

Renata Silva Bergo

**QUANDO O SANTO CHAMA:
O TERREIRO DE UMBANDA
COMO CONTEXTO DE
APRENDIZAGEM NA PRÁTICA**

Belo Horizonte

Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais.

Abril - 2011

Renata Silva Bergo

QUANDO O SANTO CHAMA:
O terreiro de umbanda como contexto de
aprendizagem na prática

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito final à obtenção do título de Doutora em Educação, sob orientação da Prof^a Dr^a Ana Maria Rabelo Gomes e co-orientação do Prof Dr. Marcio Goldman

Belo Horizonte

Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais.

Abril – 2011

Banca examinadora:

Prof^a Dr^a Ana Maria. Rabelo Gomes - Orientadora (Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação - Universidade Federal de Minas Gerais)

Prof. Dr. Marcio Goldman - Co-orientador (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Prof Dr. Jocélio Teles Dos Santos (Universidade Federal da Bahia)

Prof Dr. Amauri Carlos Ferreira (Pontifícia Universidade Católica – PUC-MG)

Prof Dr Luiz Alberto Oliveira Gonçalves (Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação - Universidade Federal de Minas Gerais)

Prof^a Dr^a Nilma Lino Gomes (Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação - Universidade Federal de Minas Gerais)

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles que contribuíram para a realização desse trabalho.
Em especial:

- a Prof^a. Dr^a. Ana Maria. Rabelo Gomes, minha querida orientadora, que com muita competência e generosidade se dispôs a me acompanhar nessa aventura por um universo que, até então, nos era desconhecido. As mudanças ocorridas ao longo da realização da pesquisa não teriam sido possíveis se eu não tivesse contado com sua coragem e parceria. Agradeço por ter me apoiado no desafio de dar prosseguimento ao meu percurso acadêmico, pelas oportunidades que me tem proporcionado, pelo incentivo e pela confiança;

- Ao Prof. Dr. Marcio Goldman, meu co-orientador, com quem tenho aprendido a levar “efetivamente a sério” a “palavra nativa” e me deixar “afetar” pela “magia” das religiões brasileiras de matriz africana; aprendizagens estas que foram decisivas para a realização do presente trabalho;

- a FAPEMIG, por ter concedido a bolsa de estudos que permitiu minha dedicação exclusiva no segundo e terceiro anos de realização do meu curso de doutorado;

- Ao CNPq, por ter concedido bolsa de estudo para que eu realizasse, junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (Museu Nacional – UFRJ), Estágio Sanduíche durante o último trimestre do ano de 2010.

- Meus mais sinceros agradecimentos ao pai-de-santo J., a todos os membros de sua “Casa” e os meus demais anfitriões pela amizade, colaboração e receptividade.
- Todo meu afeto e reconhecimento especial ao ogã G. S. por seu carinho e atenção. Sou muito grata por poder contar com a sua amizade. Sem você, essa tese não seria possível.
- A Pai Tupã, Seu Gentil, Pai Tomé, Vó M. Conga, Seu Sete Favelas, Seu Tiriri, Seu Veludo, Maria Padilha, Ciganinha, Orquídea, Afonsinho e todos os outros guias espirituais que “trabalham” nos terreiros de umbanda com humildade e em favor do “bem do próximo”, com os quais muito aprendi;
- As pessoas que freqüentam a assistência da “Casa do J.”, por me acolherem e partilharem comigo preciosos momentos de seu cotidiano;
- a minha mãe, Luzia, por continuar sendo a minha primeira e principal incentivadora nos caminhos da educação e pelo respeito à singularidade desse momento da minha vida;
- a Dani, irmã e amiga de todas as horas (sempre!!!);
- ao Lucas, pelo carinho, gestos e palavras doces e por compartilhar a aprendizagem de gozar a vida com mais alegria e leveza;
- a Deus e a todos os santos (de cá e de lá!), pela vida.

A todos vocês, e a cada um, meu amor e gratidão.

Sarará!



SUMÁRIO

RESUMO	10
ABSTRACT	11
CAPÍTULO I- INTRODUÇÃO	12
1.1- Caminhos percorridos	
1.1.1- Pressupostos que deram origem ao projeto de pesquisa	13
1.1.2- Primeiros passos da longa jornada	16
1.1.3- Redefinição do objeto de pesquisa	20
CAPÍTULO II- PRATICAR E APRENDER (NA) UMBANDA:	
Explorando possibilidades analíticas	31
2.1- Lapidando diamantes: dom e aprendizagem	33
2.2.- Compreendendo a aprendizagem como constitutiva da prática social	46
2.2.1 – A aprendizagem situada e alguns de seus desdobramentos	50
2.3- A constituição da <i>habilidade</i> umbandista	57
2.3.1- O conceito de <i>educação da atenção</i>	61
2.4- Caminhos construídos ao caminhar	65

CAPÍTULO III- A(S) UMBANDA(S) 70

3.1- A “Casa do J.”: estrutura e organização de um terreiro 70

3.2- Mas o que é umbanda? Histórias (re)contadas e (re)vividas 80

3.3- Os “orixás de umbanda” e os seus guias espirituais 88

3.4- As giras 93

CAPÍTULO IV- SAGRADO COTIDIANO: vida diária e participação...105

4.1- “Você vai ter que descobrir sozinho”: o *participar* como condição106

4.1.1- “Todo mundo quer saber tudo, mas tem que ver se agüenta”: a questão da legitimidade e do acesso 123

4.2- Múltiplos modos de participar 133

4.2.1- Ainda outros modos de participar 145

CAPÍTULO V- ENTRE DEUSES E HOMENS: o lugar das relações ..54

5.1- Múltiplos modos de ser e estar aprendiz 154

5.2- “Quem tem poder, pode”:	a relação entre adultos e crianças	158
5.2.1- Ser uma criança “de santo”:	entre a tradição e a negociação	169
5.3- “Tudo tem seu tempo”:	a relação entre iniciados e iniciantes	174
5.4- Santo de casa que faz milagre:	a relação entre deuses e homens	181
CAPÍTULO VI- FAZER PARA APRENDER – APRENDER PARA		
FAZER: Ações diretas e indiretas de suporte à aprendizagem	194
6.1- Transparência e opacidade nas ações cotidianas	194
6.2- O fazer e o aprender: ações recursivas	201
6.2.1- Aprender com todos: incentivo e repressão	207
6.2.2- Aprender com os pares: imitação, ação e percepção	214
6.2.3- Aprender “sozinho”: observação e improvisação	223
CONSIDERAÇÕES FINAIS	238
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	244

RESUMO

O que um terreiro de umbanda, localizado em um bairro da periferia de Belo Horizonte (MG), tem a revelar sobre processos de aprendizagem na prática é o tema dessa tese. Elaborado a partir de uma incursão etnográfica no universo das práticas cotidianas de umbanda, o estudo buscou identificar e descrever um modelo nativo de *produção* de umbandistas – processo que pode ser compreendido, com auxílio teórico de Lave e Wenger (1991) como *aprendizagem situada*, e com Ingold (2000) como *educação da atenção e processo de habilitação*.

Trata-se, pois, de uma pesquisa sobre os modos de pensar e agir dos membros de uma *comunidade de prática* específica, estando em seu cerne a discussão a respeito da aprendizagem como parte do processo de vir a ser, de se *produzir*, umbandista.

Palavras-chave: aprendizagem; comunidade de prática; umbanda.

ABSTRACT

What a umbanda temple located in a borough in the outskirts of Belo Horizonte (MG) has to reveal to us about learning processes is the theme of this theses. Thought from an ethnographic incursion into the universe of daily practices of umbandists, the study tries to identify and describe a native model of making umbandists – process to be comprehended through the theoretic help of Lave e Wenger (1991) as a type of *situated learning*, and through Ingold (2000) as *education of attention* and *process of habilitation*.

It is, therefore, a research about ways of thinking and acting of the members of a *community of practice* specific, keeping in its core the discussion regarding learning as part of the process of becoming, *making* an umbandist.

Key-words: learning; community of practice; umbanda.

CAPÍTULO I

“Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe.
Porque aprender-a-viver é que é o viver mesmo”.

Guimarães Rosa
Grande Sertão: Veredas (1967)

INTRODUÇÃO

Certa vez, ouvi um pesquisador¹ fazer a seguinte observação: se o barroco das igrejas católicas invade as pessoas pelos olhos, as religiões afro-brasileiras arrebatam os fiéis pelos ouvidos. Achei essa observação muito interessante, pois de fato o som dos atabaques, os cantos, as orações e o burburinho das pessoas criam uma atmosfera inebriante. Contudo, cada vez que entro em um terreiro de umbanda ou candomblé todos os meus sentidos são afetados. Visão, audição, olfato, paladar, tato – não há como ficar indiferente à multiplicidade de elementos que compõe estes mundos.

Mas o que isso tem a ver com uma pesquisa de doutorado em educação? Ou, formulando a questão de outro modo: o que um terreiro de umbanda tem a dizer sobre processos de aprendizagem? Para responder essas perguntas será fundamental, antes de apresentar aqui os dados e análises do qual essa tese é parte, esclarecer os caminhos que percorri como pesquisadora até ser atraída por esse universo.

Neste texto introdutório, portanto, procurarei descrever o processo de construção e reconstrução de meu objeto de investigação. O propósito aqui é expor o caminho teórico-metodológico percorrido que, poderia assim dizer, me foi imposto pela própria experiência de campo, como pretendo evidenciar a seguir. Aliás, a realização desta etnografia tornou ainda mais evidente para mim que são as contingências e constrangimentos próprios do campo de pesquisa que determinam *o que*² deve ser

¹ Refiro-me à apresentação realizada por Roger Sansi (Goldsmiths' College, University of London), intitulada “*Encountering Images in Candomblé*”, em 15 de junho de 2009, durante a Conferência “Territórios Sensíveis: diferença, agência e transgressão” no Museu Nacional – UFRJ.

² Neste texto, para dar destaque a algumas palavras e ideias, utilizarei como recurso gráfico o *itálico*. Já os “termos nativos” serão sempre apresentados entre aspas e as expressões conceituais e teóricas serão grafadas em **negrito**.

observado e *a quem* é preciso se dirigir no universo estudado, intervindo diretamente na definição (ou redefinição) do objeto de pesquisa.

Também aqui apresentarei, em linhas gerais, a abordagem teórica que orientou a coleta e a análise de dados. Essa apresentação dos autores de referência e suas proposições analíticas tem por objetivo introduzir o leitor na perspectiva teórica em que os argumentos deste estudo foram sendo produzidos. Ao longo do texto, os aspectos teórico-metodológicos serão retomados para compor a descrição etnográfica, como parte intrínseca da observação e dos contornos que a investigação foi adquirindo.

Optei por construir a argumentação dessa forma pelo fato de que meu trabalho de campo e a abordagem teórica assumida estiveram todo o tempo intimamente relacionados. Durante a pesquisa, desenvolvi um processo circular no qual busquei teorias que me auxiliaram na focalização do problema a ser investigado, ao mesmo tempo em que os próprios dados coletados permitiram uma maior compreensão e (re) significação do referencial teórico.

1.1- Caminhos percorridos

1.1.1- Pressupostos que deram origem ao projeto de pesquisa

Nas sociedades modernas, o verbo *aprender* – sobretudo quando nos referimos à infância – parece estar inevitavelmente associado a certas estruturas e condições, tais como: escola, professor, sala de aula, lições, materiais didáticos, livros; além da noção de que se trata de um processo individual e que ocorre na mente das pessoas. Essas associações diretas, tão fortemente presentes no nosso cotidiano, chegam a impedir que pensemos em outros modos de compreender o que é educação em sentidos mais amplos.

Não obstante, acredito que um olhar atento voltado para distintos universos sociais e culturais pode ser um caminho extremamente rico a ser explorado na busca por uma ampliação do conhecimento sobre os fenômenos educativos, especialmente sobre uma de suas dimensões que vem a ser o principal foco de interesse da pesquisa aqui apresentada: o fenômeno da aprendizagem.

O interesse em realizar uma investigação que busca compreender a aprendizagem enquanto um processo social e cultural (e não estritamente mental ou intelectual) ampliou-se a partir da realização de minha dissertação de mestrado defendida em 2005, junto ao Programa de Pós-graduação em Educação da FaE-UFMG. Seguindo uma abordagem etnográfica, discuti naquele estudo as ações empreendidas por projetos socioeducativos que atendem às camadas populares, em que foram analisados os ideais e práticas postos em cena por esses programas.

Como campo empírico, selecionei um projeto específico: o Reinventando a Escola, uma proposta inovadora realizada em uma escola da rede estadual de ensino, localizada no Aglomerado Santa Lúcia em Belo Horizonte\MG. Partindo da descrição de cenas cotidianas, o estudo evidenciou as formas educativas presentes nesse projeto, e abordou a relação existente entre modos de ver e modos de socializar. Assim, as questões que emergiram nesse contexto foram analisadas a partir do conceito de forma escolar dos sociólogos franceses Vincent, Lahire e Thin (2001) e das reflexões acerca da questão do outro desenvolvidas por Tzvetan Todorov (1999).

Na dissertação, destaquei a complexidade das relações sociais no interior do Reinventando a Escola, em que se observa a presença predominante de dispositivos de ordenação e controle. A predominância desses dispositivos causa estranhamento pelo fato do referido projeto ter como um de seus principais objetivos romper com a rigidez dos processos educativos escolares. Sendo assim, partindo do conceito de forma escolar (Vincent, Lahire e Thin, 2003), busquei compreender o modelo de formação e transmissão de conhecimentos no qual tais dispositivos e circunstâncias estão inseridos.

Reunidas em um espaço essencialmente educativo, as crianças participantes do projeto e também os educadores são cotidianamente submetidas a regras e imperativos impessoais, como a racionalização do tempo, a regulação das interações e o preceito da ordem. Esse conjunto de aspectos coerentes entre si e que estão presentes no contexto das atividades desenvolvidas, caracteriza o que os autores designam pela expressão forma escolar, que implica em uma determinada concepção de aprendizagem.

Procurei ponderar, no entanto, que tal situação não ocorre ao acaso. A predominância de tais posturas deve-se especialmente ao fato de que romper com os códigos e repertórios escolares implica no enfrentamento de, pelo menos, dois tipos principais de dificuldades: o receio em abandonar a segurança oferecida por um modelo

educativo amplamente enraizado na sociedade (o modelo da escola) e o desconhecimento (ou não reconhecimento) de outras formas de transmissão cultural, distintas da forma escolar. Como busquei argumentar – sem me esquecer das implicações que a qualidade da formação docente traz aos processos de ensino-aprendizagem –, tais dificuldades e limitações estão muito mais relacionadas a aspectos de ordem estrutural do que a formas individuais de atuação.

Recorri, portanto, às análises dos autores Vincent, Lahire e Thin (2003:13) que afirmam que o modelo escolar consolidou-se de tal maneira no imaginário social que ultrapassou os limites das instituições de ensino e se tornou a forma de educação predominante também em outros domínios sociais que não só a escola.

Segundo essa perspectiva, a forma escolar tende a estruturar relações sociais diversas e não só a relação professor-aluno. Haveria, portanto, uma naturalização tal desse modelo que acaba limitando as formas de pensar e agir dos sujeitos. Baseando-se nessa teoria, Luciano Mendes de Faria Filho nomeia esse fenômeno de escolarização do social, caracterizando-o como “o processo e a paulatina produção de referências sociais, tendo a escola, ou a forma escolar de socialização e transmissão de conhecimentos, como eixo articulador de seus sentidos e significados.” (2003: 78).

A partir dos resultados a que cheguei em minha pesquisa de mestrado referenciando-me nessa abordagem analítica, tornou-se mais forte o desejo de realizar uma investigação que visasse elucidar algumas questões envolvidas nos processos educativos que ultrapassam a sala de aula. Afinal, as práticas educativas não-escolares permanecem à margem das pesquisas no campo da educação. Isso tem impedido que experiências diferenciadas de formação e transmissão de conhecimento convertam-se efetivamente em modelos comparativos.

Existem grandes lacunas no que se refere a investigações a esse respeito. Não há investimentos significativos na identificação e compreensão da diversidade de processos que a educação, tomada em sentido amplo, incorpora. Presentes no âmbito social, certas práticas educativas não são suficientemente reconhecidos e legitimados a ponto de se tornarem menos marginais. Por essas razões, penso ser necessária a realização de estudos que abordem os mais diversos contextos de aprendizagem, sem tratá-los como exóticos ou episódicos.

1.1.2- Primeiros passos da longa jornada

Por acreditar que a abordagem acima apresentada é extremamente interessante para ser explorada pelos profissionais que atuam no campo educacional, elaborei meu projeto de pesquisa para o curso de doutorado do Programa de Pós-graduação da FaE-UFMG. Apresentei no ano de 2007 um projeto de pesquisa em que pretendia abordar um fenômeno sociocultural que vem se tornando bastante comum, sobretudo nos grandes centros urbanos de nosso país, a saber: a proliferação de projetos socioeducativos e com eles o surgimento de um novo personagem no campo da educação – o educador social ou oficinairo.

A expressão **socioeducativo**³ é utilizada para designar propostas que, de maneira geral, apresentam em comum o objetivo de complementar as ações do ensino regular, oferecendo aos participantes atividades de arte e cultura, cuidados com a saúde, prática de esportes, lazer, informática, reforço escolar, entre outras.

Apesar da ampla disseminação, e ao que parece ampla aceitação social desse tipo de proposta, acreditava ser urgente problematizá-las. Justamente pelo fato de não serem mais experiências isoladas, e sim estarem se configurando como uma tendência, a abundância e a multiplicidade de projetos socioeducativos apontam para uma série de questões relevantes não só para o campo da educação, como também para a compreensão dos encaminhamentos de políticas públicas voltadas à população pobre no Brasil.

Dentro do grande escopo de questionamentos que emergiam da temática, interessava-me particularmente uma característica recorrente às propostas dessa natureza que é o incentivo e o investimento para que as próprias comunidades locais assumissem a realização das atividades socioeducativas. A partir desse recorte, foi possível identificar ainda outro aspecto que também se tornou característico, que era a forte presença de jovens atuando como lideranças ou, como preferem ser designados, “oficineiros” ou “educadores sociais”.

³ A escolha dessa expressão deve-se à dimensão social e formativa ali presentes. Especialmente a partir da década de 1990, tem surgido um número bastante significativo de experiências educativas não-escolares como estas que visam atender, prioritariamente, à infância e à juventude de baixa renda, residentes em vilas e favelas.

Ainda na pesquisa de mestrado observei que os próprios profissionais que atuavam em projetos socioeducativos reivindicavam serem identificados por essas novas nomenclaturas. Os educadores do Reinventado a Escola não queriam ser chamados de professor, insistindo no fato de que não o eram, pois realizam tarefas distintas. Encontrei a mesma reação nos vários outros projetos em que estive durante a fase exploratória da pesquisa de campo do doutorado. Como alternativa, nestes espaços, os profissionais se auto-definiam como oficinairos, termo que julgavam ser mais adequado à dinâmica que estabeleciam com os participantes das atividades que promoviam.

Aqui não tem essa de eu sou o professor e você o aluno. Tá todo mundo junto, entendeu? A gente faz tudo junto. Tipo assim... Ao mesmo tempo que eu tô falando, os meninos já tão fazendo, vão dando toques uns pros outros. Por isso que a gente chama isso aqui de oficina, porque todo mundo põe a mão na massa. Aí não é aula, né? Por isso. É oficina. Então o cara que chega aqui tem que saber que vai fazer e tal. Por isso que a gente é oficinairo, entendeu? A gente quer fazer diferente. É por isso. (Entrevista com oficinairo do Morro do Papagaio em 09/12/2007).

Assim, naquele momento, me chamava muito a atenção o fato de que sujeitos com pouca experiência escolar ou que tiveram processos de escolarização conturbados, estavam assumindo, no interior de determinados espaços socioeducativos, o papel de educadores ou oficinairos. Eram sujeitos que possuíam uma formação livre em suas áreas específicas e não uma formação acadêmica que lhes conferisse titulação docente. Desse modo, considerei de grande relevância procurar compreender como e porque alguns jovens tornavam-se oficinairos, passando a desempenhar uma função formativa/educativa frente a outros sujeitos.

O objetivo do projeto de pesquisa de doutorado então proposto era, partindo da perspectiva dos sujeitos envolvidos (oficineiros e oficinairas principalmente e, de modo complementar, a equipe de coordenação e o público participante), buscar compreender as práticas educativas dos programas e projetos socioeducativos, e qual o lugar ocupado por tais práticas em suas trajetórias de vida.

A etapa inicial da pesquisa consistiu, então, no desenvolvimento de investigações exploratórias⁴ em que procurei conhecer e observar o cotidiano de projetos socioeducativos de naturezas diferentes (governamentais, ONGs, religiosas, comunitárias e associativas). Buscava localizar experiências que apresentassem formas peculiares de “socialização” e “transmissão de saberes”. Dentre as variadas atividades⁵ que pude acompanhar as que se destacaram justamente por apresentarem uma organização bastante curiosa e que mais se diferenciava da **forma escolar** foram as oficinas de percussão.

De modo geral, osicineiros que encontrei atuando em tais atividades não frequentaram cursos de musicalização (nem técnicos, muito menos universitários), mas exibiam grande domínio dos instrumentos que tocavam e sabiam *falar musicalmente*, ou seja, empregavam com propriedade termos como tom, melodia, arranjos, compasso, timbre, etc. A partir dessa identificação, passei a realizar observações mais sistemáticas em oficinas de percussão realizadas em diferentes espaços socioeducativos⁶.

Dentre a multiplicidade de projetos visitados e razoavelmente explorados, o curso gratuito de percussão oferecido na sede do Grupo Tambolelê⁷ mostrou-se um interessantíssimo campo de investigação. Sempre às segundas e quartas-feiras, no horário das 16 às 18 horas, reuniam-se cerca de 15 pessoas, formando uma turma completamente heterogênea (no que se refere à idade, escolarização, situação socioeconômica, gênero e habilidade musical), dispostas a compartilhar saberes e práticas a partir das atividades propostas peloicineiro P.P., o “G.S⁸”, como gosta de ser chamado.

Desde o primeiro encontro, que ocorreu em 7 de abril de 2008, a metodologia desenvolvida por esseicineiro de 29 anos, que é compositor e instrumentista autodidata, me pareceu muito instigante. G. não fazia qualquer tipo de preparação ou planejamento de suas oficinas, mas ao mesmo tempo demonstrava um inusitado e

⁴ Realizada no 2º semestre de 2007, primeiro ano de meu curso de doutorado.

⁵ Oficinas de musicalização (percussão e violão), dança (afro, axé, balé e *break*), esportes (futebol, vôlei e capoeira), artesanato, informática, jogos e brincadeiras, culinária, e reforço escolar.

⁶ Tambor Mineiro; Programa de Controle de Homicídios Fica Vivo! (Unidades Palmital, Pedreira Prado Lopes e Aglomerado da Serra); Curso de percussão e dança afro do Centro Cultural da UFMG; Projeto Criança Esperança do Aglomerado da Serra; Bloco Oficina Tambolelê.

⁷ Conjunto musical formado por Geovanne Sassá, Santonne Lobato e Sérgio Pererê. Em 1990, o grupo deu início às atividades do “Centro Cultural Tambolelê”, uma organização não-governamental sediada no bairro Novo Glória, região Noroeste de Belo Horizonte - MG.

⁸ No presente texto, faço referência aos nomes dos meus anfitriões através de suas letras iniciais, procurando assim resguardar a identidade e a privacidade dos mesmos.

interessante senso de organização e de condução das atividades. Guiando-se por sua própria experiência e por nossas perguntas, comentários e facilidades ou dificuldades que apresentávamos na execução dos movimentos percussivos, o oficinairo propunha dinâmicas que permitiam o pleno envolvimento de todos os presentes, produzindo variadas formas de participação e interação.

Para realização de minha pesquisa neste contexto específico, procurei adotar uma metodologia semelhante à desenvolvida por Loïc Wacquant em sua importante etnografia de um ginásio de boxe em Woodlawn, comunidade afro-americana de baixa renda na cidade de Chicago. Wacquant inverte a tradicional fórmula **observação participante**, e se propõe a experimentar a hipótese de uma **participação observante**. Sendo assim, ao se tornar ele próprio um aprendiz de boxeador em seu campo empírico (a academia de pugilistas do bairro pobre de Chicago), ele é ao mesmo tempo o observador, o objeto e o sujeito da observação. O autor lançou mão dessa metodologia por considerar o boxe como uma prática por excelência e que, por isso, exige que "mergulhemos nele como pessoa, que nele se faça a aprendizagem e que se viva as principais etapas desde o interior." (2002: 60).

Nessa perspectiva, me dispus a ser uma *aprendiz-observadora* das oficinas de tambor do Grupo Tambolelê, durante todo o ano de 2008. Além do caderno de campo, utilizei como instrumento de registro a gravação⁹, em um aparelho de MP3, de tudo o que se passava nas oficinas. Contudo, apesar da experiência ter sido riquíssima, ao final de todo esse período e com um enorme volume de material coletado, ainda não havia conseguido definir o foco da análise a ser desenvolvida.

