Toco	I	I
E	Sete Flechas		
M	Rompe-Mato	N	N
	Ventania		
I	Jussara	C	C
	Pena Branca		
N	Ubirajara Peito de Aço	R	R
	Tupinambá		
D	Tupi	E	E
	Tupã		
Í	Ubirajara	T	T
	Ubiratã		
G	Aimoré	I	I
	Guaraci		
E	Água Branca	S	S
	Tamoio		
N	Guarani	M	M
	Estrela do Mar		
A	Sereia do Mar	O	O
	Jandira		
	Jacira		
	Cabocla da Praia		
	Cabocla Sete Ondas		
	Estrela D'Alva		
	Itayara		

Fonte: Oro (2012)

Apêndice B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Docente Responsável: Profa. Dra. Dulce Mari da Silva Voss

Discente Pesquisadora: _____

Instituição: Universidade Federal do Pampa – Unipampa (Campus Bagé)

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntária, na pesquisa sobre

 Por meio deste documento e a qualquer tempo você poderá solicitar esclarecimentos adicionais sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. Também poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento, sem sofrer qualquer tipo de penalidade ou prejuízo.

Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte da pesquisa, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra será arquivada pela docente responsável.

Para a realização desta pesquisa faremos uso de imagens fornecidas e autorizadas pelas participantes, entrevistas gravadas e/ou escritas num diário de campo sobre os relatos feitos em conversas com _____ que aceita participar do trabalho, recolhendo e analisando dados que servirão de fonte para a elaboração da Dissertação de Mestrado em Ensino pela discente pesquisadora. Informamos ainda que adotaremos um pseudônimo para referirmo-nos às participantes, mantendo em sigilo os nomes dos sujeitos da pesquisa, preservando sua identidade e resguardando-os de danos morais e sociais que possam afetar sua carreira ou imagem.

Para participar deste estudo você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Os gastos necessários para a sua participação na pesquisa serão assumidos pelos/as discentes da universidade à qual está vinculado o docente proponente.

Esse instrumento, também autoriza a divulgação e a exposição de imagens coletadas nas entrevistas e conversas com as participantes da pesquisa.

Os resultados poderão ser divulgados em publicações científicas através de artigos ou apresentações em eventos da área da educação.

Nome da Participante da Entrevista ou responsável: _____

 Assinatura da Participante da Pesquisa

Local e data _____

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato: Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/Unipampa – Campus Uruguaiana – BR 472, Km 592, Prédio Administrativo – Sala 23, CEP: 97500-970, Uruguaiana – RS. Telefone: (55) 3413 4321 - Ramal 2289 ou ligações a cobrar para 55-84541112. E-mail:

Apêndice C - Roteiro das Entrevistas/conversas

ROTEIROS DAS ENTREVISTAS/CONVERSAS

Título da Pesquisa: Vozes de Mulheres Negras da Umbanda: a educação dos terreiros e comunidades afro-brasileiras da cidade de Bagé (RS)

Data: _____ Horário: _____ Local: _____

1) Dados da Entrevistada:

Nome: _____

Pseudônimo (flor/planta/elemento da natureza): _____

Por que escolheu este pseudônimo? _____

Terreiro que frequenta: _____

Há quanto tempo? _____

Atribuição: _____

Seu Orixá: _____

Idade: _____ anos

Declara-se negra? () sim () não. Por quê? _____

Tem filhos/as? () sim () não. Quantos/as? _____ Idades: _____

Netos/as? () sim () não. Quantos/as? _____ Idades: _____

Eles/as participam do terreiro? Por quê? _____

Bairro em que reside: _____ Há quanto tempo? _____

Sempre morou em Bagé? () sim () não. Onde morou antes? _____

Trabalha ou trabalhou fora? () sim () não. Em que? _____

Escolaridade: () não frequentou () EF incompleto () EF completo () EM () ES

2) Como era a tua vida quando era criança?

3) Tua família, teus avós/pais, também eram/são da Umbanda?

4) E na juventude, como foi?

3) Como se tornou umbandista?

4) Por que se tornou umbandista?

5) Como é a vida do povo do teu terreiro?

6) O que é o terreiro para a senhora?

6) Como é a vida das mulheres no terreiro?

7) O que pensa sobre a religião (Umbanda)?

8) Gostaria de dizer algo mais?