A princípio, pensei em explorar os aspectos metodológicos presentes naquela oficina de percussão tão emblemática: a interação entre os pares, entre os participantes e o oficinairo, entre os participantes e os instrumentos. Uma abordagem possível seria, portanto, tentar descrever o processo *evolutivo* da turma na busca pelo domínio da habilidade percussiva. Mas, mais uma vez, foram as próprias contingências do campo empírico que me apresentaram uma resposta e um novo universo de possibilidades investigativas.

⁹ Obviamente, este procedimento só foi adotado mediante a expressa autorização tanto do G. S., como dos participantes. Terminada esta fase da pesquisa, eu já contava com aproximadamente 150 horas de gravação.

1.1.3- Redefinição do objeto de pesquisa

Para além de colegas de curso, todos nós participantes da oficina comandada por G.S. fomos paulatinamente formando um grupo de companheiros a compartilhar agradáveis e diversificados momentos de práticas e apreciação musical. Os vínculos se intensificaram sobretudo devido aos encontros ocorridos em eventos culturais ligados à música percussiva, como o “Festejo Mineiro”; o “Fala Tambor”, um show de Naná Vasconcelos (considerado um dos maiores instrumentistas da categoria) em Belo Horizonte; o cortejo de blocos de percussão chamado “Cem Tambores” realizado na cidade de Ouro Preto; dentre outros.

Cultivamos também o hábito de sentarmos na calçada em frente à sede do Tambolelê para conversar sobre os mais variados assuntos após o horário das oficinas. Em uma destas muitas conversas, G.S. me contou como suas primeiras incursões no mundo da música estiveram profundamente atreladas a sua história familiar.

G.: Meu pai tinha uma influência musical muito grande, mas essa parte da música eu vi ele exercer pouco pra gente. Ele exercia por prazer, não profissionalmente. Meu pai fez de tudo na vida dele pra criar e sustentar a gente. [...] Ele foi marceneiro uma época, caminhoneiro ele foi praticamente até morrer¹⁰. Era pedreiro, fez de tudo um pouco, se virava de tudo um pouco. E ele tinha uma mão faltando três dedos. É engraçado que eu cresci vendo ele sem os dedos e minha mãe conta que quando ele perdeu, ele trabalhava numa marcenaria fazendo móveis e numa máquina ele perdeu os dedos. Mas apesar disso ele tocava com muita agilidade.

RENATA: Impressionante...

G: É! Eu pensava “engraçado como é que esse cara...” Começou a me chamar a atenção, mas também é uma coisa que ele não exercitava tanto, porque é uma coisa que exige prática, tinha que readaptar algumas coisas assim... Mas dava para fazer um som legal, esse dom musical ele tinha. Tinha ouvido, por ele escutar muito LP. Lá em casa tinha muita coisa antiga.

[...]

R – E seu pai tocava muito?

G – Ele tocava. Não profissionalmente, era por lazer. É até curioso. Eu estava até pensando isso hoje. Eu acho que ele tinha vontade de seguir carreira, acho que esse lado eu puxei dele.

R: Mas ele tocava bem e tal?

G: Ele arriscava bem. Eu me lembro dele tocando coisas harmônicas, tipo sanfona, que é até difícil de tocar, eu não sei nada. Mas eu me

¹⁰ Seu pai faleceu no ano de 1995.

lembro bem na minha mente porque... Essa coisa dele cantarolar umas coisas antigas, compor, ele tinham algumas composições.

R: Ah, é? Ele tocava o que? Sanfona e o que mais?

G: Que eu me lembre é essa coisa de percussão, atabaque, por causa do próprio espiritismo. Por ser um ogã, ele ajudou a construir as coisas na minha família-de-santo. Que eu sou ogã também, né?

R: Você é o que? Ogã? Que é isso?

G. soltou uma grande gargalhada.

(Conversa gravada em 25/08/2008).

Diante do meu espanto e ignorância, permeados por um enorme interesse em compreender melhor a influência do “espiritismo”¹¹ em sua formação musical, os temas de nossos bate-papos passaram a girar quase exclusivamente em torno dessa temática. Foi a partir daí que o percussionista e compositor G.S. começou a ceder lugar para que o ogã Pai Pedro¹² se manifestasse. Sem que eu pudesse prever, meu querido “mestre” de percussão foi se tornando cada vez mais um querido e imprescindível guia a me conduzir por caminhos nunca antes *sequer* imaginados.

G.: Na verdade, minha relação vem praticamente de família esse lado artístico. Porque a minha família vem de lance cultural muito forte tanto daqui de Minas como influências africanas. Um exemplo é o próprio Congado daqui e o outro exemplo é o candomblé e a umbanda. Posso falar, na verdade, que a minha primeira relação com música foi isso, porque a música está ligada a essas cerimônias como uma coisa importante e eu, de pequeno, já tinha chamado a atenção pra isso. Até então não tinha tanto contato, tinha o respeito porque convivia.

RENATA: Desde pequeno você frequentou as duas religiões?

G: Pode-se dizer que sim, porque era muito frequente na minha casa ter alguma coisa assim de umbanda, candomblé... Daí a coisa foi se estendendo. Faz uma cerimônia ali, essa coisa de farra de família. De pequeno já fui começando a me interessar.

(Conversa gravada em 15/09/2008)

¹¹ Nos primeiros contatos com os membros da família do G., todos se diziam "espíritas", porém não tardaram a especificar a natureza umbandista desse espiritismo. Se auto-declarar espírita é um recurso comumente utilizado por adeptos de religiões mediúnicas de modo geral, sobretudo dos cultos de matriz africana. Isso pode ser compreendido de duas formas, pelo menos: o espiritismo goza de melhor prestígio social do que a religiões de matriz africana; e também o fato da origem da umbanda ter sido fortemente influenciada por princípios da doutrina kardecista.

¹² No terreiro, G. é chamado de Pai P., devido a sua função de ogã. Entre seus familiares e amigos mais íntimos ele é o P. e quando atua como músico, seu nome artístico é G. S. Mesmo depois de passar a conviver com ele nesses diferentes âmbitos sociais, optei por continuar a chamá-lo de G., pois foi essa a forma como se apresentou na oficina de percussão onde eu o conheci. É com este nome também a que me refiro a ele neste trabalho.

Em suas falas tornava-se cada vez mais evidente que o fato de ser negro, pertencer a uma família que preserva tradições ligadas à negritude e praticar umbanda são elementos fundamentais para a constituição de sua identidade pessoal e profissional. A riqueza das conversas que passamos a travar me levou a solicitar-lhe uma entrevista para que eu pudesse organizar e melhor registrar aquelas valiosas informações. Acreditava que esse método poderia me ajudar a localizar mais precisamente em sua história de vida os lugares e situações que possibilitaram o seu acesso ao campo musical e artístico e, mais especificamente, como se deu seu aprendizado da percussão.

De fato, a longa entrevista semi-estruturada, realizada em 23 de setembro de 2008, veio a se configurar como o passo decisivo para a redefinição do foco da minha pesquisa. Da entrevista se seguiu um convite (imediatamente aceito) para conhecer seus familiares, a casa em que residem e onde se encontra o terreiro de umbanda¹³ comandado por seu irmão Arleison Júnior, o pai-de-santo J..

O terreiro é recente e se originou¹⁴ de uma exigência feita pelo orixá de Pai J., Oxossi, de que fosse construída uma “casa” em honra do próprio “santo”. Devido à urgência do pedido, não restou outra saída a não ser improvisar um espaço em sua própria residência, até que pudesse ter condições de construir um templo dedicado a seu orixá. No terreiro comandado por Pai J. os orixás têm grande destaque e cada filho de santo sabe quem é o “dono de sua cabeça”, pois se trata de um terreiro do tipo “traçado com angola”, ou seja, é de umbanda mas apresenta fortes influências do candomblé de rito angola.

Por não estar oficialmente estabelecida, essa casa de culto ainda não tem nome, sendo então carinhosamente chamada por todos que a frequentam de “Casa do J.”. Essa será também a expressão que usarei aqui para me referir a essa unidade de culto umbandista em específico.

Conforme procurei explicitar anteriormente, desde o início do curso de doutorado em educação, meu interesse esteve voltado para a problematização da aprendizagem para além dos contextos de estruturação pedagógica. Meu propósito sempre foi buscar conhecer e compreender práticas sociais em que o *aprender* acontece

¹³ Localizado à Rua São Cosme, número 28. Bairro Novo Glória. Belo Horizonte (MG). No mesmo quarteirão em que se encontra a sede do Bloco Tambobelelé, anteriormente citado.

¹⁴ Tratarei desta gênese de modo mais detalhado no terceiro capítulo deste volume.

de modo peculiar e independente (ou até mesmo ao avesso) da **forma escolar**, concepção à qual já me referi aqui.

Com essas questões em mente, já nas primeiras visitas à “Casa do J.” intuí que se seguiriam muitas outras, porém não mais informalmente como aquelas, mas sim que passariam a assumir um caráter investigativo. Isso porque as leituras teóricas que já vinha realizando juntamente com meu grupo de pesquisa¹⁵, me ajudaram a olhar para aquele terreiro como um universo social riquíssimo e que poderia ser explorado a partir da teoria da *aprendizagem situada*, proposta por Jean Lave e Etienne Wenger (1991). Percebi que não é somente de dom, vocação ou aceitação de um “destino inevitável” que se faz um umbandista.

A cada dia aquele contexto social mostrava-se extremamente fértil em possibilidades de pensar muitas e distintas questões tão interessantes quanto urgentes ao campo de pesquisa em educação. A partir de então, meu trabalho de campo se dividiu em observações participantes tanto nas oficinas de percussão quanto nas “giras” de umbanda, até se concentrar exclusivamente, no ano de 2009, nas diversas dimensões da vida cotidiana da “Casa do J.”.

Os temas que emergiram do deslocamento e ampliação do foco da pesquisa suscitaram um grande número de novos questionamentos. Uma primeira questão mais ampla seria: o que é ser um umbandista? A partir dessa questão geral, outras problematizações mais específicas foram sendo elaboradas: que práticas culturais e sociais constituem um terreiro de umbanda? Quem são os sujeitos que lhe dão vida? Qual a percepção destes sobre suas práticas? Como as significam? Em que situações se reúnem e interagem? Com que frequência? Para fazerem o que juntos? Qual o lugar, simbólico e cotidiano, de cada membro nesta comunidade umbandista e de que modos participam dela?

Assumindo a hipótese de que um terreiro de umbanda é, de fato, um contexto de aprendizagem, outro conjunto de perguntas foram gradativamente sendo formuladas: como se *produz* um umbandista? Havendo aprendizagem no terreiro, como ela acontece? Que práticas e saberes são partilhados naquele contexto? Em que medida e de que forma praticar umbanda oferece/estrutura possibilidades de aprender?

¹⁵ GEDUC (Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Culturas) da Faculdade de Educação da UFMG, coordenado por minha orientadora de doutorado, a Prof^a Dr^a Ana M. Rabelo Gomes.

Não obstante, é preciso dizer que o fascinante e misterioso mundo que começava a se configurar para mim, trouxe inquietações de natureza pessoal e também alguns conflitos de ordem teórico-metodológica. No que se refere às questões pessoais, toda a carga de uma inserção desde sempre em uma cultura cristã conservadora mostrou a sua força. Minha ignorância não só a respeito da umbanda, mas das religiões de matriz africana de maneira geral era reforçada por uma série de mitos e leituras distorcidas produzidas por uma educação que se deu quase exclusivamente dentro dos dogmas e preceitos da igreja católica. Assim, as primeiras incursões ao terreiro foram permeadas por certa dose de receio frente ao desconhecido. Contudo, esse desconhecimento despertou meu interesse e desejo de conhecer em profundidade aquele universo.

Com relação a minha inexperiência nos assuntos de umbanda, foi interessante observar que justamente o fato de ser uma pessoa “de fora” me possibilitou uma entrada em campo muito positiva e acolhedora, pois o motivo de minhas perguntas e presença (que passaram a ser constantes) foi visto como prova de um real e legítimo interesse. Afinal, é muito pouco provável que alguém compareça a um centro umbandista sem estar necessitando de ajuda espiritual para resolver seus problemas. Mais do que causar estranheza, os frequentadores da “Casa do J.” encaram a possibilidade de conviver com alguém interessado em estudar (e não *utilizar*) a umbanda como uma curiosa e rica oportunidade de troca de vivências e saberes.

Hoje, Jn. (irmã do G.) e eu ficamos na sala conversando por um bom tempo. Ela queria entender melhor o que eu fazia ali. Começou me perguntando que curso eu faço, pois suspeitava que fosse Filosofia, devido ao meu interesse pelo estudo da umbanda, e gostaria de saber se estava certa. Esclareci que sou formada em Pedagogia e que a pesquisa se refere ao meu curso de doutorado em educação. Surpresa com a minha resposta, ela disse:

JN.: “Nossa, nunca pensei que a Pedagogia pudesse ter avançado tanto. Eu pensei que Pedagogia fosse só coisa de escola mesmo, sabe? [...] Cê sabe que esse ano eu vou tentar vestibular pra Pedagogia na UEMG? Porque eu já sou formada no magistério, mas eu não queria fazer Pedagogia não, mas esse ano eu resolvi. Eu até falei pra minha colega: “Vou fazer Pedagogia, mas eu não quero escola, não. Vou ver se dá pra trabalhar em outras coisas”.

Ficamos então conversando sobre as possibilidades de trabalho que o campo da educação apresenta atualmente. Ela ficou muito interessada e disse que irá até se esforçar mais para passar no vestibular.

“Que interessante sua pesquisa. Muito interessante mesmo. Estudar sobre a umbanda deve ser muito legal. Eu queria fazer uma pesquisa

assim, saber como são as coisas, conhecer mais, conhecer as pessoas... ”

(Diário de campo - 06/11/2008).

Já os conflitos e dúvidas de ordem teórico-metodológica permaneceram me acompanhando ao longo de toda a realização dessa etnografia. Inicialmente, a escassez de estudos que se dedicam a investigar as práticas cotidianas enquanto práticas culturais que envolvem aprendizagem, ao mesmo tempo em que me motivava, me causava grande apreensão. Além disso, o ineditismo da temática no programa de pós-graduação em que me encontro e o tipo de abordagem e metodologia que pretendia desenvolver tornaram longo e árduo o processo de redefinição dos contornos da investigação.

Passada essa etapa, quando o trabalho de campo se encontrava em estágio avançado, outros questionamentos ainda mais complexos se apresentaram. Como continuar conduzindo meu trabalho de campo e, posteriormente, a produção de uma análise e uma escrita que deem conta de uma prática cultural absolutamente diversa e dinâmica que se fundamenta em elementos impossíveis de se mensurar e que fogem completamente a uma análise objetiva, como fé, dom, mediunidade, possessão e magia? Um universo no qual o mais essencial aprende-se além e aquém da linguagem e até mesmo da consciência; uma comunidade feita de homens e mulheres de carne e osso, mas também por deuses, santos e espíritos de “luz” e de “trevas” envolvidos em uma intensa e cotidiana relação?

Contudo, acredito que a teoria da aprendizagem situada proposta por Lave e Wenger¹⁶ (1991) que já vinha orientando meu trabalho desde o começo do curso de doutorado, traz grande contribuição para pensar a respeito de diferentes aspectos da prática umbandista. A partir do entendimento de que aprendizagem é inerente a toda prática social¹⁷, os autores sugerem uma mudança de foco bastante inquietante e inspiradora: não mais centrar a atenção no indivíduo como aprendiz, e sim pensar a

¹⁶ Por terem sido essenciais na construção do presente texto e buscando possibilitar um melhor entendimento da argumentação aqui exposta, apresentarei no próximo tópico uma breve sistematização das proposições teóricas dos autores. Esses aspectos teórico-metodológicos serão retomados também ao longo de todo o texto.

¹⁷ É interessante observar que para Jean Lave, ao longo de seus diversos trabalhos, a ideia de prática é uma constante assim como o interesse crescente na temática da aprendizagem, sendo isto visível até mesmo nos títulos que atribuiu aos seus escritos: “*Cognition in Practice*” (1988); “*The practice of learning*” (1993a); “*Situating learning in communities of practice*” (1993b); “*Teaching, as learning, in practice*” (1996).

aprendizagem como participação no mundo social. Orientada por essa perspectiva analítica e por uma abordagem antropológica do terreiro, passei a buscar compreender de que modo a aprendizagem toma lugar na rotina daquela prática religiosa específica.

Iniciei essa nova etapa do trabalho de campo realizando prioritariamente observação participante nas situações mais comuns e mais conhecidas dos terreiros (festas, sessões, cerimônias, “puxadas”, “trabalhos”). Entretanto, logo percebi que para compreender a prática umbandista não bastava frequentar as festas públicas ou as cerimônias grandiosas; seria preciso acompanhar o dia a dia do grupo de fiéis. Isso porque compreendi que os fundamentos da umbanda estão de tal modo intrincados no curso dos acontecimentos cotidianos que são parte do mundo ordinário dos seus praticantes. Fui conduzida, então, a uma aproximação cada vez mais efetiva de tal contexto visando entender como os sujeitos lidam cotidianamente com as questões relativas à religião que professam.

Um dos grandes desafios deste trabalho foi, portanto, buscar escapar aos padrões pré-construídos no imaginário coletivo que, de modo geral, centralizam a atenção nos aspectos exóticos das religiões de matriz africana. Não querendo reproduzir a mirada quase automática que a evocação dos grandes rituais tende a suscitar, fui ao encontro dos filhos de santo evitando pensar na figura extraordinária e ricamente paramentada que a mídia costuma difundir. Paulatinamente, se tornou mais claro para mim que a *preparação* dos rituais e cerimônias revelam mais sobre a complexidade da prática religiosa do que o próprio evento em si. Afinal é na vida cotidiana, e não tanto durante rituais, que as punições e cobranças dos santos, e também as graças que eles concedem aos seus filhos, aparecem com maior clareza.

Logo, passei a acompanhar os sujeitos tanto no contexto habitual da prática umbandista (interna e externa ao terreiro) em que são submetidos às etapas dos processos de iniciação e desenvolvimento e onde cumprem suas “obrigações”, realizam “trabalhos” e fazem o atendimento a comunidade; quanto em outras situações e circunstâncias do dia a dia.

Foi a aproximação progressiva de suas atividades mais rotineiras que me possibilitou identificar como as recompensas e encargos inerentes à religião que professam orientam a conduta e as atitudes dos fiéis, além de estruturar as formas de participação e pertencimento ao grupo religioso. O surgimento de propostas de trabalho

ou demissões, novos romances ou afastamento das pessoas amadas, saúde ou doença, fartura ou escassez são as respostas que os fiéis buscam na religião e servem como balizadores para suas vidas.

Já na realização de minha pesquisa de mestrado havia ficado claro para mim a importância de registrar as falas dos sujeitos em diferentes contextos de suas vidas. Assim, fui a campo sempre acompanhada por meus inseparáveis “instrumentos de trabalho”: caderno, lápis e gravador. Entretanto, de livre circulação por todos os cômodos da residência do G.S., o gravador era absolutamente proibido no barracão (onde funciona o terreiro de umbanda propriamente dito) ou em situações em que estivessem presentes orixás e guias. Por essa razão, buscando realizar uma descrição de toda a dinâmica social da “Casa do J.”, paulatinamente fui me tornando uma “especialista” em escrever com rapidez e discrição, utilizando estrategicamente códigos, símbolos, abreviaturas e siglas a serem decifradas posteriormente ao longo de muito trabalho a ser realizado distante do terreiro.

De fato, se em campo as habilidades mais requisitadas ao pesquisador se referem à agilidade e capacidade de registro e síntese, em casa a transcrição e tradução dessa escrita codificada se mostra uma atividade extremamente lenta e minuciosa. Foram, portanto, necessárias muitas horas em frente ao computador para conseguir realizar a laboriosa tarefa de transformar um amontoado de dados em um texto coerente e inteligível.

Na fase mais intensiva da observação participante, tudo que eu via, ouvia e experimentava em campo ficava ressoando em minha memória todo o tempo. A magnitude da experiência vivida naquele contexto fazia com que, ao voltar para minha casa, meus pensamentos fossem invadidos continuamente por vozes, imagens, trechos de pontos cantados, expressões e gestos característicos de cada uma das entidades do terreiro. Como resultado do profundo mergulho neste universo, acabei “reativando” uma curiosa habilidade que havia desenvolvido quando da realização de minha pesquisa de mestrado: memorizar diálogos praticamente inteiros das cenas observadas em campo, como se minha mente tivesse se transformado num potente gravador¹⁸. Acredito

¹⁸ Devido à intensidade da experiência, confesso que cheguei a duvidar se ter adquirido “tamanho habilidade” era realmente algo vantajoso (!). Mas agora, terminada essa fase da pesquisa, acho graça da situação e percebo que realmente se trata (felizmente!) de uma habilidade passageira.

também que o tipo de interação que me foi possível estabelecer com as pessoas da “Casa do J.” foi determinante para realização satisfatória da coleta de dados.

O clima amistoso e alegre predominante no terreiro sem dúvida contribuiu muitíssimo para minha rápida integração ao grupo na condição de pesquisadora. Gentilmente, aqueles filhos de santo foram permitindo que eu me aproximasse deles e passasse a participar de suas rotinas umbandistas. Um aspecto interessante relativo a isso foi que meu inseparável gravador se tornou um instrumento facilitador da mediação e aproximação entre nós. Frequentemente ouvi (e gravei) frases do tipo:

Acho tão engraçado você pedir pra gravar essas conversas da gente. Uma conversinha normal, assim boba... A gente não tá nem falando nada de mais, aí vem você com o gravador. [Risos].

Tudo você grava, né? Depois eu quero ver o que você vai fazer com esse monte de bobagem que a gente fala.

A gente tava conversando aqui aí eu já ia contar o caso de ontem, mas aí eu falei: Não. Deixa a Renata chegar primeiro que eu quero deixar registrado o mico que eu paguei na frente de todo mundo lá na “casa” da mãe C..

Grava aí que agora eu vou falar uma coisa muito séria.

Você gravou isso que ele falou? Acho que é importante pra sua pesquisa.

Uai, Renata. Tem um tempão que você não grava nada, heim? Já enjoou da gente?

Alvo de muitas brincadeiras¹⁹ e dúvidas sobre a real “utilidade” de tudo que eu com ele registrava, foi a presença do gravador que muitas vezes possibilitou a produção de situações interessantíssimas que muito revelaram sobre aquele universo.

¹⁹ Apenas a título de ilustração cito um dos muitos episódios divertidos vivenciados em campo e motivados pelo meu “fiel instrumento de trabalho”:

No final da sessão, P. pediu para usar meu gravador. Ele então começou a brincar de ser “repórter”. Em meio a muitas risadas, P. registrou esta “entrevista” com o ogã Marquinhos: “Deixa eu falar nesse negócio. Vou falar que nem jogador de futebol quando dá entrevista. [Empostando a voz, o rapaz inicia seu discurso ao “repórter” P.]. Eu queria falar pra imprensa que a gira foi difícil, mas eu e meus companheiros nos esforçamos, trabalhamos em equipe e... no final conquistamos um bom resultado. Tiveram alguns lances violentos, umas entradas maldosas, mas... [Risos]. O professor tá satisfeito com nosso desempenho e a torcida tá comparecendo em peso e isso deixa a gente muito feliz. No mais, é isso aí mesmo, vamos continuar trabalhando pra melhorar os resultados”.

Outro aspecto interessante que marcou meu trabalho de campo foi a presença significativa de crianças que tomam parte da prática de umbanda como participantes ativos. Assim, mesmo não sendo o foco principal deste estudo, o contato direto com as crianças se mostrou uma fonte riquíssima de informações, pois permitiu que viesse à tona uma série de aspectos extremamente relevantes para a compreensão daquela realidade.

A maneira como o grupo infantil é tratado pelos adultos e a forma como interagem nas mais variadas atividades da religião evidenciam as concepções nativas de infância e também seus diferentes modos de compreender a aprendizagem. A observação participante realizada junto aos pequenos umbandistas teve como objetivo conhecer a forma como veem o processo de iniciação nessa religião, como falam sobre isso, o que pensam, o que já sabem e, principalmente como sabem, como adquirem conhecimento, como praticam, dentre outros aspectos que estruturam a sua participação na comunidade religiosa.

Com todas essas questões em mente, procurei constituir um quadro teórico que possibilitasse descrever e analisar a aprendizagem da e na umbanda no contexto específico da “Casa do J.”. Assim, recorri às contribuições teóricas sobre a aprendizagem produzidas no campo da Antropologia, sobretudo a **abordagem situada** de Lave e Wenger (1991)²⁰ e ao conceito de **habilidade** de Ingold (2000, 2001)²¹. De fato foram as perspectivas analíticas propostas por um lado por Lave e Wenger, e por outro por Ingold que me possibilitaram (re) significar a aprendizagem como um aspecto inerente à vida cotidiana e não apenas um processo cognitivo e individual.

Por essa razão, durante o trabalho de campo, os conceitos de **comunidade de prática** e **participação periférica legitimada (p.p.l.)** e **habilidade** desenvolvidos pelos autores acima citados aguçaram meu olhar em direção a certas dinâmicas que a princípio me eram invisíveis ou apenas intuídas. Já na fase de produção do presente texto, tais conceitos viabilizam uma desafiadora e profícua leitura da prática social construída e reconstruída cotidianamente na “Casa do J.”.

Recorrendo, portanto, a operadores conceituais que permitiram identificar dinâmicas de aprendizagem que podem ocorrer tanto em circunstâncias mais

²⁰ Tendo como foco a relação entre aprendizagem e as situações sociais nas quais ocorre, o trabalho de Lave e Wenger (*Situated Learning: legitimate Peripheral Participation*, 1991), encontra-se numa perspectiva de fronteira entre a Antropologia e a Psicologia.

²¹ Tim Ingold situa-se entre os que buscam na perspectiva ecológica um “deslocamento do sujeito cartesiano, e com ele, da série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura” (Velho, 2001:135).

ritualizadas, bem como em situações rotineiras da vida do terreiro, sem, contudo, tratá-las de forma dicotômica (“práticas estruturadas” *versus* “práticas espontâneas”). Aliás, um dos objetivos deste trabalho é justamente explicitar que os processos que muitas vezes podem parecer “meramente espontâneos”, na verdade possuem uma estruturação culturalmente e rotineiramente (re) estabelecida pela comunidade de praticantes.

Em suma, acredito que esse trabalho de doutorado pode ser definido como a realização de uma etnografia que buscou identificar e descrever um modelo nativo de *produção* de umbandistas – processo que estou compreendendo, com auxílio teórico de Lave e Wenger (1991) como **aprendizagem situada**, e com Ingold (2000) como **educação da atenção** e/ou **processo de habilitação**. O seu objetivo é, portanto, a discussão a respeito da aprendizagem enquanto um modo de compreender processos cotidianos de se tornar / de vir a ser / de se *produzir* umbandista²².

Para efetivação deste intento, privilegiei as reflexões a respeito de três aspectos principais deste universo e que, sinteticamente, podem ser assim apresentados: os *modos de participação* dos membros na “Casa do J.”; os *modos de relações* entre esses membros; e as *ações diretas e indiretas de suporte à aprendizagem* por eles produzidas cotidianamente nos espaços e tempos próprios da religião. Participação, relações e ações de suporte à aprendizagem seriam os **recursos**²³ que estruturam e organizam a prática de umbanda no terreiro em questão e que, por isso, se configuram como sendo as condições determinantes para que a aprendizagem possa ocorrer.

O caminho que encontrei para tentar dar conta da difícil tarefa de organizar e dar sentido ao vasto e complexo volume de dados recolhidos em campo (principalmente através da observação participante, entrevistas e conversas informais) foi definir, com ao auxílio de minha referência teórica, estas três categorias analíticas. Tenho plena consciência, portanto, de que a minha leitura do universo focado aqui é *uma* leitura, dentre muitas outras possíveis.

²² Lave e Wenger (1991: 51) definem a aprendizagem como “produção histórica, transformação e mudança das pessoas”.

“One way to think of learning is as the historical production, transformation and change of persons. [...] On to put it the other way around, in a toughly historical theory of social practice, the historian of the production of persons should lead to a focus on process of learning”.

²³ Utilizo o termo me remetendo à noção de **recursos estruturantes** também desenvolvido por Lave e Wenger (1991) sobre a qual discorrerei no segundo capítulo deste trabalho. Já as análises referentes a cada um dos três **recursos** identificados na “Casa de J.” serão feitas respectivamente nos capítulos IV, V e VI.

CAPÍTULO II

“Umbanda de Cristo, umbanda de deuses,
Ciência de leigos, magia de Deus!
Saravá!”

PRATICAR E APRENDER (NA) UMBANDA:

Explorando possibilidades analíticas

Neste capítulo apresento, em linhas gerais, as abordagens teóricas que embasaram o desenvolvimento dessa etnografia a respeito da teoria nativa de aprendizagem produzida pelos umbandistas da “Casa do J.”. Essa apresentação mais concentrada e sistematizada dos autores de referência e suas proposições analíticas neste ponto do texto tem por objetivo introduzir o leitor na perspectiva teórica em que minha argumentação foi sendo construída. Acredito ser fundamental fazer alguns preâmbulos e explicações iniciais justamente devido ao ineditismo da perspectiva aqui assumida para discutir a temática da aprendizagem em meu campo de pesquisa, a Educação.

Este tipo de organização do texto permite também que os aspectos teórico-analíticos possam ser retomados no corpo da tese de modo apenas pontual e dialogando diretamente com a descrição dos dados empíricos. Isto porque, minha intenção não é fazer uma divisão entre teoria e etnografia, pelo contrário. Penso a forma etnográfica como sendo em si uma construção teórica. E, afinal, se o objetivo principal deste trabalho é dar relevo às teorias de meus anfitriões²⁴, preciso cuidar para que a teoria acadêmica funcione apenas como auxiliar na construção dos contornos da argumentação.

Pretendo demonstrar como tais conceitos me foram úteis, tanto durante o trabalho de campo (na compreensão do que estava acontecendo ali), quanto na fase de sistematização e análise dos dados coletados, sobretudo fornecendo um vocabulário que

²⁴Segundo Marcio Goldman (2009:130), as pessoas que encontramos em nossos trabalhos de campo não são “informantes”, mas “actores dotados de reflexividade própria, ou seja, teóricos, com os quais podemos e devemos tentar dialogar e aprender”.

me permitiu descrever o complexo fenômeno que observei em campo e tratar das questões que emergiram da *leitura da prática de umbanda* como uma prática de aprendizagem.

Ao contrário das abordagens mais recorrentes no campo de estudos em educação que certamente tomariam a prática umbandista como uma modalidade de educação “informal”, nesta investigação foi imperioso tratá-la como uma prática cultural complexa que encontra nos mecanismos (invisíveis) de sua produção/reprodução a condição que torna possível a sua difusão/aprendizagem.

Sendo assim, para compor o quadro conceitual recorri à produções originadas de duas vertentes distintas – mas com pontos de interface fundamentais – sobre o fenômeno da aprendizagem humana desenvolvidas no campo da Antropologia. Por um lado se mostraram profícuos o conceito de **comunidade de prática** e a noção de **participação periférica legitimada** elaborados por Jean Lave e Etienne Wenger (1991) dentro da **abordagem situada da aprendizagem**; e por outro, os conceitos de **habilidade** e de **educação da atenção** desenvolvidos por Timothy Ingold (2000, 2001) balizados em um possível **paradigma ecológico** .

A partir de suas questões e finalidades específicas, cada uma destas perspectivas trouxe contribuições fundamentais para que eu pudesse dar sentido e visibilidade aos dados que me foram possíveis coletar na “Casa do J.”, onde a aprendizagem é inseparável da vida cotidiana. De fato, as abordagens teóricas assumidas ofereceram-me subsídios para o desvelamento de como se aprende algo sobre o qual há pouco ensino observável ou, dizendo de outro modo, de como a cultura é aprendida.

Não obstante, por se tratar de um universo social tão específico como o terreiro de umbanda, e buscando dar maior legitimidade e sustentação aos meus argumentos, senti a necessidade de fazer algumas considerações sobre o que pensam meus anfitriões a respeito da suposta oposição entre *dom* e *aprendizagem*. Por esta razão, – antes mesmo de explicitar as contribuições dos dois aportes teóricos acima referidos – inicio este capítulo propondo uma discussão sobre tal temática visando encaminhá-la na direção que Marcio Goldman (2005, 2009) aponta para uma adequada abordagem do caráter múltiplo (e não polarizado em noções como *dom* e iniciação, natureza e cultura, inato e adquirido) das religiões de matriz africana.

Passo agora, então, a apresentar a singularidade da discussão em cada uma dessas abordagens, procurando desde já articulá-las com o objeto desta pesquisa.

2.1- Lapidando diamantes: dom e aprendizagem

Já está bastante claro que esta tese se propõe a discutir como se aprende a ser umbandista. Mas, em se tratando de uma prática religiosa que envolve magia, possessão e comunicação direta com espíritos, essa afirmativa faz emergir imediatamente uma pergunta: e o dom? Qual o seu papel no processo de *produção* de umbandistas? Então a mediunidade não seria uma dádiva, um presente dos céus, já que precisa ser aprendida? Tendo todas estas questões em mente, acredito que para realizar uma discussão mais aprofundada acerca do *como* se aprende (n)a umbanda, será imprescindível abordar primeiro os modos como meus anfitriões se expressam a respeito do que consideram inato e adquirido em seu universo religioso.

Início, então, a discussão a respeito desse tema apresentando as frases que ouvi com maior frequência os médiuns (sobretudo os “rodantes”) da “Casa do J.” utilizarem para se referirem a sua entrada e contínua participação na umbanda: *“Esta é a minha missão”*; *“É um serviço que tenho de fazer”*; *“Eu preciso cumprir meus deveres”*; *“Não se pode negar nada aos santos”*; *“É uma emanção divina”*; *“Quando você tem a mediunidade, uma hora ou outra você vai ter que seguir”*; *“Ou você entra pelo amor ou vai pela dor, mas no final você tem que assumir seu destino”*.

Não obstante, ouvi também declarações como estas: *“Ninguém nasce sabendo. Se o cara não tiver humildade pra saber que ele tem muito que aprender, a vida vai mostrar que ele tá errado”*; *“Os próprios guias te mostram o caminho. Eles acabam te obrigando a vir pro terreiro pra você aprender”*; *“Tem pai-de-santo que se acha o fodão. Que depois que vira pai-de-santo, que é iniciado, não precisa perguntar nada pra ninguém. Que o santo dele é mais forte que dos outros, que ele é o todo poderoso. Vai nessa.”*; *“Quem acha que não precisa vir no terreiro acaba se ferrando”*; *“Não tem jeito de você saber o que é certo ou errado se não tiver alguém pra te falar isso”*; *“Quando o santo chama isso é só o começo e não o fim”*.

Ouvir com a mesma constância estes dois tipos de justificativas para a filiação a umbanda me fizeram pensar a princípio que haveria ali uma contradição. A crença na existência de um dom que se impõe ao seu portador de tal forma que não lhe é possível negá-lo me parecia entrar em choque com a categórica ênfase na necessidade de praticar para aprender. Afinal na umbanda a força e a presença do sobrenatural são tão diretamente sentidas pelos adeptos, por que não lhes é dada a graça de tudo saber via “emanação divina”? Por que ter o dom não basta para que alguém possa ser “o todo poderoso”? Ou formulando a pergunta de modo que soa algo ingênuo, mas ainda assim pertinente em se tratando do universo mágico²⁵ da umbanda: por que “ninguém nasce sabendo”?

As narrativas elaboradas pelos membros da “Casa do J.” nos apresentam uma compreensão nativa das funções assumidas ali como sendo parte de uma missão a qual não podem se furtar. Razão pela qual justificam a necessidade de entregarem seu corpo e sua vida como instrumentos para atender os desígnios dos seus santos e guias. Contudo, suas declarações também revelam que os umbandistas entendem que este destino só se cumpre, ou se cumpre da maneira que julgam correta, se aquele que ouvir “o chamado” entender que será preciso se integrar a uma comunidade religiosa e que esta conformará então seu processo de vir a ser efetivamente um membro do culto.

A frequência com que repetem histórias que colocam lado a lado dom, vocação ou a inevitável aceitação de um destino, aliada a necessidade de empenho, estudo e, principalmente, participação na prática religiosa faz com que gradativamente seja possível compreender que não há contradição. Há, sim, a *combinação* dessas disposições, uma *supondo* a outra durante toda a longa caminhada do desenvolvimento religioso. Isto porque, como dizem muito claramente meus anfitriões, não é (unicamente) o chamado do santo que faz de alguém um umbandista, pois tal chamado marca o começo do processo e não seu fim.

²⁵Utilizo aqui este termo no sentido aventado por Marcio Goldman (2005) ao tratar do candomblé:

“Pois se a qualificação de ‘mágico’ pudesse ser esvaziada do conteúdo etnocêntrico daqueles que, no século XIX, e mesmo hoje, negavam ao candomblé sua condição religiosa, talvez ela pudesse ser a melhor designação para esse aspecto do sistema – mágico quase no sentido da antropologia social clássica, o de uma composição (mais que uma imposição) da vontade humana com as forças naturais e sobrenaturais”.

Esta polaridade entre o que é inato e o que é adquirido é tema recorrente nos estudos sobre religiões de matriz africana. Visando “demonstrar etnograficamente que esse dualismo ‘diametral’ oculta um triadismo ‘concêntrico’” e mais do que isso, que na verdade trata-se de um sistema “simultaneamente unitário e múltiplo”, Marcio Goldman (2009) apresenta em seu texto “Sangue, iniciação e participação: o dado e o feito nas religiões afro-brasileiras”²⁶ uma breve, mas precisa, reconstrução da linha de argumentação de autores que se dedicaram a temática.

O autor inicia a discussão fazendo referência ao já clássico trabalho de Véronique Boyer publicado em 1996 “*Le don et l’initiation. De l’impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil*”. Ao tratar do candomblé e da umbanda, Boyer afirma que há, tanto em um quanto na outra, uma “quebra da complementaridade” entre dom e iniciação. Mas ela argumenta que essa polarização é “irreal”, pois foi criada pelos filhos e pais-de-santo para organizar o campo religioso de acordo com seus interesses particulares. De um lado, estariam os filhos-de-santo desejosos de fundar seus próprios terreiros e defendendo para isso a importância da capacidade inata e inalienável de se comunicarem com espíritos sem a necessidade de se submeterem a superiores; do outro lado, os pais-de-santo, buscando demarcar fronteiras hierárquicas, afirmando assim a primazia da iniciação na transmissão dos conhecimentos e segredos da religião.

Na interpretação de Boyer, o rompimento da relação de complementaridade entre aquilo que é inato e o que é aprendido é, portanto, uma representação das relações de poder do universo religioso afro-brasileiro. O cenário “real” da relação entre dom e iniciação seria, para ela, aquele em que o “dom de nascença” é reconhecido, reforçado e cultivado pela iniciação, ou aquele em que a “feitura do santo” deveria vir como uma confirmação e como controle do dom.

Dando seguimento a sua argumentação, Goldman aponta Roger Sansi como um autor que “deu um importante passo” na direção de rebater esta visão dualista. Sansi reconheceu “que não há oposição, ou mesmo polaridade, entre as duas modalidades de relação, mas sim ‘implicação mútua’”, além de ter conseguido demonstrar “a

²⁶ Este texto foi apresentado por Marcio Goldman em sua Comunicação na Conferência “Territórios Sensíveis: diferença, agência e transgressão”, realizada em 15 de junho de 2009, no Museu Nacional – UFRJ.

inadequação do tão difundido vocabulário do ‘capital simbólico’ para descrever os inegáveis conflitos que se estabelecem em torno do dom e da iniciação” (Goldman, 2009:2). Em “‘Fazer o santo’: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”, artigo baseado nas pesquisas de sua tese, Sansi propõe-se a ultrapassar a oposição tradição/sincretismo de Véronique Boyer, afirmando tanto o dom quanto a iniciação como valores imprescindíveis para a manutenção e a atualização das religiões:

[...] não podemos simplesmente dizer que a iniciação se impõe ao dom, mas o facto é que eles estão mutuamente implicados. O “dom” pode ser tão imprescindível nas religiões afro-brasileiras como a iniciação. O conhecimento que a iniciação perde por esquecimento, desistência e conflitos interpessoais é substituído pela inspiração dos médiuns, que estabelecem através do seu “dom” um contacto directo com os espíritos. Nesses termos, o dom e a iniciação geram uma dialéctica histórica da produção de conhecimento, no qual novos espíritos, objectos e valores são incorporados (Sansi, 2009: 142).

Contudo, Sansi não transpõe radicalmente as fronteiras da teoria de Boyer, pois em sua abordagem dom e iniciação continuam categorias essencializadas e substantivadas nos significados que os antropólogos tradicionalmente lhes atribuem. Ao defender que o sincretismo e a transposição de histórias pessoais e coletivas são incorporadas às práticas do candomblé, e ao opor uma iniciação tradicional a um caso em que as práticas são essencialmente fundamentadas no dom e não na iniciação, o autor acaba abandonando a perspectiva da “implicação mútua” inicialmente apontada por ele.

Intencionado “apenas tentar dar mais um passo em relação ao que foi feito por Sansi”, Marcio Goldman recorre a dados etnográficos (frutos de suas próprias pesquisas, mas também de outros) para desenvolver sua argumentação sobre a “idéia de uma participação entre os diversos elementos que compõem esse complexo simbólico”. O autor sintetiza da seguinte forma a perspectiva analítica que propõe no texto ao qual estou me remetendo aqui:

Em poucas palavras, se lembrarmos que o princípio essencial da cosmologia do candomblé é o postulado da existência de uma força única, que constitui tudo o que existe ao se modular, diversificar e individualizar; se lembrarmos que essa força é chamada de axé, que este é o nome que se dá à comunidade religiosa e que é, ao mesmo tempo, associado ao sangue, podemos, talvez compreender melhor o

sistema. Podemos compreender que nem diádico, nem triádico, o sistema é monista, mas que sua unidade é a de uma multiplicidade intensiva (Goldman, 2009:7).

Mesmo se referindo ao candomblé, essa leitura que *implica* (e não opõe) dom e iniciação e que faz pensar que um *participa* do outro, me auxiliou imensamente a compreender o emaranhado de significados presentes nas falas dos membros do terreiro de umbanda pesquisado. Sendo assim, passei a compreender que quando dizem “*Essa vocação é de nascença*” e “*Eu preciso praticar para aprender*” os umbandistas não estão caindo em contradição como a princípio eu suspeitei e também como alguns estudos das religiões afro-brasileiras parecem querer dar a entender. Na cosmovisão umbandista é perfeitamente possível combinar a crença no caráter inato da mediunidade com a necessidade de dedicação e esforço por parte dos adeptos, num processo muito peculiar de interdependência. Sobre esta questão, certa vez Pai J. apresentou a seguinte observação:

Eu penso assim, na umbanda o dom é como se fosse uma pedra preciosa. No começo ela é bruta, mas você sabe que ali debaixo tem algo especial. Aí você vai lapidando, vai melhorando... Já nasce uma pedra preciosa, entendeu? Mas você precisa lapidar, cuidar dela, pra ficar melhor, pro brilho dela aparecer.

(Conversa gravada em 11/02/2010)²⁷

Pai J., usando uma bonita metáfora, consegue traduzir a concepção umbandista de que não é possível distinguir completamente o que é conato daquilo que é fruto do desenvolvimento dos médiuns, o que não significa que estejam fundidos. Produzir um umbandista, pois, trata-se de revelar algo que já existe, num longo e contínuo processo de lapidação, e não de criar algo do vazio.

²⁷ É curiosa a similaridade (tanto na forma, quanto no sentido) dessa narrativa de Pai J. com a observação feita Dona Ilza, mãe-de-santo do terreiro *Matamba Tombenci* em Ilhéus (BA) registrada por Marcio Goldman em 2007 (cf: GOLDMAN, 2009: 127). Pai J. também utiliza com frequência uma outra metáfora (mas com o mesmo sentido) para se referir a esse processo, conforme observou uma médium recém chegada ao terreiro:

Você já viu que engraçado? Toda vez que a gente pergunta pro “Pai” se ele acha que já tá chegando a hora da gente “recolher” ele fala assim “Calma menina, vai chocando seu ovo aí com paciência que uma hora ele nasce” [risos]. Cê tá doido? Tá me chamando de galinha? [risos]. [...] Mas é isso mesmo. Se você for pensar, é isso mesmo que acontece.

(Registro realizado em caderno de campo em 18/07/2010).

Para uma melhor compreensão deste aspecto fundamental da doutrina umbandista, cito abaixo a sinopse do livro “Umbanda e seus graus iniciáticos”²⁸:

A perspectiva que nos conduziu à realização deste trabalho é a de esclarecer, em vários níveis de compreensão, o que seja vivenciar a Umbanda em alguns de seus múltiplos aspectos, com fundamentação e bom senso. “Umbanda e seus graus iniciáticos” *se propõe a demonstrar critérios, meios, fundamentos, caminhos, atributos e um processo pelo qual, se estivermos imbuídos de outorga Astral, poderemos iniciar como adeptos da Lei, o árduo trabalho de aprendizado e confirmações práticas, até chegarmos ao grau de Mestre de Iniciação e, pela honra e consciência adquirida, nos empreendermos em realizar a única e digna ação que o título imperiosamente nos impele, a de legar aos futuros iniciados o tesouro do conhecimento detido, que a eles pertence, na pureza e integridade de seu conteúdo, ainda que estendido e aprofundado pela pesquisa e estudo da dinâmica da vida, mas, jamais, negado em sua essência*”. (D'avila e Omena, 2006). (*Itálicos meus*)

Quero chamar a atenção para a estrutura da sentença que destaquei no texto acima. Os autores construíram uma obra que visa *demonstrar* (afirmar) a existência de *critérios, meios, fundamentos, caminhos, atributos e um processo* que estruturam a iniciação e o desenvolvimento dentro da umbanda. Porém, fazem questão de enfatizar que só poderão passar por tal processo aqueles que estiverem *imbuídos de outorga Astral*, pois não se pode *jamais* negar a *essência* que fundamenta a religião.

Ao associar “outorga Astral” (ou seja, “o chamado”) com a necessidade do adepto seguir critérios, fundamentos e caminhos (isto é, aprender) para ser iniciado na “Lei”, os autores D'avila e Omena (2006) sintetizam o modo como os umbandistas que conheci crêem que se dá a íntima relação entre o que “recebem dos santos” e o que “cabe aos homens fazer”. Sendo assim, a proposta deste trabalho é tratar estas duas instâncias como uma *supondo* a outra.

De acordo com os membros da “Casa do J.”, todo ser humano possui a capacidade de se comunicar com espíritos e também com energias da natureza – “que

²⁸ Em janeiro de 2010 participei de um mutirão de limpeza que os filhos-de-santo de Mãe C. realizaram em sua residência onde também funciona seu terreiro de candomblé. Eu e algumas crianças ficamos responsáveis pela organização de um cômodo específico onde havia móveis empilhados e muitos papéis, cadernos e livros velhos. Dentre todo esse material praticamente não havia nada que se referisse a religião, sendo em sua maioria de natureza escolar. Entretanto, encontrei dois volumes da obra referida acima e os pedi emprestado a Mãe C.. Como um dos volumes encontrava-se bastante mofado, ela imediatamente o jogou no lixo, e no outro apenas deu uma folheada desinteressada antes de me entregá-lo dizendo: “Se te servir pra alguma coisa pode ficar pra você”.

são os orixás”, como sempre Pai J. faz questão de lembrar a todos. Porém, no conjunto da humanidade há aqueles que têm como “missão”²⁹ servir de instrumento de intermediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Assim, são cotidianos os comentários que se referem a idéia de destino para pensar sobre o interesse e os motivos de ingresso e permanência de algumas pessoas na umbanda, como também observou Patrícia Birman (1983):

Uma idéia importante que as camadas populares usam para pensar a religião é a idéia de destino. As pessoas viram no santo porque esse é o destino delas: é algo predeterminado. Da mesma maneira, uma pessoa ter ou não ter guias na sua cabeça não depende de nenhum esforço pessoal. Ou se tem ou não se tem. A mediunidade pode ser cultivada mas não “inventada” – para isso os pais-de-santo ouvem o veredito dos espíritos que, por um conhecimento inacessível aos homens, podem dizer quais são os santos da sua cabeça e o destino de cada um (p.86).

Os umbandistas crêem que o médium serve como “instrumento” para a ação de Deus, dos orixás e dos guias junto aos homens, e que por isso precisa tanger sua vida de modo a se tornar digno do cumprimento desse dever. Por esta razão, uma das regras fundamentais da religião é que a mediunidade não deve ser vista ou vivenciada vaidosamente, como um poder que faz de alguém maior ou melhor que seus irmãos. Trata-se de um compromisso e uma chance dados a certas pessoas para que, ao servirem como mensageiros de seres espirituais superiores, possam expiar suas faltas pregressas.

Logo, os mais antigos recomendam aos noviços que não encarem a mediunidade como um fardo ou castigo, nem tampouco façam dela um meio de tirar proveito financeiro ou de qualquer outro tipo, explorando a boa vontade e a fé alheia. Ela deve ser compreendida como uma oportunidade valiosa para praticar o bem e a caridade, permitindo assim alcançarem a evolução espiritual. Além disso, desenvolver-se espiritualmente exige ainda esforço para ter regularidade de vida, visando evitar condições marcadas pela instabilidade física e emocional, pois isto os leva a atrair forças negativas, espíritos sem luz ou obsessores. Esse rigoroso regime,

²⁹ Durante as sessões, quando os guias querem avisar, lembrar ou cobrar “feitura” de alguém, eles costumam dizer frases como estas: “Cê sabe que cê tem uma missão muito bonita, não sabe?”; “Quando é que cê vai começar a cumprir sua missão?”.

indissociavelmente corporal e moral, ajuda a definir sua posição na comunidade religiosa e constrói sua identidade de médium.

Para os umbandistas, portanto, o dom da mediunidade é menos um presente concedido a “eleitos” do que uma obrigação, como me explicou Dona M.:

Quem encarna como médium são espíritos que precisam vir a Terra cumprir seu carma. Só que esse carma ele é um carma muito especial porque tem a ver com ajudar na evolução espiritual sua mesmo, da pessoa mesmo, mas também de todos, de todo mundo. Por isso que quem é médium vem pros terreiro trabalhar com os guias. É o que a gente chama de caridade, fazer caridade. É esse trabalho de caridade que faz ele evoluir e não se ele é médium ou não. [...] É um compromisso que ele assume com os guias antes de nascer. Na umbanda a gente sabe que não existe salvação sem caridade. [...] A maioria dos médiuns são espíritos devedores que sabem que precisam pagar o que estão devendo lá no Plano Superior.

(Conversa gravada em 11/02/2010).

Comunicar-se de modo tão direto com os mortos não é, portanto, algo simples ou mesmo sem conseqüências, afinal “lá é outro mundo, tem regras diferentes daqui” avisavam-me constantemente meus anfitriões. Sendo assim, possuir e desenvolver tal capacidade pode ser bom (pode garantir a “salvação”), tanto quanto pode ser arriscado, o que requer que se faça algo para que esse contato tome um sentido. Por este motivo, não foi raro ouvir os membros da “Casa do J.” dizerem que “*Não basta ter dom, tem que aprender a usar*”. Observei, por exemplo, que T. quando quer causar algum tipo de impacto nos curiosos em conhecer os “mistérios da umbanda”, usa frases de efeito como esta: “O santo chama e te dá poder. Mas a gente tem que aprender como usar esse poder. Com o poder que a gente tem, a gente por fazer o bem ou o mal”. Suas palavras geralmente causam nos ouvintes um misto de receio e fascínio.

Tanta cautela se justifica porque uma vez começado o processo, não há volta³⁰. A aproximação dos fundamentos da religião intensifica, revela, *lapida* a potencialidade do dom. Quem não havia percebido essa capacidade de contatar outras energias que não a de seres humanos vivos, ao participar efetivamente em uma casa de culto passará a compreender o que está acontecendo e tal capacidade se tornará mais intensa quanto mais for percebida.

³⁰ Ou nas palavras de Pai J. “Já viu um pinto voltar pro ovo depois que já nasceu? Se não quer que o pinto nasça, então não choca o ovo”.

Mesmo quando ainda é só uma sementinha... Quando você planta uma semente... Aquela semente já é a planta, já é a flor. Mas aí primeiro você tem que pegar a semente, plantar, regar, aí ela cresce um pouquinho, você continua cuidando, não é assim? Põe no sol, tira do sol, aquela coisa. Aí, de repente, pum! Aparece aquela flor linda, cheirosa. Por quê? É milagre? Não. Na verdade aquela flor já tava lá dentro. Já tava lá desde aquela sementinha que você plantou, mas só que pequenininha. Com o povo-de-santo é a mesma coisa. Por isso que eu falo. Tem que vir pro terreiro, tem que vir, ficar aqui com a gente, participar, sabe? [...] E tem outros, olha pra você ver. Tem outros que começam a vir aqui e nem sabe que tem a coisa. Mas vai participando, vai vindo, vai vindo... Quando vê, pum! O orixá do cara manda suspender, o cara bola no santo... Por quê? Foi assim de repente? Não. A coisa já tava lá dentro dele, mas ele não sabia direito. [...] Então, vamos dizer, pra ficar bonitinho, nosso trabalho aqui, daqui do terreiro é fazer a aflorar a flor.

(Entrevista com Mãe C. gravada em 12/06/2010)

Neste sentido é que existe na umbanda uma forte preocupação no que se refere a presença e efetiva atuação dos filhos-de-santo mais diferentes rotinas do terreiro. É preciso preparar-se para tomar parte da prática religiosa e quanto mais se participa, mais se torna preparado para praticá-la, numa retroalimentação entre o dom e a aprendizagem. Não é possível saber com precisão onde começa um e termina o outro.

Alguns membros da “Casa” me disseram que foi preciso primeiro se reconhecerem como um filho-de-santo que incorpora, ou que “zela” por entidades e orixás, ou ainda que toca atabaque, que faz comida para os santos, que atende a assistência ou cumpre qualquer outra função no terreiro. Compreendida sua “missão” naquela comunidade, aí então era hora de aprender os cantos, as danças, os toques, as ervas, as vestimentas, as rezas, enfim, tudo aquilo que constitui o corpo ritualístico e doutrinário da religião. Já outros me contaram que suas trajetórias seguiram exatamente no sentido oposto. Foi somente quando já dominavam toda a liturgia umbandista é que se sentiram realmente compelidos a se iniciarem formalmente no culto³¹.

Como dizem os mais velhos, na umbanda “tudo é sagrado” e “nada acontece por acaso”. Cada ponto cantado, por exemplo, evoca um tipo de entidade. Se o atabaque for tocado equivocadamente, pode atrair espíritos que não são bem-vindos, ou de legiões desconhecidas e isso pode trazer conseqüências muito perigosas, sobretudo o

³¹ Como veremos no Capítulo IV deste trabalho, tanto numa quanto na outra forma de participação, estão implicadas questões relativas ao **acesso** ao conhecimento e à **legitimidade** dessa participação.

adocimento do médium ou de terceiros. Todo objeto, palavra ou ação faz movimentar energias de atração e dispersão dos fluidos astrais que compõem tudo que existe na terra e no céu. Sendo assim, o único meio de se garantir que as interações entre médiuns e essas energias se dêem de modo seguro e conveniente é promovendo a participação efetiva daqueles que freqüentam o terreiro:

Tudo que a gente faz aqui, tudo que tem aqui é sagrado. Foram os nossos guias que trouxeram. As rezas, os pontos, tudo, tudo, tudo. Nada aqui é invenção do homem. Tudo vem por meio dos nossos guias espirituais.

(Conversa com Pai J. gravada em 11/02/2010).

Esta gênese divina do saber religioso dá o tom das narrativas dos médiuns umbandistas da “Casa” ao falarem de suas trajetórias dentro do culto. De modo geral, eles remetem a um saber original, essencial, que os rituais apenas ajudam a resgatar. É interessante observar no trecho de entrevista citado abaixo que G.S. se refere ao seu próprio processo de aprendizagem como sendo a revelação de um conhecimento inato, algo que estava predeterminado em sua vida.

G.: Quando eu falo que esse lado meu foi muito rápido, é por causa disso. Pode-se dizer que a gente tem quase um dom pra isso.

RENATA: Mas você acha que é dom por quê?

G: Porque perto de começar a tocar como ogã, quando me peguei com a coisa, então eu via um primo meu tocando e trazendo essas informações afro. Eu perguntava alguma coisa, ele respondia... Tanto que essas coisas conjugadas, principalmente no keto, que tem umas formulações musicais diferentes, ele foi a primeira pessoa que me apresentou esse lado, essas informações... *Querendo ou não*, você aprende um toque, o cara já vai identificar com uma cantiga, ele vai explicar aquela cantiga e vai tomando uma proporção que você vai tomando conhecimento mesmo da história. Quando eu cheguei, que eu tinha decidido essa opção pra mim [*ele se refere à decisão de ser iniciado na religião*], eu já não era tão cru no assunto. Só faltava passar pelo processo ritual mesmo porque já na cabeça eu sabia que era um ogã. A primeira pessoa que me falou isso, na verdade, foi este meu primo, mas podia ser que não fosse. Até meu próprio orixá falou que eu era, por incrível que pareça. (*Itálico meu*).

(Entrevista concedida em 23/09/2008)

Por mais que reconheçam que seus saberes precisam ser adquiridos/aprendidos, ou mais do que isso, para que qualquer coisa possa ser aprendida, os umbandistas afirmam que existe uma força, uma energia que, sendo emanada e constitutiva dos

próprios orixás e tudo o mais que existe (a qual denominam “axé”), tudo rege. E, segundo Mãe C., este é o segredo da umbanda, um segredo que se descobre e que se aprende, mas que não se ensina porque só é possível compreendê-lo pela vivência: “as pessoas estão muito acostumadas com respostas certas, tipo prontas, por isso é difícil responder a certas perguntas e convencer as pessoas de que isso é apenas o que eu sei, apenas a minha opinião a respeito da experiência que eu tenho”.

Essa relação entre saber algo que não foi ensinado e conhecer coisas que não se sabe como aprendeu acompanha os mais diferentes momentos da produção umbandista e independe do grau de desenvolvimento. A mãe-pequena Jnt. também fez referência a este “saber de alma” na entrevista que me concedeu:

Os guias são nossos antepassados. Então, é por isso que quando a gente ouve algumas coisas aqui dentro, aqui no terreiro é como se a gente estivesse lembrando de alguma coisa que a gente já viveu. Você vai aprendendo uma coisa, mas que na verdade você já sabe aquilo. Não é uma coisa assim, é... nova, sabe? “Ah, isso aqui eu nunca ouvi falar”. Parece que aquilo que a gente tá ouvindo já tá dentro da gente. E vindo aqui pro terreiro a gente vai lembrando daquilo que tá lá no fundo da mente, tá no nosso passado, com nossos antepassados. [...] Tá na alma da gente. Não tem jeito, não.

(Entrevista concedida em 07/03/2009).

Conheci algumas pessoas que passaram pela “Casa do J.” durante a realização de minha pesquisa de campo que me disseram que sua iniciação na umbanda foi apenas uma preparação para uma feitura posterior no candomblé. A justificativa para esta atitude muitas vezes se encontra no entendimento de que a primeira é uma religião doutrinária e ritualisticamente mais simples do que a segunda, além de ser menos dispendiosa no sentido financeiro, e por tratar de resolver problemas mais imediatos. Contudo, os membros que formam a corrente mediúnica principal da “Casa do J.” são todos umbandistas iniciados ou em vias de iniciação também no candomblé sem que isso signifique que sua atuação na umbanda seja apenas uma “ponte” para a religião dos orixás.

Eles me disseram que foi preciso se filiar ao candomblé porque seu santo (seu orixá) estava cobrando “feitura” devido aos trabalhos espirituais desenvolvidos nos terreiros de umbanda exigirem muito “axé”. Não obstante, de acordo com Dona M., “na umbanda ninguém dá aquilo que não tem”, o que implica que, ao auxiliarem (seja

como rodantes, equedes ou ogãs) as entidades nos contínuos trabalhos de assistência espiritual, os filhos-de-santo precisem “gastar” seu próprio axé.

Este grande “gasto” se deve ao fato de que os umbandistas mantêm contato direto e crescente com espíritos e forças de naturezas diversas, transitando continuamente entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Logo, para dar prosseguimento aos trabalhos no terreiro é preciso “reabastecer-se”, o que só é possível “bebendo na fonte dos orixás”, fonte esta que se torna mais abundante quanto mais consumida³². Isto porque quanto maior e mais forte é a ligação entre o orixá e seu filho, mais axé este tem para dar e assim melhorar sua atuação como médium. A “feitura do santo” serve, então, para confirmar e fortalecer o vínculo entre eles.

Esta “feitura”, contudo, não pode ser realizada no mesmo espaço onde as entidades de umbanda se manifestam, já que os orixás não se misturam com eguns³³. Por isso buscam o candomblé sem, no entanto, abandonar suas atividades umbandistas, pois mesmo depois de “feito o santo”, os médiuns continuam sendo acompanhados, protegidos e exigidos por seus pretos-velhos, boiadeiros, erês, pombagiras, dentre outros guias espirituais.

Enfim, argumentei aqui quanto à questão de que se a mediunidade – que estou entendendo aqui como a porção conata da iniciação religiosa – não pode ser “inventada”, o seu exercício precisa ser aprendido. Sendo que, a partir dos sentidos atribuídos pelos umbandistas, aprendizagem passa a significar aqui o produto da lapidação de pedras preciosas, da eclosão de um ovo após ter sido cuidadosamente chocado, ou ainda do cultivo de uma sementinha que faz “aflorar a flor”. Assim, a ambigüidade entre dom e iniciação, entre inato e adquirido se dilui quando “levamos efetivamente a sério o que seus praticantes não só fazem como dizem e pensam” (Goldman, 2005).

É verdade que no dia-a-dia do terreiro parece importar mais o *saber fazer* e não tanto *como* se chegou a saber. E, conseqüentemente, esta característica da cotidianidade

³² Se pensarmos de acordo com a lógica da dádiva (Mauss, 1974), aquilo que é recebido (que lhe foi dado) deve ser compartilhado para reforçar a circulação (dar e receber) dos dons.

³³ Como será melhor abordado no Capítulo III deste volume, todas as entidades que “baixam” nos terreiros de umbanda são eguns, já que são espíritos desencarnados. Mas os guias espirituais como preto-velho, caboclo, boiadeiro, dentre outros, não são chamados como tais. De modo geral, a palavra egun é destinada a denominar aqueles espíritos “atrasados”, que não foram doutrinados por nenhuma religião e que, por isso, segundo Dona M., “vagam pelo mundo carregando desordem com sua energia diferente” dos demais.

dos terreiros torna “natural” aos olhos exteriores o que é, na verdade, o resultado de peculiares processos de “lapidação”, “eclosão” e “cultivo”. É, portanto, a naturalização exterior de uma prática religiosa tão complexa que torna invisíveis vários aspectos que compõem e os modos de aprender (na) umbanda.

Procurando escapar de visões naturalizadoras do *vir a ser* umbandista, investi nas abordagens teóricas aqui apresentadas que me ajudam a evidenciar os elementos constitutivos da prática que possibilita a *produção* de umbandistas. Esta investigação inscreve-se, pois, nessa perspectiva. Busca contribuir para a compreensão da aprendizagem como historicamente constituída e como processo que envolve/entrelaça corpo e cultura, dom e aprendizagem, inato e adquirido.

A adoção das perspectivas analíticas propostas por Lave e Wenger e por Ingold possibilitou tratar da dimensão social da aprendizagem e do tipo de interação que levam as pessoas a aprender. Pensar em termos de **aprendizagem situada** levou-me a questionar quais são e como se dão as relações sociais que constituem o terreiro de umbanda aqui focalizado, seus diálogos e tensões, e problematizar a onipresença das relações mestre/aprendiz como traço característico da aprendizagem. Já o conceito de **habilidade** enfatiza que o conhecimento e o processo de se tornar um praticante **habilidoso** não podem ser compreendidos somente por aquilo que se revela enquanto uma ação individual, mas também como uma “obra humana coletiva”.

Com base nestes aportes teóricos, abordo a aprendizagem na e da umbanda, com seus significados, disposições corporais, tipos de atenção, emoções e conhecimentos que caracterizam a prática, como um processo histórica e socialmente construído, e que longe de ser “meramente espontâneo” possui uma estrutura organizacional que desconhecemos. Ou seja, dada a natureza da umbanda — um saber que é comumente percebido a partir do viés da fé e da ideologia do dom, e que por isso costuma ser pensada mais como um saber-ação ou saber-fazer, do que um tipo de conhecimento racionalizado —, neste trabalho procuro dar relevância ao conjunto de elementos que possibilitam compreender o “torna-se umbandista” como um processo de aprendizagem que possui recursos e lógicas próprios.

Este modo de “ler” os processos de *produção de umbandistas* se tornará mais claro agora que passarei a tratar das contribuições que abordagens teóricas trouxeram para minha pesquisa.

2.2 - Compreendendo a aprendizagem como constitutiva da prática social

Grande parte dos estudos realizados no campo da educação, tendo a escola como categoria focal, esforçam-se em investigar o *ensinar do professor* e a tomar as instituições escolares como referências oficiais para todo e qualquer processo educativo, onde quer que ele aconteça. Este *status* normativo da escola reflete na sua qualificação como “educação formal”, enquanto as outras modalidades educativas são definidas como “informais”, “não-intencionais”, “não-planejadas” ou “não-estruturadas” (Gonçalves, 1997). Essas definições – que claramente tratam as diferenças entre a educação escolar e a não-escolar como sendo uma questão de superioridade de uma em relação à outra – sustentam-se na localização de *ausências*. Isto significa que quando são estabelecidas comparações, estas leituras tentam “comprovar” o que a educação escolar tem e que *falta* aos outros modos de educação.

Em decorrência da popularidade dessas leituras, as aprendizagens que se dão fora das instituições formais de ensino são, de modo geral, pejorativamente classificadas como fenômenos quase *naturais*, desprovidas de qualquer sistematização. Porém, quando deslocamos nosso olhar para uma análise **situada** entendemos que toda aprendizagem é inerente à prática social e que está longe de ser um processo meramente “espontâneo”. Embora ainda não as (re)conheçamos, o aprender em cada contexto social possui, sim, lógicas próprias de estruturação e controle, mas que obviamente não coincidem com as encontradas nas escolas.

Refletindo sobre estas questões que trazem implicações diretas para pensar a aprendizagem (na) umbanda, acredito ser fundamental problematizar, ainda que brevemente, a origem dessa diferenciação e da conseqüente primazia do modo escolar de educação em nossa cultura, antes mesmo de tecer considerações sobre o aporte teórico assumido em minha pesquisa.

Conforme me referi no capítulo introdutório deste trabalho, os pesquisadores Vincent, Lahire e Thin (2001), recorrendo a uma análise sócio-histórica da constituição da escola na França, desenvolveram o conceito de **forma escolar** para discutirem o processo de invenção de um modelo inédito de relação social entre mestre e aluno, que ocorreu nos séculos XVI e XVII. Sua emergência marcou a passagem de um modo onde

o *aprender* era indistinto do *fazer* e dava-se no conjunto da vida social, para um modelo e um espaço bastante específicos, racionalmente sistematizados e estruturados. Esta nova forma de educar caracterizou-se justamente por estabelecer uma relação professor-aluno que se autonomizou frente a outros tipos de relações sociais.

A partir de então, as relações que envolviam ensinar e aprender são retiradas do espaço-tempo social comum e público, passando a acontecer em circunstâncias e lugares distintos da vida cotidiana. Logo, a tarefa de educar tornou-se quase exclusiva a um determinado espaço-tempo especializado e privatizado: a escola.

Segundo os sociólogos franceses acima citados, por se originar neste território que foi historicamente legitimado como *locus* do conhecimento e da ordem, a forma escolar tendeu (e ainda tende) a estruturar diversos outros âmbitos sociais, mesmo que bastante afastados dos domínios escolares (2001: 13). Isso porque, reafirmam, a emergência dessa forma institucionalizada de educação, além de estabelecer um “novo modelo de socialização e instrução”, provocou a desqualificação de outros modos de educar.

A progressiva afirmação e naturalização do modelo escolar no seio da sociedade, e o privilegiamento da linguagem escrita em detrimento da oralidade, “desapossam os grupos sociais de suas competências e prerrogativas” (2001: 13). A transmissão de conhecimentos que se dava através da oralidade e pela participação direta na realização de tarefas e ofícios, em ambientes familiares e de produção, ou por meio das relações cotidianas e dos mestres-escola, vai sendo então desabilitada, desconsiderada. Essas mudanças levaram a crer que em contextos domésticos, familiares, por exemplo, a instrução e formação das novas gerações ocorreriam de modo precário, inadequado e enganoso. Além disso, a excessiva atenção dada ao ato de ensinar induziu que a aprendizagem fosse considerada como exclusivamente resultante disso; apenas uma consequência dessa ação. Ou seja, só haveria aprendizado onde e quando houvesse ensino.

Não obstante, vem ocorrendo um deslocamento do foco no *ensinar* para a observação e análise do *aprender*, gerando questões e abordagens diferenciadas entre os pesquisadores interessados pela temática. Importantes estudos realizados principalmente por alguns seguimentos da Antropologia evidenciam que os processos formativos que ocorrem em âmbitos não-escolares são extremamente complexos, carregados de valores

e significados específicos. Se opondo às especulações tradicionais acerca da natureza assistemática dessa aprendizagem, tais pesquisas problematizam a noção de escola como centro e a forma escolar como referência para se pensar a educação em sentido amplo.

Autores como Wolcott (1982) — que propõe a distinção entre *ensino* e *aprendizagem* — contribuíram particularmente para o debate ao questionar a centralização na escola dos estudos sobre a aprendizagem. Para Wolcott (1982: 83), “alguns cientistas sociais bem como educadores têm considerado ensino e aprendizagem de uma mesma forma, como uma coisa só”. Como adverte, trata-se de uma visão problemática, pois alguns antropólogos “parecem equiparar transmissão de cultura, particularmente a que ocorre com esforços conscientes dentro de uma sociedade, com aprendizagem de cultura”.

Segundo Wolcott³⁴ (1982: 83), a sociedade tem sucesso nos esforços de produzir ou reproduzir os vários tipos de indivíduos de que precisa. Isso significa que a eficácia desses processos que se dão em contextos culturais mais amplos (e não na escola) mostra que há ali dinâmicas de aprendizagens que funcionam. A partir de tal afirmação, o autor propõe questões instigantes, como estas: de que modos os indivíduos dentro de uma sociedade realmente adquirem a cultura? No processo de transmissão da cultura como a mensagem é transmitida? O que é feito dela?

Seguindo nessa mesma direção, outros autores como Jean Lave³⁵ (1982) argumentam que muitos aspectos apontados no passado como sendo característicos de uma educação “informal”, na verdade escondem um completo desconhecimento a respeito da enorme variabilidade do fenômeno da aprendizagem. Por esta razão, a autora

³⁴ Na Antropologia, o primeiro debate sobre a aprendizagem ocorreu em 1980 sob a coordenação de Wolcott. Interessado em questões relacionadas à aprendizagem em contextos não-institucionais, o autor convidou estudiosos para apresentarem seus pontos de vista em um Simpósio de Antropologia da Aprendizagem realizado na Associação Antropológica Americana. Entretanto, de acordo com o próprio Wolcott, embora o evento tenha marcado o início de um diálogo, o esforço do grupo deve ser considerado como renovado e não como novo interesse na aprendizagem (1982:84). A primeira tarefa assumida pelo grupo foi refletir sobre os modos como as contribuições iniciais da Antropologia da Aprendizagem e Ciências Sociais relacionadas os conduziram ao ponto em que estavam. Dentre os autores convidados para esse encontro estavam Jean Lave, Frederick Erickson e George e Louise Spindler.

³⁵ Jean Lave, sendo antropóloga, dedicou uma grande parte do seu trabalho de investigação a um projeto que ela denominou como uma “antropologia social da cognição” (1988: 1). Sua dedicação à temática da cognição provou, por um lado, o seu crescente interesse pela aprendizagem e, por outro, uma repercussão cada vez maior dos seus trabalhos no domínio da investigação em educação.

afirma que classificar as aprendizagens que se dão em meios não-escolares como “espontâneas” ou como mera repetição de comportamentos, é uma análise equivocada e reducionista dos processos que ali ocorrem.

Para a autora, de fato, as práticas sociais não têm como objetivo primeiro a aprendizagem, por isso geralmente não é possível localizar nelas uma organização exclusiva para a sua produção. Todavia, isto não significa que não haja algum tipo de estruturação dentro da prática social que regule as relações, o acesso aos saberes, recursos ou produtos ali envolvidos. Já a prática escolar, por sua vez, se sustenta numa lógica que Lave classifica como “cultura da aquisição”(1982), em que o conhecimento é considerado como “algo a ser adquirido”, ou seja, o saber é tomado como uma acumulação de conhecimentos factuais. Devido a essa fragmentação, sua transmissão precisa ser estrategicamente planejada, arquitetada, afim de que se torne suficientemente descontextualizada, abstrata e geral. Os saberes se tornariam, assim, susceptíveis de serem transferidos e “aplicados” posteriormente em situações do mundo real. Esta abordagem é aquela com que estamos familiarizados e na qual crescemos.

Não obstante, se opondo a tal ponto de vista, Lave ressalta a necessidade de se “construir formas conceituais e metodológicas que nos permitam teorizar sobre a cognição na prática cotidiana” (1982: 18). De uma forma muito breve, poderei dizer que o seu trabalho, de início, visava identificar as propriedades situadas da “cognição observada em práticas cotidianas [considerada como] distribuída entre mente, corpo, atividade e cenários culturalmente organizados” (Lave, 1988: 1) mas, gradualmente, ganha destaque nos trabalhos dessa autora a ideia de que a cognição é inseparável das práticas em que se desenvolve.

A sua perspectiva foi-se construindo através de re-conceitualizações teóricas do conceito de aprendizagem até chegar a propor a noção de “cenários de aprendizagem” (*apprenticeship*) que define como sendo “cenários úteis para pensar-com”³⁶. Assim, no seu esforço de evidenciar “o caráter situado da atividade (incluindo a cognição)” (1988: 93) passa a explorar outras dimensões da cognição e vai concentrar-se cada vez mais no conceito de aprendizagem e na sua relação com a participação em práticas sociais.

É nesse sentido que em 1991, com Etienne Wenger, explicita a intenção de “formular uma teoria de aprendizagem enquanto dimensão da prática social” (p. 47).

³⁶ Tradução da expressão *to think with*, usada por Lave.

Contribuindo para a construção de uma outra perspectiva sobre a aprendizagem, Jean Lave e Etienne Wenger consideram que o armazenamento de informações é apenas uma pequena parte do que significa conhecer. Estes autores afirmam que os processos de aprendizagem são constituídos social e culturalmente, o que significa que o que é aprendido não é independente nem das formas, nem dos processos da prática social.

Seus argumentos nos conduzem ao que designam por **aprender na prática**, uma abordagem que se inspirou no aprendizado de ofícios (*apprenticeship*). Partindo da análise de cinco estudos que descrevem diferentes experiências deste tipo de aprendizado³⁷, os autores passam a desenvolver a proposição teórica em que “a aprendizagem não está meramente *situada* na prática”, mas é vista ela mesma como *constitutiva* da prática social (1991: 35)³⁸. É a respeito da **abordagem situada da aprendizagem** desenvolvida por Lave e Wenger (1991) que passo a tratar agora.

2.2.1 – A aprendizagem situada e alguns de seus desdobramentos

Considerar a aprendizagem como situada na prática social é uma concepção significativamente mais abrangente do que os conceitos convencionais de “aprendizagem *in situ*” ou “aprender fazendo”. Jean Lave e Etienne Wenger (1991) assumem uma perspectiva que vai muito além do situar no tempo e no espaço pessoas, pensamentos e ações, de lhes atribuir um significado quando estão envolvidos, ou mesmo de dizer que estão dependentes do contexto social que as originou. Para os autores, a **aprendizagem situada** faz parte de uma perspectiva teórica geral que se baseia no caráter *relacional* da produção de conhecimento, no sentido *negociado* dos significados e na *natureza* da atividade de aprendizagem para as pessoas envolvidas. Não existe, pois, atividade que não seja situada.

³⁷ Os cinco estudos são: ser aprendiz de parteiras yucatecas (México); o ser aprendiz de alfaiates em Vai e Gola (Libéria, África); o ser aprendiz de oficiais intendentess na marinha dos Estados Unidos; o ser aprendiz de açougueiros em uma cidade americana e o ser aprendiz em uma Associação de Alcoólatras Anônimos (A.A).

³⁸ Foi ao longo do processo de tentarem clarificar esta perspectiva que os autores chegaram ao atual entendimento da aprendizagem como um aspecto integral e inseparável da prática social. Para uma completa revisão da trajetória de construção da teoria da aprendizagem desenvolvida por Lave e Wenger, ver Santos (2004).

Neste modelo de pensamento, aprender independe da existência de uma relação mestre-aprendiz e da instauração de uma relação propriamente pedagógica:

A aprendizagem é, ela mesma, uma prática improvisada: um currículo de aprendizagens explicitado nas oportunidades para se engajar na prática. Este não é especificado como um conjunto de preceitos sobre uma prática adequada.

Na situação de aprendizado, as oportunidades para aprender são, com muita frequência, estruturadas pelas práticas de trabalho em lugar de relações fortemente assimétricas entre mestre e aprendiz. (Lave e Wenger,1991:93). *(Tradução minha)*.

Adotar uma perspectiva descentrada das relações mestre-aprendiz nos leva a entender que os saberes não residem no mestre e sim na organização da prática social da qual o mestre e o aprendiz são parte (idem). Essa mudança de perspectiva vem deslocando o interesse pelos processos de ensino para a problematização da intrincada organização de práticas que possibilitam a ocorrência de aprendizagens. Nesta abordagem, o conceito de **comunidade** é fundamental para pensar na concepção da aprendizagem situada enquanto fenômeno de interação num grupo social (e não um processo individual) e o conhecimento como atividade ou processo (em oposição à idéia de produto). A aprendizagem e o conhecimento são vistos de modo contextualizado e relacionados com práticas sociais.

Como me referi anteriormente, no processo de redefinição dos contornos da minha pesquisa, um dos fatores que mais instigou o investimento na compreensão dos modos cotidianos de aprender (na) umbanda foi o fato de se tratar de uma prática social que possui pouco ensino observável. De fato, na “Casa do J.”, o que pude observar ao longo da recolha de dados foi a ocorrência do “mais básico fenômeno da aprendizagem” (Lave e Wenger,1991:93).

Estes autores problematizam os processos de aprendizagem que se dão no cotidiano, sugerindo novas formas de pensar o processo de aprender, dando mais atenção ao mundo social e respeitando a sua tão peculiar “formalidade” constituída de mudanças, improvisos, invenções e negociações. Trata-se de uma perspectiva que compreende o aprender como algo que envolve a pessoa como um todo e que se contrapõe à idéia de recepção de um conjunto de conhecimentos factuais sobre o mundo, considerando que aprender passa pela atividade no e com o mundo.

É uma teoria que compreende, portanto, o agente, a atividade e o mundo como elementos da realidade que se constituem mutuamente. Para Lave e Wenger (1991) a aprendizagem ocorre no contexto da nossa experiência cotidiana de participação no mundo e é parte integrante da natureza humana, sendo indispensável e inevitável para a vida, tal como o comer ou o dormir. Desta forma, enfatizam a necessidade de levarmos em consideração os grupos sociais com os quais nos envolvemos, as relações que neles estabelecemos, as atividades que realizamos no seio desses grupos, o tipo de recursos que são utilizados, as histórias partilhadas e construídas ali. São estes grupos sociais em que vivemos e com os quais nos envolvemos e produzimos uma coerência de ações e objetivos que Lave e Wenger (1991) definem como **comunidades de prática**, um conceito central da abordagem que propõem.

O conceito de *comunidade de prática*

O argumento principal é que comunidades de prática existem em toda parte e de que estamos geralmente envolvidos em algumas delas, quer seja no trabalho ou em casa, quer seja em nossas atividades cívicas ou de lazer. As características de tais comunidades³⁹ são variadas, sendo algumas mais formais em sua organização e outras mais dispersas, mas todas apresentam em comum situações nas quais pessoas realizam atividades cooperativamente, partilhando os mesmos objetivos e recursos. Ali, as categorias de espaço e tempo são mais fluidas, obedecendo não às determinações burocráticas, mas ao ritmo de trabalho e participação dos sujeitos envolvidos. Assim, aprender em comunidades de prática envolve

um tipo de participação que não se refere apenas a eventos pontuais de engajamento em certas atividades com certas pessoas, mas a um processo mais abrangente de se ser participante ativo nas práticas da comunidade e na construção de identidades em relação àquelas comunidades (Wenger apud Smith, 2003).

³⁹ É importante lembrar que “comunidade de prática é um conceito e, como tal, não existe empiricamente senão aos olhos do observador, que dele se serve para dar visibilidade a algumas das dimensões da prática social” (Gomes, 2007: 6). Lave e Wenger salientam que não se trata de um grupo bem-definido, identificável e com fronteiras socialmente visíveis. Pelo contrário, admitem a co-existência de diferentes interesses e pontos de vista entre os elementos da comunidade (1991: 98).

Isto significa que a atividade produtiva (ou a participação) e a aprendizagem são inseparáveis, pois estão intrinsecamente relacionadas. Em uma comunidade de prática os diferentes membros têm formas distintas de participar, mas é o fato tomarem parte na realização de tarefas que torna possível saber, compreender, aprender. Praticando juntas, porém cada uma a sua maneira, as pessoas buscam meios de melhorar o que fazem, seja a resolução de problemas e conflitos da própria comunidade, seja da relação desta com o seu entorno.

Incluindo o conceito de **comunidade** na discussão da aprendizagem, além de dar destaque ao aspecto identitário⁴⁰ de seus membros, Lave e Wenger mais uma vez reafirmam o processo de aprender enquanto fenômeno que diz respeito a um grupo social e não a um único indivíduo. Assim, se uma comunidade de prática pode ser definida como sendo “um conjunto de relações entre pessoas, atividades e mundo” e uma condição “intrínseca para a existência do conhecimento” (Lave e Wenger, 1991: 98), então a “Casa do J.” pode ser compreendida como tal. Como afirmam Lave e Wenger (1991) sobre as comunidades de prática de modo geral, é possível identificar naquele terreiro de umbanda a existência de práticas de aprendizagem (e não de ensino) em seu cotidiano, além de diferentes níveis de participação de seus membros e aspectos identitários.

Neste ponto é importante deixar bastante claro que a noção de comunidade de prática aqui assumida não deve, em hipótese alguma, ser confundida com uma idéia de “oásis” onde imperaria uma absoluta harmonia entre seus membros, em oposição ao caos das relações “extra-comunitárias”. No âmbito de uma abordagem situada da aprendizagem, é fundamental compreendermos os processos de produção/reprodução das comunidades de prática como historicamente construídos, inacabados, conflituais, sinergeticamente estruturantes dos seus propósitos e das interações entre os participantes, estando em jogo, portanto, relações de poder.

Visando evitar este tipo de visão distorcida do conceito, Lave e Wenger estabeleceram três dimensões que consideram como as “fontes de coerência da prática” e, logo, definidoras dos contornos de uma comunidade de prática:

⁴⁰ Falar em identidade só faz sentido quando relacionada com um coletivo, já que não há identidades sem os referentes-outros (Santos, 2004: 26).

- a existência de uma iniciativa ou missão conjunta: que passa pela negociação, pelas responsabilidades que se assumem em conjunto, pela semelhança das interpretações feitas, dos ritmos encontrados e das respostas locais construídas;

- o engajamento mútuo: que assume formas diversas, mas que permitem que sejam realizadas iniciativas em conjunto, e onde as relações, a complexidade social e a manutenção da comunidade de prática são aspectos que precisam ser considerados;

- o repertório partilhado: que se consolida e cresce com o tempo através das histórias que se vivem e relatam, dos estilos que se vão identificando, dos artefatos e instrumentos comuns elaborados e utilizados, das ações levadas a cabo, dos acontecimentos históricos partilhados e interpretados conjuntamente, assim como os discursos e conceitos partilhados e reconhecidos como pertencendo aquela comunidade específica.

Numa comunidade de prática, aprender diz respeito não ao processo de aquisição de conhecimento pelos indivíduos, sendo mais o resultado de um processo de participação social e que advém amplamente das experiências vividas coletivamente. Estas afirmações trazem pelo menos duas implicações fundamentais para a compreensão da aprendizagem que ocorre em contextos como um terreiro de umbanda. A primeira dela é que, por ser inerente a prática social, não seria necessário providenciar para que a aprendizagem aconteça; ela acontece prescindido de situações de ensino. Já a segunda nos faz concluir que é o envolvimento na prática que gera as possibilidades de aprender.

A realização de uma “gira”, por exemplo, nos remete a uma *prática*, a um *fazer* coletivo em que não há a intenção primordial do ensinar, mas onde a participação produz aprendizagem. Dito de outro modo, os fiéis se dirigem a um terreiro para praticar a religião e, como *conseqüência*, aprendem. A razão que motiva estarem ali não é, portanto, aprender umbanda e sim praticá-la. Os rituais implicam num fazer compartilhado, bem como em troca de saberes e experiências.

Da mesma forma, é por meio da participação nesses contextos de prática que os adeptos vão se constituindo como membros daquela comunidade religiosa. Envolvendo-se inevitavelmente nas relações de poder, acordos, negociações e conflitos inerentes a vida social, o povo-de-santo aprende os gestos, os significados, as emoções, as disposições corporais e identidades que produzem um umbandista. Há, portanto (e como

já foi mencionado) diferentes níveis de participação, como há diferentes níveis de aprendizagem.

Segundo Lave e Wenger (1991), as pessoas se juntam às comunidades e aprendem a princípio “de maneira periférica”. À medida que gradativamente a participação aumentar em engajamento e complexidade, as pessoas irão mover seu lugar na comunidade até atingir uma participação plena. Porém, para que essa mobilidade seja possível, é preciso primeiramente que cada um seja reconhecido como membro e que, assim, sua participação possa ser *legitimada*, mesmo se *periférica* pela sua ainda impossibilidade de agir/interagir de outra forma. Se a participação de uma pessoa não é reconhecida pelos pares, esta pode estar presente junto com os demais na realização das práticas, mas não vai conseguir aprender, pois sua forma de participação não o levará a viver as ocasiões necessárias para isso.

A partir deste entendimento, os autores cunharam o conceito de **participação periférica legitimada** que refere-se exatamente ao processo através do qual um recém-chegado vai se tornando, progressiva e efetivamente, membro de comunidade de prática, ou seja, processo que o leva a sair de uma posição periférica para se tornar um participante pleno numa determinada prática.

O conceito de *participação periférica legitimada*

Pensar em termos de **participação periférica legitimada (p.p.l)** nos permite compreender as relações entre membros novatos (*newcomers*) e veteranos (*old-timers*)⁴¹, as inter-relações de ambos com as iniciativas em curso, as identidades, os instrumentos, da própria comunidade de prática. Assim, por ter a propriedade de conseguir delinear todo este processo, **p.p.l.** pode ser considerado um interessante “descriptor do processo característico da aprendizagem” (Santos, 2004: 25).

O conceito de **p.pl.**, pois, refere-se à localização no mundo social. E a mudança de localização e, conseqüentemente, de participação dentro dele faz parte das trajetórias de aprendizagem, do desenvolvimento de identidades e das formas de pertença e de envolvimento numa comunidade de prática. É nesse sentido que a questão da *identidade*

⁴¹ Os termos *newcomers* e *old-timers* são característicos da discussão de Lave e Wenger sobre a aprendizagem.

é central na perspectiva teórica de Lave e Wenger, onde a aprendizagem não é encarada como processo de adquirir saber, de memorizar procedimentos ou fatos, mas é considerada como forma evolutiva de pertença, de “ser membro”, de se “tornar-como”⁴².

Sendo assim, uma das idéias mais instigantes que este conceito traz diz respeito a pensar a “periferialidade” como uma posição privilegiada de participação, que não carrega a carga negativa que comumente se atribui ao termo. Lave e Wenger argumentam que o oposto de “periferialidade” não é “participação central”, e sim sugere uma multiplicidade e variedade de modos de participação existentes numa comunidade, de maior ou menor engajamento, e com diferentes condições de domínios e acesso aos saber que ali circulam.

Já de início faz-se importante dizer que Lave e Wenger (1991) advertem que a expressão **participação periférica legitimada** não deve ser compreendida “pelo contraste”, nem os termos serem considerados isoladamente. Por fazer referência à “uma noção complexa que implica relações envolvendo estruturas sociais de poder”, a proposta é que o conceito seja tomado como um todo, pois “cada um dos seus aspectos é indispensável na definição do outro” (p: 35).

Para os autores, não se pode considerar que numa comunidade de prática existe um “centro” uniforme e unívoco ou uma noção linear de aquisição de capacidades, assim como não existe uma posição designada “periferia”. A “participação periférica” conduz à **participação plena**⁴³. “Periferialidade” é, pois, encarada como um termo positivo, um conceito dinâmico, que sugere uma abertura, uma forma de ter acesso aos recursos necessários, que se vai aprofundando através de um crescente envolvimento na prática social. Sendo assim, a suposta ambigüidade inerente à participação periférica deve ser compreendida em termos de *legitimidade* e *acesso*⁴⁴, tanto da organização

⁴² Tradução do termo *becoming* utilizado por estes autores.

⁴³ Os autores justificam a escolha do termo **plena** e não **completa** para qualificar o modo de participação no entendimento de que este último termo pressupõe um corpo fechado de conhecimentos ou de práticas coletivas, em relação às quais se poderia considerar graus de aquisição mensuráveis. Com a expressão **participação plena** pretendem fazer “justiça” à diversidade de relações envolvidas nas várias formas de pertença a uma comunidade de prática (1991).

⁴⁴ Estes temas serão abordados com mais especificidade no quarto capítulo deste volume.

social quanto do controle sobre os recursos, de modo a possibilitar o desenvolvimento do potencial analítico destes conceitos.

Ao lado dos conceitos aqui apresentados, trago também para o centro da discussão da aprendizagem na e da umbanda as noções de **habilidade** e **educação da atenção** desenvolvidas por Tim Ingold (2000, 2001), por acreditar que trazem valiosas contribuições para a descrição e análise do complexo campo de relações que, no caso da umbanda, envolvem seus praticantes, os santos, os guias espirituais, os objetos sagrados, as energias manipuladas, os tempos e espaços, além do próprio terreiro (tomando em seu aspecto físico e social).

2.3- A constituição da habilidade umbandista

Na umbanda, pode-se dizer que a cultura é contexto e objeto de aprendizagem, ou seja, se aprende a cultura na cultura. Em vista disso, o conceito de cultura perpassa todo este trabalho, porém tomo a liberdade de não me atar à discussão de suas várias acepções e polêmicas geradas em seu entorno, que vão desde abordagens que enfatizam o seu caráter normativo, àquelas que o consideram um conceito teoricamente obsoleto⁴⁵.

Procuro caminhar na direção apontada pela hipótese de um paradigma ecológico⁴⁶, que, segundo Otávio Velho (2001)⁴⁷, trataria de uma perspectiva que busca, fundamentalmente, superar a oposição entre natureza e cultura há muito instaurada no âmbito científico. Afirma o autor:

[...] hoje ironicamente, é o intelectualismo que está posto em dúvida, sobretudo através de renovadas referências que questionam a oposição mente-corpo, por vezes por via de uma rediscussão dos cartesianismos. Na antropologia isso tem sido associado a

⁴⁵ Uma revisão das várias acepções de cultura e as suas implicações para a compreensão do fenômeno da aprendizagem humana pode ser vista em GOMES (2006). Sobre os debates no campo da Antropologia a respeito do conceito de cultura uma referência importante é SAHLINS (1997a, b).

⁴⁶ Abordagem da qual Gregory Bateson é considerado precursor.

⁴⁷ Neste ensaio bibliográfico, Otávio Velho dá destaque a publicação da obra “*Perception of Enviroment*” de Tim Ingold, ocorrida em 2000, mesmo ano em que sai a aguardada reedição de “*Steps to an Ecology of Mind*”, de Gregory Bateson. Segundo Velho (2001) as duas obras sugerem a emergência de um novo paradigma no interior das ciências sociais, algo tão forte e eficaz, capaz de “realizar uma crítica da ciência ou pelo menos das imagens, poderosas, que se formam a seu respeito”, podendo inclusive levar “antropologia a ocupar um lugar significativo nos debates científicos atuais”(p.138).

problemáticas como a do *embodiment*⁴⁸ [...] e a do desenvolvimento de **habilidades** (*skills*) que envolvem transformações corporais no próprio processo de transmissão e aprendizado. [...] Mas também tem sido associado de um modo mais geral ao questionamento à oposição forte entre cultura e natureza (2001: 5).

Situando-se entre os que buscam na abordagem ecológica um “deslocamento do sujeito cartesiano, e com ele, da série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura” (Velho, 2001: 135), o antropólogo britânico Tim Ingold propõe a retomada da unidade original do conceito de cultura no sentido de compreendê-la como **habilidade** (*skill*).

Em seu artigo “*From the transmission of representations to the education of attention*”, publicado em 2001⁴⁹, Ingold questiona o pressuposto da ciência cognitiva⁵⁰ de que o conhecimento existe principalmente na forma de “conteúdo mental” que é passado de geração em geração, e que a cultura é a herança que uma população recebe de seus antepassados. Partindo deste ponto de vista, o autor apresenta a seguinte questão como norteadora do seu argumento: como cada geração contribui para o conhecimento (*knowledgeability*) da seguinte?

Formulada de outros modos: como a experiência que adquirimos ao longo de nossas vidas é enriquecida pela sabedoria de nossos ancestrais? E como, por sua vez, tal experiência se faz sentir nas vidas dos descendentes? Em termos gerais, na criação e manutenção do conhecimento humano, o que dá, de subsídio, cada geração à geração seguinte? Antecipando que a resposta a tais questões não pode estar ligada à transmissão de representações, Ingold argumenta que o que aprendemos e transmitimos às novas gerações não seria somente significados, mas **habilidades**⁵¹ (2001 a: 139).

⁴⁸ O campo dos debates sobre *embodiment* vem sendo constituído desde os anos de 1980 tendo Bourdieu e Merleau-Ponty como alguns dos interessados pela temática. A respeito disso, ver Csordas (1990).

⁴⁹ Este artigo foi originalmente publicado em H. Whitehouse (ed.), *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography* (Oxford: Berg, 2001), p. 113-153. Em 2010, a revista Educação publicou uma tradução feita por José Fonseca autorizada por Ingold em 2009. O artigo traduzido foi publicado com o título “Da transmissão de representações à educação da atenção” (Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010).

⁵⁰ Não apenas Ingold (2001), mas também Toren (1999), Varela (1992), Maturana e Varela (2005), dentre outros, questionam as abordagens que tomam a aprendizagem como aquisição de representações separadas do fazer.

⁵¹ Devido ao amplo uso e sentidos que o termo habilidade adquire em diferentes campos do conhecimento, neste texto vou apresentá-lo sempre em negrito para marcar que se trata de um termo conceitual específico.

Para entender esta noção, recorro a outro artigo de Ingold em deixa claro que sua argumentação parte da premissa de que o conhecimento não é construído de algum tipo de combinação de capacidades inatas e competências adquiridas. Para ele, “o ser humano, com suas atitudes e disposições particulares, não é produto nem dos gens nem da cultura, nem de ambos juntos”, mas sim “formado dentro de um processo vitalício (*lifelong*) de desenvolvimento ontogenético” (2001 b: 27).

Por isso sua definição de **habilidade** dá ênfase às relações entre os sujeitos, os instrumentos e os ambientes, e é por esse motivo também que Ingold afirma que sua proposição teórica “não apenas se beneficia, mas também demanda uma abordagem ecológica” (2001 b: 21) E é neste sentido também que, como afirma Velho “se coloca a problemática do *embodiment*, que, para Bateson, tem suporte, não propriamente nos corpos, mas nas relações, padrões comunicativos” (2001: 137).

Assim, buscando mover-se para além “da dicotomia entre capacidades inatas e competências adquiridas” (ou entre biologia e cultura) e com foco nas “propriedades emergentes de sistemas dinâmicos”, Ingold sugere que é por meio de um “processo de habilitação” (*enskillment*) que cada geração “alcança e ultrapassa a sabedoria de seus predecessores” (2001a: 114). Isso o leva a concluir que, no desenvolvimento do conhecimento, a contribuição que cada geração dá para a próxima não está na acumulação ou estoque de representações, mas no desenvolvimento de um modo particular de orientação, ação, interação em um ambiente.

A observação das práticas na “Casa do J.” possibilitou perceber a imbricação de elementos muitas vezes tratados como dicotômicos. Como afirma Christina Toren⁵² (1999: 4), certas distinções teóricas amplamente aceitas (como cultura-biologia, sociedade-indivíduo, mente-corpo, mental-material, teoria-prática, subjetivo-objetivo, processo-estrutura), não “capturam a nossa experiência cotidiana de mundo e nossas relações com os outros”. Pelo contrário, dificultam a compreensão dos fenômenos sociais, uma vez que opõem aspectos intimamente atrelados. No caso da umbanda, a aprendizagem *supõe* corpo, mente, cultura, objetos, ambientes e seres humanos e não-humanos.

⁵² Com a intenção de forçar uma mudança genuína no modo como os antropólogos e cientistas humanos, concebem a si próprios e aos outros seres humanos, bem como no modo como fazem suas pesquisas, Toren (1999, p. 4) propõe que o corpo e a mente, o biológico e o cultural, o material e o mental sejam tomados como aspectos um do outro, ao invés de fenômenos separados e dialeticamente relacionados.

Do mesmo modo que parece inadequado à compreensão da aprendizagem da umbanda estabelecer uma relação dicotômica entre corpo e mente, ou entre biologia e cultura, não se pode tomar como foco o “indivíduo aprendiz” (isolado, descontextualizado). As várias citações do diário de campo apresentadas ao longo desse trabalho (e tantas outras semelhantes que poderiam ser citadas) demonstram que a umbanda é aprendida na prática social por meio da experiência⁵³.

Ingold afirma que “cada ser humano é o centro da consciência e agência no campo da prática” (2000: 5) e que a **habilidade** é inevitavelmente aprendida por meio da experiência e da prática em um ambiente. Para o autor “a habilidade não é uma técnica de corpo, mas a capacidade de ação e percepção do organismo como um todo (pressuposto da indissolubilidade corpo e mente), situado em um ambiente ricamente estruturado” (idem).

A atuação do prático habilidoso é contínua e fluente exatamente porque consegue responder às perturbações do ambiente percebido, sendo capaz de se sintonizar junto com os movimentos da tarefa que realizada, levando em conta qualidades como cuidado, julgamento, destreza (Ingold, 2001a: 136). Portanto, na perspectiva que tem sido proposta pelo autor, **habilidade** não deve e pode ser considerada simplesmente como uma técnica⁵⁴ corporal.

Sendo assim, todas as **habilidades**, até aquelas que são supostamente consideradas inatas, como andar e falar, seriam então constituídas da mesma maneira, (Velho, 2001: 137). Referindo-se mais uma vez as proposições de Gregory Bateson e a abordagem ecológica da cultura, Ingold (2001b: 21) conclui o artigo afirmando que:

a habilidade, em síntese, é uma propriedade não individual do corpo (como uma entidade biofísica, uma coisa em si mesma), mas um campo total de relações constituídas pela presença da pessoa-organismo (corpo e mente) em um ambiente ricamente estruturado.
(Tradução minha)

⁵³ O comportamento ético (descrito por Varela 1992), o boxe (descrito por Wacquant, 2002), o cálculo (descrito por Lave, 1988), a produção do ceramista (descrita por Sem, 1999) e a umbanda são atividades diferentes. Contudo, apesar de se tratar de práticas diferentes, as teorizações dos autores estão apontando para a mesma forma de entender o processo de aprendizagem. O que serve para compreender o modo de aprender umbanda (atividade prática concreta) serve para atividades tidas como abstratas (como o cálculo, a ética). Em todos os casos a aprendizagem se dá por um processo de participação na prática social. É por isso que Wacquant (2002: 12) tem grande pertinência na sua afirmação de que os boxeadores (ou aqui, no caso, os umbandistas) “têm muito a nos ensinar” sobre o boxe (e sobre a umbanda), “é claro, mas principalmente sobre nós mesmos”.

⁵⁴ Em sua argumentação, o autor atribui ao termo “técnica” um sentido de “movimento mecânico”.

Tim Ingold constrói seu argumento afirmando que a noção de **habilidade** não deve ser tratada nem somente como funcionamento mecânico, nem como expressão simbólica apenas, mas sim como conhecimento prático, como uma prática habilitada (2001b: 20). Isto porque, para ele, o conhecimento não ocorre entre as estruturas do mundo e as estruturas da mente, mas é “imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo” (2001a: 177).

É neste sentido que Ingold propõe pensar a **habilidade** como fundamento do conhecimento e a **educação da atenção** como o modo pelo qual se pode compreender a aprendizagem presente nas práticas sociais cotidianas.

2.3.1- O conceito de *educação da atenção*

O modo mais recorrente de compreender a relação entre atenção e aprendizagem, sobretudo no campo pedagógico, toma o “prestar atenção” como uma qualidade individual que possibilita que os sujeitos aprendam. Na escola, por exemplo, vários são os mecanismos que visam direcionar a atenção dos estudantes exclusivamente para os “conteúdos” a serem aprendidos. Assim, a organização do espaço escolar, por exemplo, com a disposição das carteiras individuais e enfileiradas, as janelas acima do alcance da visão, a imposição do silêncio e da ordem, etc., visam direcionar todos os sentidos dos alunos para a figura do professor e para o que está sendo dito e feito por ele.

A definição de **educação da atenção** proposta por Ingold (2001 a), no entanto, aponta para outra direção, buscando justamente ultrapassar a perspectiva convencional. Esta expressão foi tomada emprestado de James Gibson (1979: 254) que desenvolveu na década de 1970 a abordagem conhecida como “psicologia ecológica”, que trata a percepção como “uma atividade de todo o organismo num ambiente”, em vez de “uma mente dentro de um corpo”.

O que Gibson disse foi que não é absorvendo representações mentais ou esquemas para organizar dados brutos de sensações corporais que nós aprendemos, mas através de uma sintonia fina ou sensibilização

de todo o sistema perceptivo, incluindo o cérebro e os órgãos receptores periféricos junto com suas conexões neurais e musculares, com aspectos específicos do ambiente (Gibson, 1979: 246-248). (Ingold 2001a: 142).

A proposta de Ingold é, pois, buscar a superação de um modelo de compreensão do conhecimento como informação e da aprendizagem como transmissão e/ou processamento de informações. A **educação da atenção** deve ser compreendida como sendo a capacidade de agir prontamente em relação às diferentes situações, e se constitui do desenvolvimento de certas modalidades de atenção com o mundo. Para o autor, ela equivalente, pois, a um processo de “afinação/refinamento” do sistema perceptual (2001a: 142).

As várias capacidades dos seres humanos de arremessar pedras a praticar “cricket ball”, de subir em árvores a subir escadas, de assobiar a tocar piano⁵⁵, emergem através do trabalho de maturação dentro do campo da prática constituída pela atividade de seus predecessores. Não faz sentido perguntar se a capacidade para escalar está no escalador ou na escada, ou se a capacidade para tocar piano reside no pianista ou no instrumento. Essas capacidades não existem nem dentro do corpo ou cérebro do praticante nem fora no ambiente. Elas são especialmente propriedades de sistemas estendidos ambientalmente que atravessam o corpo (Ingold, 2001a: 133).

A perspectiva analítica apontada por Ingold, associada às observações de campo, permitiu-me entender a constituição da **habilidade** umbandista como responsividade de “movimentos para as condições do entorno que nunca são as mesmas de um momento para o outro” (Ingold, 2001 b, p. 21). Ou seja, como um tipo de **educação da atenção**. Conseguir acertar o tempo de batida nos atabaques, aliando força e precisão; conhecer as danças e os diversos “pontos cantados” dedicados a cada um dos santos e entidades; saber interpretar cheiros, ruídos e expressões emitidos pelos espíritos que se manifestam no terreiro; compreender os “mistérios” envolvidos nos transes mediúnicos, enfim, participar ativamente da religião é condição fundamental para que os umbandistas se produzam enquanto praticantes *habilitados* (no sentido que Ingold atribui ao termo).

Pelo fato da **habilidade** umbandista ser bastante complexa e também muito sutil, ela exige a aprendizagem de um tipo de atenção que possibilite compreender aspectos

⁵⁵ Em outra obra (2000), Ingold diz que a qualidade da atenção numa performance musical, por exemplo, é equivalente ao *feeling*. “Tocar é sentir” (p. 414).

do culto, por exemplo, invisíveis a alguém “estranho” (*outsider*) àquele universo. Sobre este aspecto, é importante destacar que conseguir perceber os próprios movimentos, os movimentos dos outros praticantes e agir (prontamente) no terreiro, pode parecer simples apenas para olhares externos. Na verdade, os praticantes pouco experientes têm dificuldade de captar os sinais emitidos pelo corpo dos outros e de antecipar ações. Às vezes, mesmo quando chegam a percebê-los, não conseguem, em tempo hábil, reagir ao outro.

Já para um praticante veterano (e, portanto, *habilidoso*) o terreiro é percebido quase como uma extensão do seu próprio ser. Isso significa que os novatos só se tornam praticantes habilitados quando são capazes de *afinar* continuamente seus movimentos segundo as condições do ambiente (Ingold, 2000: 415). A atenção não é, portanto, uma capacidade previamente estabelecida, pois que se constitui nos movimentos e ajustamentos a diferentes situações. Agir é prestar atenção, porque “a atenção do agente é totalmente absorvida na ação”⁵⁶ (2001 a:142). O tipo de percepção que vão gradativamente desenvolvendo os permite “obter características críticas do ambiente” que inicialmente falham em notar (Ingold, 2001 a:142).

Os relatos dos integrantes da “Casa do Junhinho” possibilitam compreender também que, na umbanda, não está em jogo a assimilação passiva de um programa definido, mas a aprendizagem de uma *relação*, da qual é preciso considerar a dinâmica inteira e suas nuances: o eu, o outro (humano ou não), os objetos, as energias manipuladas e o ambiente. Nesse caso, o que está em questão é aprender a partir da percepção das diferenças, já que, como afirma Bateson (1986), não existe aprendizagem sem a percepção da diferença, pois o processo de conhecimento é um processo comparativo.

A mudança na forma de participação não segue, contudo, um ritmo homogêneo. Por esta razão os umbandistas pouco experientes não precisam dominar imediatamente todos os aspectos da prática. Do mesmo modo que a mudança na forma de participação (ou a movimentação para a participação plena, como propõem Lave e Wenger, 1991), o

⁵⁶ Na mesma linha de argumentação, Kastrup (2005) recorre a Deleuze e Varela para afirmar que aprender é antes “uma questão de invenção que de adaptação”. Usando o exemplo da música, a autora relata que “a *habilidade* musical não é meramente técnica, nem visa a um adestramento muscular e mecânico. Está envolvida aí a aprendizagem da sensibilidade, o que significa a aprendizagem de uma atenção especial que encontra a música, deixando se afetar por ela e acolhendo seus efeitos sobre si” (p. 1277-8).

tornar-se habilidoso também significa aprendizagem, desenvolvimento. Todavia, tal mudança traz consigo uma ampliação do comprometimento e da responsabilidade o que exigirá do filho-de-santo, mais regularidade na realização dos rituais e maior cuidado no que se refere à manutenção da “Casa”, ao atendimento das pessoas que acorrem ao terreiro em busca de soluções para seus problemas, aos “agrados” oferecidos aos santos e entidades, etc.

Assim, as múltiplas habilidades dos seres humanos emergem através do “trabalho de maturação” no interior de campos de prática constituídos pelas atividades de seus antepassados. Para Ingold (2001 a:133), não faz sentido perguntar se a capacidade de subir está na escada ou em quem sobe. Esta e outras capacidades não existem *dentro* do corpo ou cérebro do praticante e nem *fora* no ambiente. Elas são sim, inste, propriedades de sistemas ambientalmente estendidos que entrecortam as fronteiras do corpo e cérebro.

Parafraseando Ingold (2001a), a **habilidade** para praticar umbanda não está, portanto, no praticante ou nos objetos sagrados que manipula. Ela é fruto do trabalho que as pessoas fazem, construindo ambientes para as suas próprias gerações e as gerações futuras, contribuindo diretamente para a evolução das capacidades humanas.

Isto porque, é importante ressaltar, as aprendizagens da e na umbanda possibilitam não só a produção do praticante (ou seja, do umbandista), mas a produção da prática social em si. Os membros da “Casa do J.”, ao se constituírem praticantes de umbanda, produzem a própria umbanda, com seus valores, normas, significados, gestão, “segredos”. Por sua vez, a própria prática na qual foram se constituindo praticantes, orienta e faz parte dos conhecimentos que dispõem e colocam em ação ao se relacionarem com novos membros⁵⁷.

Isso não significa, contudo, um processo mecânico de reprodução cultural, afinal na umbanda — como em outros contextos sociais — conhecimento e poder se entrecruzam, e a realidade não é dada. Sendo assim, para tratar destas questões, Ingold lança mão e dá destaque a dois aspectos inerentes a natureza dinâmica prática social – e que adquirem fundamental importância para descrever os processos de *habilitação* que

⁵⁷ A *habilidade* que os membros mais experientes da “Casa do J.” já construíram está longe de ser o ponto final do processo de aprendizagem de um praticante de umbanda. Umbandistas que se tornam pais ou mães-de-santo e que, por ventura, abrem seus próprios terreiros, por exemplo, necessitam de aprender continuamente outros elementos da prática religiosa.

ocorrem cotidianamente na “Casa do J.” – a **cópia** e o **ensaio**⁵⁸.

Para o autor, o ato de *copiar* envolve sim repetição de tarefas e exercícios, mas não deve ser compreendido como uma mera “transcrição automática de dispositivos cognitivos (ou instruções para construí-los) de uma cabeça para outra”. Num sentido mais de *imitação* do que de transcrição, Ingold propõe compreendermos a cópia como “um aspecto da vida de uma pessoa no mundo”, como um processo “desenvolvimental” que implica “uma questão de seguir, nas ações individuais, aquilo que as outras pessoas fazem” (2001b: 130).

Já o *ensaio* é definido como forma fundamental de aprendizagem por se referir a um processo de aprendizagem que ocorre a partir do “exercício de mergulho no que se está aprendendo”. Segundo o autor (2001 b: 131) a capacidade de percepção e ação, nas diferentes práticas humanas (como andar, atirar, reter, etc.), são constituídas por meio da prática e do treino no ambiente característico da atividade e, principalmente, sob a orientação dos mais experientes. Logo, o *ensaio* — ou processo de “repetir o mesmo movimento como uma preparação ou condução para o seu desempenho prático” (Ingold, 2000: 418) — seria a experimentação dos movimentos em diferentes circunstâncias e ambientes.

Enfim, é participando (de diferentes modos) da prática religiosa que, paulatinamente, os membros da “Casa do J.” vão conseguindo oportunidades de atuar mais efetiva e qualificadamente (o que significa chegar a compreender certas maneiras de se relacionar, certas formas lingüísticas e o domínio da ação ritual) na comunidade, e assim *produzem* (e não *adquirem*) **habilidade**.

2.4- Caminhos construídos ao caminhar

Para a elaboração do texto dessa tese, parti do entendimento – que me foi possível obter da pesquisa de campo e também dos aportes teóricos apresentados sumariamente nesse capítulo – de que, nas rotinas da prática de umbanda da “Casa do J.” (oferendas, agrados, trabalhos, despachos, sessões, festas, consultas, dentre outras), estão acontecendo aprendizagens. Reunidos, categorizados e analisados os dados

⁵⁸ Os aspectos referentes à *cópia* e ao *ensaio* identificados na “Casa do J.” serão discutidos no Capítulo VI.

etnográficos, restava ainda uma grande desafio: *como* organizar a descrição dessas práticas dando visibilidade a sua organização, contornos e significados? De que modo, afinal, eu poderia traduzir em texto o complexo fenômeno de aprender (na) umbanda?

No decorrer da investigação, chamou-me a atenção a existência de ações, posturas e circunstâncias de caráter bastante peculiar que se configuravam – mesmo que a intenção ou motivação primordial não fosse essa – como elementos que de alguma forma *organizavam* o acesso a saberes e “fazeres” da religião. Como estas formas de regular as interações e engajamentos dos membros da “Casa” não recebiam uma denominação específica entre eles (os “nativos”), em minhas anotações de campo acabei por denominá-las de *recursos de aprendizagem*. Naquele momento, essa nomenclatura me permitiu registrar e dar sentido àquilo que identifiquei como sendo aspectos que particularmente forneciam uma espécie de *roteiro para a ação*, dando enquadramento a prática.

Posteriormente, já na fase de análise aprofundada dos dados coletados em campo, foi mais uma vez na abordagem de Jean Lave e Etienne Wenger (1991) que encontrei fundamento e vocabulário para melhor me expressar e definir tais aspectos. Os autores desenvolveram a noção de **recursos estruturantes da aprendizagem na prática** para chamar a atenção para a articulação entre “objetos”, o seu “uso-na-ação” e as situações e mundos sociais em que esse uso ocorre (1991:66). Entretanto, para eles não só objetos assumem este papel, mas também ações, a linguagem, e até pessoas podem funcionar como um recurso que intervém e organiza diferentes dimensões da prática social, tais como as atividades, as relações de poder, o acesso ao conhecimento, a negociação de significados.

Foi este caráter amplo do conceito que se tornou particularmente relevante para a reflexão que vinha fazendo, pois ajudou a dar visibilidade aos aspectos mais peculiares que compõem o desenho da experiência vivenciada cotidianamente na “Casa do J.”. Assim, o uso que faço aqui da noção de **recurso estruturante** se justifica nesta dupla “entrada”: como expressão que emergiu da realidade observada e como contributo teórico.

Como enfatiza Santos (2004: 530), adotar a forma situada de falar de recursos é reconhecê-los como elementos constitutivos da própria atividade levada a cabo num

mundo social que é estruturado⁵⁹ e em que se produzem e reproduzem significados. Afinal, aprender em comunidades de prática não está livre de condicionamentos. Porém, a sua “estrutura” é dinâmica e não pré-diz a ação, pelo contrário; ela é *resultado* das circunstâncias em que as ações acontecem. São as contingências da própria prática que, ao regularem a participação das pessoas, é que produzem as estruturas que por sua vez dão contornos a aprendizagem. Portanto, a abordagem situada não nega a existência de estruturas, mas questiona noções como invariabilidade e fixidez.

Num sentido próximo a essa perspectiva, Tim Ingold (2001a) também faz referência, para a construção de seu argumento, à importância de um ambiente ricamente estruturado para a “geração e regeneração de **habilidades**”.

O primeiro ponto a observar é que os mecanismos (se assim podemos chamá-los) que garantem a capacidade de falar da criança não são construídos num vácuo, mas emergem no contexto do envolvimento sensorial dela em um *ambiente altamente estruturado*. Desde o nascimento, se não antes, o bebê é imerso em um mundo de som no qual os padrões de fala característicos se misturam com todos os outros ruídos do dia a dia, e é cercado por falantes da mais variada competência, que dão apoio tanto na forma de interpretações contextualmente fundamentadas das vocalizações do bebê como de demonstrações ou ‘gesticulações direcionadoras de atenção’ (Zukow-Goldring, 1977: 221-223), para acompanhar as suas próprias (Ingold, 2001a: 130). (*Itálico meu*).

Como parece estar bastante claro no trecho citado, Ingold, tal como Lave e Wenger, não está se referindo aqui ao termo “estruturado” no sentido de algo que amarra, engessa as práticas sociais. O termo deve ser compreendido numa acepção que busca garantir que os contextos sejam altamente/ ricamente *compostos*, onde haja uma infinidade de elementos interagindo e atuando como fornecedores de “condições variáveis para a automontagem” (*self-assembly*).

Assim, seguindo orientada, por um lado em Lave e Wenger, e por outro em Ingold, neste trabalho dou destaque a existência de recursos (ainda que invisíveis) que dão forma e conteúdo a prática de umbanda levada a efeito na “Casa do J.”, e que se configuram como as condições determinantes para que ocorra aprendizagem (ou, nas

⁵⁹ Convém lembrar que para esta abordagem a estruturação do mundo social não é vista como estática, e sim dinâmica e encarada como processo.

palavras dos meus anfitriões, para que “a pedra bruta seja lapidada”; para que o “filhote possa eclodir de seu ovo”; ou ainda, para fazer “aflorar a flor”).

Pensar em termos de *ambientes altamente estruturados* me permitiu localizar e classificar os elementos que exercem maior interferência e qual o seu papel no terreiro de umbanda em questão. A partir disso, conduzi a análise no sentido de discutir quais aprendizagens são possibilitadas e quais são cerceadas, e também como diferentes dilemas emergem para diferentes pessoas e como isso interfere no pensamento e no envolvimento dos participantes.

Assim, o caminho que se mostrou mais profícuo para que a superação do desafio inicial de descrever e analisar a especificidade dos fenômenos observados em campo foi organizar os dados etnográficos em três categorias que criei com base nos distintos **recursos estruturantes** produzidos pelos meus anfitriões:

- Participação
- Relações
- Ações diretas e indiretas de suporte à aprendizagem

Faz-se fundamental dizer que, embora não seja *enunciado* exatamente dessa forma pelos membros da “Casa do J.”, cada um desses conjuntos de recursos estruturantes é intensamente *vivenciado* por eles no cotidiano de suas práticas no terreiro. Classifiquei tais vivências nas categorias acima referidas e as nomeei desse modo porque me foi possível identificar que elas se distinguem apontando nesses três sentidos. Assim, do mesmo modo que todos os outros aspectos que marcaram a realização deste estudo, foram as próprias contingências e constrangimentos do campo que me apresentaram esta possibilidade.

Cada uma dessas categorias será discutida, respectivamente, nos três últimos capítulos desse trabalho. A respeito dessa formatação do texto, é importante ter em mente que se trata de uma “solução” que julgo ser adequada ao objetivo que me propus de tentar descortinar algumas das dimensões da prática umbandista ainda pouco investigadas. Digo isto para deixar claro que a ordem em que as categorias analíticas *participação, relações e ações de suporte à aprendizagem* serão discutidas não

pressupõe qualquer hierarquia entre elas. Refere-se apenas, repito, a um caminho encontrado para contornar as dificuldades de continuar a produção deste trabalho.

Sendo assim, apresentarei no capítulo que se segue os contornos gerais do que parece haver de comum na variedade de formas do culto umbandista, tendo como referência as experiências observadas no terreiro focalizado nesta investigação e os depoimentos dos fiéis a ele vinculados. Sobre isso é importante deixar claro que não tenho a intenção de desenvolver nesse trabalho uma análise pormenorizada da umbanda em si, muito menos traçar a história de suas origens.

Não obstante, será preciso apresentar, mesmo que sumariamente, os fundamentos e liturgias que caracterizam essa religião para que se componha o arcabouço necessário para a compreensão dos argumentos produzidos pela pesquisa. Portanto, a organização, os preceitos e alguns dos rituais da umbanda serão expostos e tratados a seguir nessa perspectiva de interesse. E ao longo do texto, voltarei a abordar tais aspectos doutrinários e litúrgicos da religião – que são essencialmente rituais e práticos – como elementos que dão forma e conteúdos à prática umbandista levada a efeito na “Casa do J.”.

CAPÍTULO III

“Quem é o cavaleiro que vem de Aruanda?
É Oxossi em seu cavalo, com seu chapéu de banda”.

A(S) UMBANDA(S)

A intenção deste capítulo não é realizar uma análise detalhada da estrutura e da história de origem da umbanda. Entretanto, o estudo das aprendizagens inerentes ao processo de vir a ser um umbandista pressupõe uma apresentação, mesmo que sucinta, dos fundamentos da religião. O objetivo desse capítulo é, então, abordar as doutrinas e as formas de organização desse culto como elementos que desenham e tornam mais explícito o contexto em que as aprendizagens se dão, o que pode possibilitar uma melhor compreensão do modo de produção de umbandistas.

Apresentarei primeiramente os meus anfitriões e a estrutura e organização do terreiro, tanto em seus aspectos institucionais (preceitos e normas), quanto cotidianos (negociações e acordos). Na seqüência, procuro retomar o que identifiquei como aspectos comuns na variedade de formas dos membros da “Casa do J.” compreenderem *o que é a umbanda*. Procuro descrever aqui, portanto, o que me foi possível compreender daquilo que meus anfitriões me apresentaram sobre sua religião e seu terreiro.

3.1- A “Casa do J.”: estrutura e organização de um terreiro

Cada membro de terreiro de umbanda é, potencialmente, um futuro pai ou mãe-de-santo, mas nem todos poderão sê-lo, afinal não se trata de uma decisão de ordem pessoal. O que se passa então? Para que isso aconteça é preciso contar com toda uma complexa trama que envolve reconhecimento “divino” e “terreno” do preparo e condições de cada um para assumir tão nobre e árdua missão. No final, são os orixás que escolhem, dentre todos os filhos de uma “casa” aqueles que poderão dar continuidade à sua atividade como pai ou mãe-de-santo em seu próprio terreiro. E é

justamente o fato de ser ou não escolhido a causa de muitas das querelas nas famílias-de-santo.

É importante lembrar que, mais do que um privilégio, construir uma “casa” em honra de um santo é um dever do qual o escolhido não pode fugir, sendo as conseqüências do não cumprimento dessa obrigação bastante radicais: os orixás tirariam de seu filho tudo o que tem (emprego, família, saúde, bens materiais).

Pai J. foi um destes escolhidos e também ele não pôde fugir de seu destino. Mas é interessante atentar para o fato de que tanto o G.S., quanto o próprio Pai J., se referem a um certo sentimento de “atraso” em seu processo de iniciação na umbanda, que entendem como sendo conseqüência da atitude de seu pai biológico que era terminantemente contra o ingresso de qualquer um de seus filhos na religião.

Conforme eles mesmos me contaram, os dois tiveram “a entrada na umbanda e no candomblé” determinadas por adoecimento. Pai J., ainda criança, começou a apresentar fortíssimas crises de asma que “nenhum médico conseguia curar”. Mãe C., que é sua madrinha de batismo (e que posteriormente veio a ser sua mãe-de-santo) procurou então convencer o pai do menino de que se tratava de uma “doença espiritual”, pois “os guias estavam cobrando sua iniciação”.

Depois de já ter percorrido um longo percurso do inesgotável caminho de formação dos filhos-de-santo, seu orixá de cabeça (Oxossi) solicitou que lhe fosse construída uma “aldeia”⁶⁰ própria. Esta exigência não se deu por acaso. Certamente o médium J. deu demonstrações claras de já ter “a cabeça feita”, ou seja, além de ter passado pelos rituais de iniciação (“feitura do santo”), ele possui as condições adequadas e as qualidades necessárias para ser consagrado pai-de-santo.

Entretanto, um novo terreiro não pode ser feito por apenas uma pessoa. Além das questões espirituais, há também implicações de ordem material, pois ter (e manter) uma “casa” de culto é algo extremante dispendioso e difícil. Devido à urgência do pedido de seu santo, Pai J. não teve outra escolha a não ser dar início imediatamente à

⁶⁰ Como Pai J. mesmo me disse, Oxossi é o orixá caçador, senhor da floresta e de todos os seres que nela habitam. Na umbanda, é um santo de grande popularidade, personificado na figura do caboclo (índio brasileiro) e que, por isso, muitas vezes se apresenta ostentando um cocar e portando arco e flecha. É o “dono” de uma das linhas de guias ou entidades espirituais umbandistas, desdobrada nas legiões de Urubatã, Araribóia, Caboclo 7 Encruzilhadas, Peles Vermelhas (Águia Branca), Tamoios (Grajaúna), Cabocla Jurema e Guaranis (Araúna). A expressão “aldeia” é amplamente usada pelas entidades dessas legiões e pode se referir à moradia dos espíritos de caboclos na Aruanda ou ao próprio terreiro em que se reúnem os fiéis.

construção de uma “aldeia” para o seu Oxossi. Não contando com recursos financeiros para construir naquele momento uma edificação exclusiva para abrigar um terreiro, fez como tantos outros e o improvisou num dos cômodos da casa de sua mãe biológica com quem reside, juntamente com sua esposa, irmãos e sobrinhos, localizada em um bairro da periferia de Belo Horizonte.

Neste sentido, Pai J. foi privilegiado pelo fato de muitos membros de sua família de sangue pertencerem também a sua família-de-santo. Assim, ao dar início aos trabalhos em seu próprio terreiro, Pai J. já contava com uma equipe espiritual e material minimante estruturada. Além de contar com seus parentes, foi fundamental o apoio e auxílio recebidos de sua mãe-de-santo, Mãe C., e também de alguns membros de sua “casa” – o Terreiro de Umbanda e Candomblé Nanã Xangô – que se prontificaram a colaborar na realização desta empreitada. A dupla filiação religiosa do terreiro de Mãe C. foi assim justificada por G.S.:

G.: No caso da minha mãe [ele se refere a sua mãe biológica], a umbanda na minha família veio primeiro, porque a minha tia [Dona M.] desde criança começou a incorporar preto-velho e meus avós começaram a se habituar com essa coisa dela incorporar. Quando ela foi crescendo ela procurou um Centro por conta própria e foi desenvolvendo a sua espiritualidade.

RENATA: Seus avós não eram?

G: Eles tinham conhecimento, mas não eram muito a favor dela frequentar, não sei qual o motivo. Mas naquele tempo o pessoal era muito rigoroso também. Acabou que ela foi dando continuidade desse lado e o candomblé chegou um pouco mais tarde, porque quando ela teve a sua filha carnal que hoje é minha mãe-de-santo [Mãe C.]... Porque se você tem a espiritualidade, quando você nos terreiros ela chega de uma forma ou de outra. Certo dia que ela foi um guia lá, de determinada pessoa falou: “Sua filha tem que recolher e cuidar desse lado espiritual dela, mas é no candomblé. O lado dela do candomblé está pedindo muito, já que vocês trataram desse lado da umbanda, esse lado tem que ser olhado”. E como estava muito em cima e ela não podia esperar, ela optou de entrar. Ela ficou anos e anos e virou mãe-de-santo. E esse santo dela pediu para ela abrir uma “casa” e dar continuidade a essa família. Aí que começou.

R: Entendi...

G: Essa minha tia [Dona M.] já tinha esse terreiro que era de umbanda. Em vez de fazer dois, como tinha uma pessoa só e só um lote, ficou os dois em um só. Só que a gente separa, dia de umbanda, é umbanda, dia de candomblé, é candomblé. Só que é difícil de conciliar, porque sessão, por exemplo, na terça-feira, a gente sai daqui e não sabe o que vai tocar. Está arriscado a minha mãe falar assim: “Tive uma intuição que me mandou tocar candomblé porque vai

acontecer tal coisa”, aí você vai com as coisas todas de umbanda e tem que voltar.

R: Como chama o terreiro de sua mãe-de-santo?

G: No caso é Nana-Xangô, porque como o terreiro era primeiro para umbanda e foi ela quem colocou, e ela é de Xangô também, ela deu esse nome e ficou registrado tanto no candomblé quanto na umbanda, Nana-Xangô mesmo.

(Entrevista realizada em 23/09/2008)

Em uma de minhas muitas conversas com Pai J., suas palavras evidenciaram seu reconhecimento e gratidão pelo empenho de todos no cumprimento de uma obrigação que, a princípio, era apenas sua: “Essa missão era minha, entende? Mas todo mundo abraçou”; “Se este terreiro é o que ele é hoje, é porque ele é feito de amigos”; “A coisa mais importante é saber que na Aruanda todos são iguais. A hierarquia que existe na umbanda é só pra lembrar que os que chefiam, são os que mais trabalham e menos falam. Isso vale tanto na Aruanda, quanto nos terreiros também”.

Conforme já foi amplamente registrado tanto pela literatura acadêmica, quanto por aquela produzida pelas comunidades religiosas, as razões que levam um umbandista a abrir sua própria casa de culto são diversas. A consulta a essa bibliografia revela que freqüentemente o que leva ao surgimento de novos terreiros são brigas motivadas por ciúmes. Muitos pesquisadores⁶¹ que se dedicaram a estudar a umbanda deram destaque aos conflitos, tanto internos quanto externos aos terreiros, como sendo uma marca praticamente inerente a estes. Sendo assim, as disputas, intrigas e fofocas são presenças constates nos estudos sobre as relações sociais dos filhos-de-santo e também são reconhecidos pelos próprios umbandistas como causas das deserções⁶².

⁶¹ Sobretudo Yvone Maggie A. Velho (1975), mas também Benedicto Victoriano (2005), Brumana e Martínez (1991), Diana Brown (1977), Peter Fry (1982), Renato Ortiz (1978), dentre outros.

⁶² Pai Pedro de Ogum aborda o tema em seu blog (<http://paipedrodeogum.blogs.sapo.pt/22681.html>) apresentando um curioso texto intitulado “Como nasce um terreiro de umbanda”, do qual reproduzo aqui um trecho por me parecer bastante emblemático:

Num tempo inesperado, realiza o grande ritual do Bori e assenta as suas Entidades e começa a dar consultas e passes mediúnicos. Cada vez mais, as suas Entidades são procuradas pelos assistentes. Começa então o seu maior problema; os ciúmes de alguns médiuns mal preparados mental e espiritualmente. Um dia, um desses Médiuns, chega ao pé do Pai de Santo e diz: “Ele, está a querer o teu lugar”. O Pai de Santo determina, então muito democraticamente: “A partir de hoje, cada médium só pode dar três consultas”. A situação torna-se cada vez mais complicada e totalmente insustentável e um dia ele pega na imagem da sua entidade e, se depara que está fora do terreiro. Vai para casa, coloca a imagem em cima do armário do seu quarto e, se é mulher, deita-se e chora a noite inteira; se é homem, fala meia dúzia de palavões, jura que nunca mais volta a incorporar e pensa que os seus problemas acabaram. Grande Engano: é aí que eles começam. Alguns assistentes que se consultavam com as suas

Não obstante, as circunstâncias que antecederam e justificaram a formação do grupo que veio a formar a “Casa do J.” apresentou características bastante distintas das acima referidas. Uma das diferenças marcantes foi o fato de ter ocorrido uma integração muito rápida e simultânea de um número significativo de pessoas. Mas a necessidade da simultaneidade de tal integração impôs-se na seqüência da urgência de se abrir uma “Casa” em honra do orixá de cabeça de Pai J..

Ou seja, em sua fase inicial essa integração não aconteceu de acordo com os processos mais comumente identificados nas “casas” de umbanda – a entrada e posterior substituição gradual dos mais antigos por novos membros – mas foi produzida pela situação emergencial configurada por um lado pela necessidade imposta pelo santo, e por outro, pelas as condições concretas de atendê-lo. Embora este tipo de situação não seja exatamente uma exceção, a sua ocorrência é geralmente pouco frequente.

Esta atmosfera de solidariedade e amizade é facilmente percebida no modo como a prática umbandista se desenvolve cotidianamente neste contexto. Diferentemente do que parece ser observado com certa freqüência em outros terreiros, não são as disputas que caracterizam as relações nesta comunidade. É claro que desacordos existem, mas ao longo do trabalho de campo neste terreiro em particular e nas várias incursões feitas a “casa” de Mãe C., não detectei hostilidades ou rejeições relativas à recente emancipação de Pai J.. Ao contrário, todo o processo de crescimento e evolução desse “filho” parece ser motivo de alegria e orgulho para toda a sua família-de-santo. As contribuições, tanto espirituais quanto financeiras, oferecidas pelos membros do terreiro Nanã Xangô para preparação e realização dos grandes eventos realizados no terreiro de Pai J. dão significativa mostra disto.

Também os percalços que surgem no dia-a-dia devido às condições de realização dos rituais naquele improvisado espaço de seu terreiro e o ainda baixo número de médiuns a ele filiado, são contornados com muito bom humor e paciência. A

Entidades ficam preocupados com a sua ausência e começam a indagar o seu paradeiro. Alguém chega a estas pessoas e diz: “Olha, ele não trabalha mais aqui, mas sei aonde ele mora” (sic). Começa então uma romaria a casa do médium e essas pessoas pedem-lhe que os ajude, pois estavam a ser consultadas pelas suas Entidades e os trabalhos ficaram pela metade. Pedem então que o médium incorpore pelo menos uma vez para terminar o trabalho que tinha sido começado. O médium tira a imagem de cima do armário e, ali mesmo, na sala ou na cozinha, incorpora as Entidades para atender aquelas pessoas. A procura pelo médium torna-se cada vez mais intensa e os trabalhos passam a ser realizados na garagem. Nessa altura, alguém mais preocupado diz: “Vamos abrir um terreiro”. E sem entender nada, a sua missão estava realmente a começar...

qualquer hora do dia (ou da noite!) é possível encontrar médiuns “rodantes”, ogãs, equedes e clientes conversado animadamente na varanda, sala e principalmente na cozinha da residência do pai-de-santo. A base de muita feijoada, churrascos e rodas de samba, os vínculos sagrados e profanos são fortalecidos diariamente, fazendo emergir um grupo coeso e participativo. Cada um a sua maneira, procura se inteirar da rotina da “Casa” e passa a localizar situações em que pode participar da comunidade de forma mais efetiva e diversificada.

Um exemplo das dificuldades ainda enfrentadas ali é que, de modo geral, os terreiros de umbanda contam com uma equipe que consegue se dividir em setores administrativos e espirituais. Entretanto, para o pequeno contingente da “Casa do J.” ainda não foi possível implantar tal “sofisticação” organizacional. Diferente do que se poderia esperar da estrutura de qualquer associação, o terreiro não conta oficialmente com tesoureiros, secretários ou outros cargos úteis para o seu funcionamento. Ali, a organização segue, na verdade, um sistema bastante simples de colaboração em que os membros da chamada “equipe espiritual” acumulam múltiplas funções cumprindo também tarefas de caráter administrativo.

A estrutura física é igualmente simples, pois como dito anteriormente, o espaço destinado ao terreiro propriamente dito consiste em um cômodo da residência do pai-de-santo, localizada no bairro Novo Glória, numa região periférica da cidade de Belo Horizonte⁶³. O “barracão”, como é comumente denominado este local, se encontra no segundo pavimento da casa, separado da cozinha apenas por uma pequena área onde ficam dois tanques e varais. É feito de alvenaria em formato retangular, coberto com telhas de amianto e possui apenas uma porta lateral (encimada por uma grande imagem de São Jorge) e uma janela ao fundo. As paredes do barracão estão pintadas de branco e decoradas com imagens de santos católicos e de orixás.

Imediatamente em frente à porta, na parede oposta, está o altar (congá). Este é um dos locais mais importantes do terreiro, pois nele estão contidos os assentamentos

⁶³ De acordo com informações do Portal Virtual da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, a Região Noroeste – onde está localizado o bairro Novo Glória – é formada por muitos contrastes, devido à sua configuração sócio-territorial. A área, compreendidas pelos bairros Glória, Coqueiros, Pindorama, São Salvador, Esplanada, Califórnia, Filadélfia, Álvaro Camargos, Jardim Montanhês, Alípio de Melo, entre outros, cresceu com o processo de periferização e ocupação preferencialmente popular. Ainda de acordo com o “portal”, a Região Noroeste é considerada dentre todas do município, a área de maior população, com mais de 360 mil habitantes, de acordo com o censo do IBGE de 2000. Possui maior número de residências unifamiliares (casas) e menor crescimento da década de 1980, apresentando grande número de domicílios vagos, atrás apenas da Região Centro-Sul da capital mineira.

(ou firmezas) dos orixás e entidades que lá trabalham. Não obstante, o primeiro aspecto que chama a atenção no congá é o seu caráter sincrético. Em seu centro, há a imagem de Oxalá sincretizada à de Jesus Cristo abençoando a todos com seus braços abertos. Abaixo encontram-se estátuas de santos católicos que tem correspondência com os orixás (Santa Bárbara, Nossa Senhora Aparecida, Santa Clara, São Sebastião, Santo Expedito, São Lázaro, São Judas Tadeu, Santo Antônio, São Cosme e São Damião) ao lado das imagens de Iemanjá, Oxum, pretos-velhos e caboclos.

Sobre o congá há também colares de contas, alguidares⁶⁴, flores, velas, o adejá⁶⁵ e dois potinhos plásticos, contendo pó de pomba e ervas para as defumações. A parte de baixo, que fica fechada com uma cortina, é utilizada para guardar materiais que são usados ao longo das cerimônias, tais como bebidas, cigarros, fumos, copos, taças, cuias, velas, palitos de fósforo, pólvora, pombas, dentre outros.

Na “Casa do J.”, a localização do altar delimita os ambientes que compõem o terreiro:

- a sua direita encontra-se a “parte sagrada” e onde ficam o pai-de-santo, os médiuns rodantes, equedes, ogãs e os atabaques.
- no espaço a sua frente se forma a roda em que se produz a “corrente mediúnica”. É também neste local que as entidades que “baixam” no terreiro circulam, dançam e dão consultas e passes.
- a sua esquerda fica a área destinada à assistência que se acomodam nas cadeiras e bancos enfileirados de costas para a janela. Encostada neste lado do congá há uma pequena mesa em que se encontra o jogo de búzios de Pai J. coberto por um pano branco.

No que tange a organização das funções espirituais, é possível perceber a existência de uma nítida especificação dos papéis e formas de participação dos adeptos. A seguir apresentarei cada um dos cargos que compõem a hierarquia da “Casa do J.”,

⁶⁴ *Alguidar*: cumbuca normalmente feita de barro, usada para acender velas e para a preparação de ervas e óleos. Os guias, quando incorporados, também o utilizam para fazer preparados com os quais benzem pessoas em consulta.

⁶⁵ *Adejá*: aportuguesamento da palavra iorubá *adjá*: pequeno sino de metal, com até três campânulas, que é sacudido com uma das mãos. Na umbanda é um instrumento usado na chegada de entidades. Deve ser utilizada e consagrada em momentos apropriados somente por pessoas capacitadas para tal, devendo ser guardado no congá (altar).

descrevendo brevemente suas atribuições junto a esta comunidade umbandista. Mais uma vez é preciso dizer que não há consenso entre os terreiros quanto a esta organização, contudo neste aspecto as discrepâncias são menores. Aproveitarei para apresentar alguns dos membros da “Casa” que se tornaram meus “informantes privilegiados” ao longo da realização dessa etnografia.

1) Pai-de-santo:

Pai J. (35 anos).

É o responsável espiritual – e neste caso é também o principal dirigente administrativo – por tudo que acontece no terreiro. Tem como principal função cuidar espiritualmente da “Casa” e dos médiuns, orientando e dirigindo os trabalhos rituais abertos e fechados ao público. Além disso, Pai J. responde pelo correto cumprimento “no plano terreno” das diretrizes estabelecidas na Aruanda.

2) Mãe Pequena:

Jnt. (37 anos – irmã de sangue e de santo de Pai J.)

Médiun desenvolvida que ocupa a segunda posição na hierarquia do terreiro. Tem como função auxiliar e substituir o pai-de-santo quando necessário, bem como deve procurar estabelecer uma relação íntima e direta com os médiuns. Jnt., com seu jeito brincalhão, a primeira vista pode parecer não se preocupar muito com a tarefa de “orientar” os membros da “Casa”. O fato é que ela cumpre esta função ao “servir de exemplo” como ela mesma diz, não sendo necessário falar a todo tempo o que outros devem fazer. Deste modo, agindo muito mais do que falando, Jnt. auxilia os médiuns (principalmente os iniciantes) quanto à disciplina, a pontualidade, o vestuário, e também no que se refere à organização de toda a parte material dos rituais do culto, como as obrigações e festividades.

3) Médiuns:

São consideradas médiuns todas as pessoas que apresentam a capacidade de estabelecer algum tipo de comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Seja através de incorporações, visões, recepção de mensagens em sonhos ou escutando vozes, seja pelo fato de apresentar uma especial habilidade para tocar e cantar ou

sensibilidade espiritual para compreender e agradar orixás e entidades, servindo também como “interpretes” entre estes e os fiéis. A cada um destes “dons” ou habilidades corresponde um nome e uma função específicos, a saber:

a) Médiuns “rodantes”:

Homens e mulheres que “trabalham” incorporados, cujas entidades dão consultas e passes.

b) Médiuns não rodantes

*** Cambonos:**

Subdividido em duas categorias (**ogãs** - homens) e (**equedes** - mulheres), este é um cargo de fundamental importância para tudo corra bem numa “gira”, festa ou qualquer outra cerimônia. Cumprindo os papéis de “pais” e de “mães” do terreiro, exercem a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e apetrechos (chapéus, cocares, turbantes, saias) específicos de cada santo da “Casa”. São eles também que lhes servem bebidas, fumos e enxugam o suor do seu rosto.

As equedes e ogãs conduzem os médiuns incorporados pelo barracão e é deles a responsabilidade de ajudá-los a “desvirar” ou “acordar” (desincorporar), acolhendo-os e observando suas as condições físicas após o transe. Outro papel fundamental exercido por este grupo de médiuns se refere à recepção e auxílio prestado as pessoas que se dirigem ao terreiro em dias de “giras”, festas ou consultas particulares⁶⁶. As atuais equedes da “Casa do J.” são *An., F. e Tt.* que coordenam toda a dinâmica dos trabalhos e interações que ocorrem nestas ocasiões e esclarecem a assistência quanto às orientações dadas pelas entidades, servindo como uma espécie de tradutores entre dois mundos.

*** Ogãs de Toque⁶⁷:**

Os ogãs também são considerados *pais* da “Casa”, mas estes que fazem parte da “curimba”⁶⁸ têm como responsabilidade especial “puxar” os pontos cantados e tocar os

⁶⁶ Este grupo de frequentadores do terreiro é chamado de “assistência”.

⁶⁷ Também chamado de “curimbeiros” ou “tabaqueiros”.

⁶⁸ Curimba é o nome dado ao grupo responsável pelos toques e cantos sagrados dentro de um terreiro de umbanda. São eles que percutem os atabaques (instrumentos sagrados de percussão), assim como conhecem “pontos cantos” para cada uma das muitas fases dos rituais umbandistas. Esses cantos, junto dos toques de atabaque, são de suma importância para a correta realização de uma cerimônia.

atabaques. Ajudar na evocação das entidades e auxiliar a manter a “firmeza” da corrente mediúnica durante as cerimônias e nos pequenos intervalos em que não estão tocando, colaboram como os companheiros assumindo também algumas tarefas de “cambono”. Nas palavras do G.:

RENATA: Para tocar os atabaques tem que ser ogã? Ou não?

G.: Tem que ser.

R: As meninas não tocam?

G: Só toca ogã, que é homem.

R: As equedes não?

G: Não. Equede na verdade é mãe e tem outra função dentro da “Casa”. Por exemplo, se vem um santo, é ela que vai lá dar assistência pra esse santo, vesti-lo de forma adequada, enfim, vai ficar ali zelando por esse orixá. De dançar com ele dentro da “casa”, porque o ogã não dança. Ou seja, vai ficar zelando por aquele espírito ali. Ela é como se fosse um anjo da guarda dele que está ali. A gente também é, só que na nossa parte é mais de segurança da “casa”.

R: De preparar as coisas...

G: De ter contato assim direto. Vamos supor que tenha que fazer um prato específico para aquele orixá, é ela que vai fazer, dentro da cozinha, por exemplo, o que não impede que o ogã também possa ajudar, mas é ela que vai fazer.

R: E todo ogã é obrigado a saber tocar?

G: Na verdade, o ogã quando é confirmado, cada um recebe um cargo dentro da “Casa”, específico. O que não impede de você aprender de tudo um pouco. Eu até aconselho que aprendam.

R: Mas são vocês mesmo que descobrem se são ogãs ou não?

G: Não, o santo é que determina qual é o seu posto, porque tem ogã de toque, outro só vai cantar, tem ogã também que só vai ficar recebendo a assistência e vendo quem é, qual é o caso ou não. Uns já vão fazer serviços de rua, que é levar despachos, oferendas, alguma coisa assim. Tem ogã, por exemplo, que só vai na mata pegar folhas, é especialista em folhas no terreiro. “Qual é a folha boa pra isso, isso e isso?”. Aquele ogã sabe em que ponto ele vai achar. São vários tipos de ogãs, na verdade. No meu caso, por exemplo, na “casa” da minha Mãe [de santo] eu sou o primeiro, minha função é dar aos outros que vão chegando condições de tocar a “casa” pra frente.

R: E os meninos que tem tocado aqui na “Casa do J.” são ogãs também?

G: São.

(Entrevista gravada em 23/09/2008)

No atual estágio em que se encontra a “Casa do J.”, além dessas tarefas próprias ao trabalho mediúnico, seus membros cotidianamente assumem outras funções diversas para a manutenção do terreiro, tais como tesoureiro, administrador, relações públicas,

cozinheiro, faxineiro, pintor, pedreiro, marceneiro ou motorista. De fato, acompanhar a rotina de funcionamento desse terreiro me levou a identificar que ali há muito mais que um mero conjunto de pessoas que executavam, individualmente, tarefas pré-definidas. É graças a um efetivo envolvimento coletivo que se torna possível ter tudo pronto, tanto na parte espiritual quanto na parte material, para receber entidades e consulentes nas “giras”, festas e outras cerimônias e rituais sagrados da umbanda.

3.2- Mas o que é umbanda? Histórias (re)contadas e (re)vividas

Caracterizar a umbanda, mesmo que em linhas bastante gerais, se revela uma tarefa extremamente difícil e até mesmo inútil. Apesar de haver um grande número de publicações (impressas ou virtuais)⁶⁹ produzidas principalmente por comunidades de fiéis que tem interesse em padronizar essa religião, o que salta aos olhos é justamente as inúmeras formas de praticá-la. Isto porque as raízes da umbanda são difusas, não existindo, portanto, uma fonte única que revele sua origem. A versatilidade encontrada ainda hoje seria justamente fruto da combinação de variadas matrizes religiosas que ocorreu na sua formação.

Um caminho possível – e, acredito, o mais interessante e relevante – é tentar descrevê-la a partir do modo como os próprios umbandistas que eu tive oportunidade de conhecer ao longo da pesquisa a definem. Por essa razão, apresentarei aqui o que me foi possível compreender da origem e fundamentos da umbanda tomando como fonte primordial de informações as narrativas dos membros da “Casa do J.” a esse respeito.

As principais características ressaltadas pelos membros da “Casa do J. no que diz respeito à origem da umbanda é que se trata *indiscutivelmente* de uma religião brasileira e que recebeu múltiplas influências de outras culturas e credos religiosos. Do ponto de vista dos meus anfitriões – que coincide com a visão mais comum entre os umbandistas – pode-se dizer que a umbanda fez convergir três culturas religiosas: a do

⁶⁹ Fazendo-se uma rápida pesquisa pelo site de busca do *Google*, utilizando a palavra-chave umbanda, é possível encontrar aproximadamente 1.390.000 endereços eletrônicos relacionados à religião. Já na rede social *Orkut*, estão cadastradas mais de 1.000 comunidades voltadas para a divulgação e troca de experiências e saberes umbandistas.

branco (através do catolicismo e seus santos que foram “sincretizados”⁷⁰ pelos negros escravizados no Brasil, e do espiritismo, que introduziu preceitos como a reencarnação, a lei do carma e a evolução espiritual); a do **índio** (que trouxe o valor do culto aos antepassados e elementos da natureza) e do **negro** (culto aos orixás e antepassados). Por apresentar mais clara e expressivamente traços que remetem a cultos oriundos da África, é considerada como uma religião **afro-brasileira** ou de **matriz africana**.

A umbanda é brasileira. Isto que é diferente do candomblé. Umbanda é o lado brasileiro. Lado brasileiro com africano, porque a umbanda, já envolve pretos-velhos, boiadeiros que passaram por aqui... Marinheiros, por exemplo, marujos, erês, que é ‘menino de Angola’, crianças. São espíritos brasileiros. No caso do candomblé, já são orixás: Xangô, Ogum, Oxum, Iemanjá. Não que não tenha na umbanda, é que não se cultua; cultua essas entidades que eu falei aqui. Por isso que a gente fala que a umbanda é brasileira, mas é africana também. Porque tem suas raízes lá. [...] Então a gente diz que ela é afro-brasileira.

(Entrevista com o G.S. realizada em 23/09/2008).

Foi interessante observar ao longo da realização desta etnografia que, para além do sincretismo com a tradição católica e da presença marcante de elementos oriundos dos cultos africanos, frequentemente as pessoas que entrevistei ou que conversei informalmente na “Casa do J.” se dizem espíritas, e não umbandistas⁷¹. Pelo fato do espiritismo kardecista gozar de melhor prestígio social do que as religiões de matriz africana, a auto-qualificação de “espírita” e o emprego desse termo também na denominação de suas instituições⁷² são estratégias é usada pelos umbandistas de modo geral como um modo de evitar discriminação.

Mas de fato muitos adeptos da umbanda dificilmente professam apenas esta religião, sendo essa outra característica que lhe é bastante peculiar. A grande maioria declara abertamente frequentar outros cultos religiosos⁷³. Sendo assim, pode-se dizer que, quer por receio social, quer devido às múltiplas filiações, muitas vezes os adeptos

⁷⁰ Utilizo essa expressão porque assim ouvi dos membros da “Casa do J.”.

⁷¹ Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), em sua importante obra sobre o tema, destacou a existência de um “continuum” entre o kardecismo e a umbanda marcado principalmente por estes aspectos: a teoria da mediunidade, a reencarnação, a evolução espiritual e a noção de carma.

⁷² Exemplos: Tenda Espírita Cabocla Jurema; Centro Espírita Vovô Rei Congo.

⁷³ Quando festas ou outras cerimônias do terreiro acontecem nos domingos, ouvi com frequência as pessoas justificarem eventuais atrasos ou o fato de estarei com sono a ida à missa pela manhã.

preferem não se declarar publicamente como umbandistas, o que torna praticamente impossível ter-se uma idéia precisa de quantos eles são em nosso país.

Ao longo do tempo, os umbandistas se apropriaram ainda, mesmo que com menor intensidade, de elementos do judaísmo, das culturas orientais, da maçonaria e do esoterismo. Também, dependendo da região geográfica de origem e de distribuição do contingente escravo no território do país, os modos de praticar umbanda e de se relacionar com seus saberes foram adquirindo características próprias⁷⁴. Além da variedade regional, a umbanda possui uma série de ramificações resultantes das diversas influências de variados credos e por isso recebe diferentes denominações, como cristã⁷⁵, mística, esotérica, branca, lisa, quimbanda, cabalística, popular, iniciática, filosófica, kardecista, cruzada ou traçada.

Os membros da “Casa do J.” a definem como sendo uma casa de culto umbandista “cristã” e do tipo “traçada com o candomblé”. Tal definição se deve ao fato de que ali, por um lado, a Santíssima Trindade (Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo) e todos os santos da religião católica tem lugar de destaque e de grande devoção, e por outro a presença marcante (e preponderante) de elementos doutrinários, ritualísticos e materiais do culto aos orixás.

No meu tempo a gente tinha que saber tudo, as origens, a história da nossa religião. Porque a umbanda tem história. [...] Ela veio dos saberes dos negros escravos, do índio que vivia na selva e sabiam tudo, de tudo quanto é planta. Sabiam as folhas todas. [...] umbanda é isso aí, minha filha. É Brasil com África [*gargalhada*]. A gente abre a “gira” rezando o Pai Nosso e a Ave M.. Depois o coro come nos atabaques pra gente reverenciar preto-velho, exu, pomba-gira, caboclo [*gargalhada*]. É só alegria, né? Misturou dois povos

⁷⁴ **Culto aos Orixás**, na Bahia (considerada pelos primeiros estudiosos da religião, como Nina Rodrigues, a verdadeira religião trazida da África; o **Tambor de Mina** e suas encantarias, no Maranhão; a **umbanda** e a **Quimbanda** no Rio de Janeiro; o **Batuque** e a **umbanda** no Rio Grande do Sul, e a **umbanda** em São Paulo e Minas Gerais. É importante lembrar que estas denominações não expressam toda a diversidade existente dos cultos nos diferentes estados, inclusive naqueles que aqui citados.

⁷⁵ Os centros de umbanda que se dizem cristãos afirmam que se trata de uma religião com data de nascimento, nacionalidade, naturalidade e até paternidade. De acordo com este seguimento, o culto nasceu em 15 de novembro de 1908, em Niterói, região metropolitana do Rio de Janeiro (a então capital do Brasil), quando o médium Zélio Fernandino de Moraes incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, e passou a ser considerado o fundador da umbanda no Brasil. Intelectual de classe média, este homem dizia ter recebido da entidade a missão de implantar a “verdadeira religião brasileira”. Esta é a versão mais popular entre os umbandistas sobre a origem de sua religião, e aquela que observei ser a que mais comumente circula, de modo informal e disperso no dia-a-dia, na “Casa do J.”.

festeiros, só podia dá nisto. Essa coisa linda, maravilhosa, que você está vendo.

(Trechos de fala da Dona M., médium rodante, após uma sessão 25/06/2009).

No terreiro em questão, são extremante valorizados os atabaques, cantos acompanhados de palmas e danças características de cada entidade evocada, a estética referenciada na cultura africana que se revela na decoração da sala de culto, no uso de paramentos e de roupas coloridas⁷⁶, realização de “trabalhos” que envolvem a utilização de materiais (bebidas alcoólicas, fogo, água, dentre outros) que visam potencializar a eficácia dos rituais ali realizados. Abaixo cito os aspectos que observei na “Casa do J.” que permitem identificá-la facilmente como sendo do tipo “traçada”:

- as entidades incorporadas consomem bebidas alcoólicas, durante as reuniões rituais periódicas dos umbandistas (chamadas de “giras” ou “sessões”) e celebrações especiais;
- também nestas ocasiões, as entidades fazem uso de cigarros, charutos e cachimbos;
- os filhos-de-santo primam pela manutenção e beleza de suas vestimentas rituais (e por isso, sagradas), o que se assemelha muito à tradição candomblecista, mas sem o mesmo requinte desta;
- realização de defumações e uso da “pemba” que é uma espécie de giz consagrado (ou como dizem meus anfitriões “giz da África”) que serve para desenhar os “pontos riscados”. A pemba também pode ser transformada em pó sendo assim utilizada para outros fins em rituais de “limpeza espiritual” e proteção de pessoas, objetos e edificações;
- presença do altar de exu;
- manutenção da tradição de dançar descalço.

Dentre esses aspectos, quero chamar a atenção para o último acima citado, pois ele diz respeito a um princípio fundamental da umbanda: o sentido de “humildade”. Conforme Pai J. me explicou, há três motivos principais para que os umbandistas

⁷⁶ Nos terreiros com maior inspiração kardecista só é permitido o uso de indumentárias na cor branca como símbolo de “pureza e evolução” espiritual.

permanecerem descalços no terreiro. O primeiro é que o solo representa a morada dos antepassados e quando estão descalços, tocando o chão de modo direto, entram em contato com estes e, conseqüentemente, com todo o conhecimento e a sabedoria que esse passado guarda. O segundo motivo é o respeito ao solo sagrado do terreiro.

Imagine alguém vir da rua com os sapatos sujos e entrar com eles onde nossos trabalhos espirituais são feitos? É a mesma coisa que alguém entrar em nossa casa carregando uma montanha de lixo que vai caindo e se espalhando por todos os cantos. O que você pensaria disso? Que essa pessoa não tem respeito por você ou pela sua casa, não é?

(Pai J. – registro feito em meu diário de campo, sessão semanal - 04/12/2008)

O terceiro motivo é o fato de que, como também me disse Pai J., “naturalmente os médiuns rodantes servem de pára-raios” e ao recebermos qualquer energia mais forte, se estiverem descalços, sem nenhum material isolante entre seu corpo e o chão, tal energia “automaticamente” se dissipa no solo. É uma forma de garantir a segurança do médium para que não acumule ou “leve” determinadas energias consigo.

Além dessas razões apresentadas pelo pai-de-santo, uma outra justificativa para os umbandistas atuarem “de pé no chão” é que este gesto “é uma forma de representar a humildade e a simplicidade da religião”, como uma vez ouvi Dona M. dizer. Durante a abertura de uma festa dedicada aos pretos-velhos, essa “rodante” lembrou a todos os presentes que, no “início da história dos cultos de origem africana”, esse costume tinha outro significado. Os pés descalços era uma forma de fazer referência à condição de escravo dos antepassados e o caráter simbólico que o “ter sapatos” assumiu para essa população. O negro, quando se via liberto, a primeira coisa que procurava fazer era comprar sapatos, que serviam de símbolo de sua liberdade e, de certa forma, faziam com que ele fosse incluso na sociedade formal.

A médium contou a todos ainda que o significado da “conquista” dos sapatos era tão profundo que muitas vezes eles eram colocados em lugar de destaque na casa para que todos os vissem. No entanto, quando os negros chegavam a um terreiro, espaço que havia sido transformado “magicamente” em solo africano, seus sapatos tornavam-se novamente apenas um símbolo de valores da sociedade branca e eram deixados do lado de fora.

Ali os negros sentiam-se de novo na África e podiam retornar à sua condição de guerreiros, sacerdotes, príncipes, reis, caçadores. Ouviram? Tem gente que acha que a velha aqui fala muito, mas eu tenho certeza que agora entrar descalço no terreiro vai ter mais valor e mais sentido para vocês, não é mesmo?

(Diário de campo – Festa de Preto-Velho, maio de 2010)

A noção de “trabalho” é outro aspecto basilar da umbanda cuja pesquisa na “Casa do J.” revelou possuir usos e sentidos bastante complexo, pois dependem das circunstâncias, do local e até mesmo de quem está proferindo a palavra. Entre as muitas acepções sobre *trabalho*, o dicionário Houaiss apresenta a seguinte definição que me parece sintetizar as idéias expressadas por meus anfitriões no uso do termo:

Rubrica: religião.

Em cultos afro-brasileiros, esp. umbanda e quimbanda, ação ou prática ritual realizada para supostamente atingir objetivos protetivos, bons, de desenvolvimento espiritual, ou maléficis, feiticeiros (Houaiss, 2005).

A pesquisadora Yvonne Maggie A. Velho (1975) relaciona nove maneiras de utilização da palavra “trabalho”⁷⁷ nas religiões de matriz africana, que pode ir desde a atuação do médium em estado de possessão no terreiro ou fora dele, até a conotação de trabalho feito, no sentido de feitiço. Em minha etnografia também pude localizar uma grande variedade de formas e usos do termo que se assemelha bastante às definições apresentadas pela autora. A “caridade”, por exemplo, que é um dos principais pilares que sustentam a prática de umbanda é compreendida pelos umbandistas como um tipo

⁷⁷ A autora apresenta no glossário do livro “Guerra de Orixás” as seguintes definições relacionadas à concepção umbandista de “trabalho”:

“Trabalhar – Qualquer atuação dos médiuns em estado de possessão, no terreiro ou fora dele.

Trabalhar Em Todas As Linhas- Saber realizar qualquer tipo de ritual de umbanda.

Trabalhar com Santo Encostado – Não atuar em estado de possessão completo. O médium não é totalmente possuído pelo Orixá, mas este está perto.

Trabalhar na Macumba – Praticar a religião na qualidade de médium.

Trabalhar na umbanda – O mesmo que trabalhar na Macumba.

Trabalhar no candomblé – Ser médium de um terreiro que pratica esse tipo de ritual.

Trabalhar No Santo – Ser médium em um terreiro. O “ofício” dos médiuns que em estado de possessão permitem que os Orixás atuem na terra.

Trabalhar Para o Mal – Utilizar a possessão para praticar o mal de forma consciente. Praticar atos de feitiçaria. Geralmente usado do em sentido acusatório.

Trabalho feito – Feitiço.

Trabalhos – Qualquer ato praticado pelos médiuns em estado de médiuns em estado de possessão. Pode ser usado para definir as sessões propriamente ditas” (1975, p.169).

de “trabalho” no sentido religioso do termo. Isso porque “prestar caridade” significa colocar-se a serviço.

A ausência de unidade organizacional e doutrinária, bem como a capacidade de integrar elementos de outras religiões, são, portanto as características mais marcantes da umbanda. Sobre isso se faz necessário dizer que no campo empírico dessa pesquisa tal diversidade não é vista por todos da mesma maneira, havendo pelo mesmo dois comportamentos básicos frente a ela. Para alguns membros da “Casa do J.” tal diversidade é considerada como parte inerente da própria religião, reveladora de sua natureza democrática e acolhedora. Mas para outros, tanta dispersão é tomada como uma deficiência, um erro que deve ser sanado a qualquer custo.

Contudo, como nos lembra Vagner Gonçalves da Silva (1995), mesmo com toda essa diversidade que lhe é peculiar, há uma série de elementos significativos que estrutura a religião, como a existência de transe, processos de iniciação, hierarquia, música e danças rituais. Além desses elementos citados pelo autor, identifiquei a existência também de aspectos doutrinários comuns como, por exemplo, os três pilares que são sua base de sustentação: o amor, a fé e a caridade. A umbanda admite um deus único (Olorum ou Zambi), que é o criador de tudo e de todos. Seus praticantes (também chamados de filhos-de-fé ou filhos-de-santo) reverenciam entidades denominadas “guias espirituais” que por sua vez estão relacionados às vibrações superiores dos orixás. Abaixo cito algumas frases ditas recorrentemente pelos membros da “Casa do J.” que permitem identificar o modo como concebem a religião que praticam:

“Umbanda é uma religião que dá sentido, que sustenta, que direciona, que cura e que nos alimenta em todos os sentidos da vida”.

“Essa é uma religião de emoção, de sentimento e também de muita responsabilidade, coragem e determinação”.

“A umbanda é de gente humilde. É de gente de pé no chão, como nossos antepassados que evoluíram e agora são nossos guias espirituais”.

“O verdadeiro umbandista respeita todas as crenças, religiões e igrejas. Ele sabe que a mesma fé que o faz amar seus guias e protetores, faz um católico amar seus santos e os evangélicos amarem sua igreja.

“A umbanda é muito mais do que solução milagrosa dos problemas. Mas ela é capaz de nos mostrar o caminho e de trazer repostas para as perguntas mais complicadas do nosso espírito”.

“Nossos terreiros não são prontos socorro espirituais”.

É preciso dizer também que há um esforço permanente por parte de lideranças umbandistas no sentido de estabelecer uma unidade tanto doutrinária quanto organizacional. A criação de federações, associações e grêmios, seja em âmbito municipal, estadual ou federal, tem este objetivo. E este esforço é reconhecido na “Casa do J.” como uma importante tarefa no que tange a sobrevivência e perpetuação da religião.

G: [...] existe um cadastro geral da nação Angola. Em Salvador, por exemplo, existe a primeira “casa” de Angola. Essa “casa” tem o registro de todas as casas de candomblé no Brasil.

RENATA: Não sabia.

G: É como se fosse uma fundação geral. No caso na minha mãe [de santo], essa “casa” é cadastrada e lá eles sabem que funciona essa “casa” aqui em Belo Horizonte. Caso eu chegue e me perguntem, “você é feito?” Sou. Quem é sua mãe? É a Zeni, de Oxum. “De onde?” “De Belo Horizonte”. “Ah, sei, tem o registro dela aqui”.

R: Eles localizam lá.

G: Eles reconhecem e como eu sou um membro da família eu poderia entrar lá e ter acesso. [...] quando a pessoa vai abrir uma “casa” como o J. vai abrir, nossa mãe-de-santo vai vir e dar a ele o direito de funcionar essa “casa”. A gente vai ter que colocá-la nos papéis, como é a da minha mãe [de santo], mandar para Salvador... É um processo.

R: E esse processo é longo?

G: É, mas não é impossível de se fazer. [...] Existem regras que você tem que cumprir, é a continuidade de uma “casa”. Se não faz isso desde o princípio, quando foge do controle, você tem que partir para outros processos. Esse lado é só para evitar o descontrole geral.

(Entrevista realizada em 23/09/2008)

A reunião dos umbandistas para os rituais periódicos da religião é chamada de “sessão” ou “gira” e acontece sob a condução do pai ou mãe-de-santo responsável pela “casa”. Como em vários outros aspectos característicos da umbanda já mencionados nesse texto, também na organização dessas cerimônias não há consenso entre os terreiros. Todavia, existem alguns elementos que podem ser considerados padrão por serem comumente empregados para sua realização. Sendo assim, para fins de análise, apresentarei no subcapítulo 3.4 alguns dados empíricos referentes ao cotidiano da “Casa

do J.” no formato de uma “*gira*” típica, uma vez que esse formato de relato poderá favorecer a explicitação de várias nuances do contexto investigado.

3.3- Os “orixás de umbanda” e os seus guias espirituais

Para os umbandistas, os orixás são forças naturais que estão presentes em todos os lugares, influenciando as pessoas e irradiando energias que mantêm o equilíbrio dos elementos do planeta Terra em relação ao universo. Cada pessoa está ligada mais fortemente a uma dessas “forças”, o que determina seu “orixá de cabeça” ou de “frente”. Por isso se diz que “fulano é *filho* de Xangô”, por exemplo. Os orixás (ou “santos”, como são mais comumente designados na umbanda) imprimem em sua prole suas características, seja em seus aspectos físicos, seja em suas características psicológicas e comportamentais, e tem como função primordial protegê-los e guiá-los. Além disso, os “santos” devem também proporcionar aos filhos a “firmeza” necessária para que estes tornem possível a realização dos trabalhos mediúnicos de caboclos, preto-velhos, crianças e exus que incorporam.

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

1- a umbanda subdivide-se em nove “linhas” e cada uma delas é comandada por um orixá sincretizado com um santo católico.

2- as “linhas” são classificadas de duas maneiras: as de **direita**: das quais fazem parte o falangeiros dos orixás, pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, mineiros, crianças, marinheiros, ciganos, baianos e orientais; e as de **esquerda**: composta pelo “povo de rua”, ou seja, os espíritos guardiões e mensageiros: exus, pombas-gira e malandros.

3- cada “linha” se desdobra em legiões e falanges, que nos níveis mais baixos da hierarquia se identificam com os espíritos desencarnados. Nos graus superiores, assumem formas intermediárias, mais próximas das figuras nacionais (acima citadas) e dos orixás.

Devido à pressão social e política exercida pela igreja católica na época da colonização no Brasil, alguns orixás africanos passaram ser associados a certos santos cristãos. Mas essa associação não se deu a revelia: procurou-se identificar as características de cada deus negro com traços da personalidade e elementos da história pessoal e missionária das santidades católicas.

O arranjo das “linhas”, bem como a organização das legiões e falanges varia enormemente em cada terreiro. Para efeito de exemplificação, apresentarei a maneira como o G.S. me informou a respeito deste esquema geral⁷⁸:

ORIXÁS	ELEMENTOS NOS QUAIS SE MANIFESTAM	SINCRETISMO
1) Linha de Ogum (exu)	Estradas, matas, ferramentas, encruzilhadas	São Jorge
2) Linha de Oxossi	Matas, plantações, Caças	São Sebastião
3) Linha de Xangô	Pedreiras, justiça, Fogo	São Jerônimo
4) Linha de Obaluaiê	Vida, morte, terra, saúde, pragas (doenças), Cemitérios	São Lázaro
5) Linha de Oxum	Águas doces, riquezas, útero	N.S. da Conceição
6) Linha de Iemanjá	Águas salgadas, Maternidade	N. S. da Glória
7) Linha de Iansã	Ventos, tempestades, Cemitérios	Santa Bárbara

⁷⁸ Várias vezes conversei informalmente com ogãs e equedes a respeito do panteão umbandista. Apesar da grande colaboração de todos, tive bastante dificuldade em compreendê-lo e, por isso, frequentemente acabava me confundindo e cometendo gafes quase imperdoáveis, o que foi motivo de muitas gargalhadas. Numa tentativa de “sanar o problema” enviei ao G. um e-mail contendo um quadro em que solicitava, se fosse possível, que organizasse as informações de um modo que facilitasse a minha compreensão; ao que ele respondeu prontamente.

8) Linha de Nanã	Vida, morte, velhice, lama (barro, argila), sabedoria.	Sant' Ana
9) Linha de Oxalá	Onipresente. Vida, pureza, juventude, velhice, paz.	Jesus Cristo

Este quadro⁷⁹, tão sistematicamente organizado, pode dar a falsa impressão de que ele corresponde ao modo como todo e qualquer umbandista representa em seu esquema mental as divindades de seu credo religioso. Obviamente que ao vê-los assim apresentados, os féis reconhecem os elementos doutrinários em que acreditam, todavia é fundamental lembrar o que sabem sobre a religião que professam está diretamente ligado as vivências e participação. Sendo assim, é bastante improvável que na prática cotidiana da religião, a comunidade umbandista seja apresentada ou conceba dessa maneira os orixás e seus respectivos locais e formas de atuação.

Dizendo isto estou apenas querendo chamar a atenção para o fato de que este tipo de estruturação tão “didática” não corresponde ao modo como os filhos-de-santo habitualmente trocam saberes a respeito da umbanda. As informações contidas no quadro só me foram enviadas desta forma porque assim solicitei. E justamente por este tipo de sistematização não dar conta de toda a complexidade do fenômeno religioso, G. julgou necessário acompanhá-la de algumas explicações complementares, que reproduzo a seguir.

Na umbanda, além dos elementos da natureza, os orixás atuam em vários outros lugares. Isso pq no Brasil misturamos os orixás com os santos católicos e na África são os orixás puros em si. Por ex: se eu estiver com dificuldades financeiras, me apego a Ogum (São Jorge), porque ele trabalha como um exu na umbanda, ele abre caminhos e estradas. O exu pra muitos seria o demônio no sincretismo, por isso não citei por ele ser visto como mal ao contrário de um santo cultuado. Já no candomblé, o exu é um orixá como qualquer outro. Ou seja, na umbanda não se cultua o orixá, mas sim o santo católico com o qual ele se misturou. Mesmo porque apesar do candomblé

⁷⁹ A organização de quadros e listas é um recurso bastante utilizado por autores que se dedicam a escrever sobre as religiões de matriz africana. A título de ilustração, apresento em anexo quadros e listas presentes em algumas das bibliografias mais referenciadas deste campo temático. Esta apresentação visa também ilustrar a variedade que se pode encontrar quando se trata da composição do panteão umbandista.

africano ter sido trazido pra cá pelos escravos, os umbandistas não conhecem a raiz, mas só alguns elementos (uma idéia geral, uma essência). Já na África, cultuam o orixá puro, não conhecem os santos católicos. Por isso, na umbanda foi necessário acrescentar elementos nos quais eles passaram a se manifestar.

(E-mail recebido em 13/01/2010)

Os “orixás de umbanda” se manifestam na natureza (tempestades, matas), lugares (cemitérios, pedreiras), tempos da vida (juventude, velhice), estados físicos (saúde, doença) e materiais (ferramentas, argila). G. ainda me explicou que não são todos os deuses do candomblé que têm sua representatividade presente na umbanda, como por exemplo, Logum-Edé e Ossãe, sendo seus filhos apadrinhados então por outro orixá. Cada uma das “linhas” se desdobra em legiões e falanges. Assim, Iemanjá, deusa do mar, possui uma coletividade de sereias, ondinas, caboclas do mar, caboclas do rio, dentre outros seres aquáticos que trabalham na sua “vibração”. Já a linha de Oxossi, que representa o índio brasileiro, tem legiões de caboclos das matas e boiadeiros. Há inclusive uma oração frequentemente repetida na “Casa do J.” que ajuda à conhecer e entender as especificidades de cada uma das dessas divindades.

Peço hoje...
Peço saúde a Omulu.
Peço liberdade aos ventos de Iansã.
Peço justiça ao machado de Xangô.
Peço força à espada do meu pai Ogum.
Peço proteção ao arco e as flechas de Oxóssi.
Peço sabedoria a querida mãe Nanã.
Peço a benção das águas de Oxum.
Peço a grandeza de espírito dos mares de Iemanjá.
Peço a alegria do gargalhar dos Exus e Pomba Giras.
Peço humildade e paciência aos sábios Pretos Velhos.
Peço a lealdade dos amigos Caboclos.
Peço a fé das rezas do Sr. Boiadeiro.
Peço o colorido do mundo Cigano.
Peço a doçura e a inocência dos Erês.
Peço vida, paz, amor e felicidade a Oxalá e ao Criador, à todos os irmãos de fé.

Diferentemente do que ocorre no candomblé, na umbanda a relação entre os vivos e os mortos é mais direta e funcional. Incorporados em seus “cavalos” (termo utilizado na umbanda para designar os médiuns “rodantes”), os guias espirituais se comunicam com os fiéis estabelecendo conversas francas, dando conselhos, consolando,

e ajudando-os em suas necessidades. Outra diferença é que no candomblé há o reconhecimento da existência de “egum” (espírito dos mortos), mas sua presença não é admitida nas reuniões religiosas. Estes espíritos são “despachados”, ou seja, são afastados ritualmente, pois orixás e “eguns” não podem se misturar. Este tipo de relação tão direta entre humanos e entidades encontrada na umbanda explicita a influência do espiritismo na doutrina umbandista.

Sobre este aspecto quero chamar a atenção para o fato de que todos os espíritos que incorporam em um médium são eguns, pois já morreram, mas não são chamados como tal. A palavra egum é destinada a denominar aqueles espíritos que não foram doutrinados por nenhuma religião, que vagam carregando desordem no seu “fluido diferente” dos demais, aceitando qualquer tipo de oferta ou sacrifício. Qualquer médium pode ser possuído por um egum, desde que não esteja devidamente atento e protegido, mas nem todos podem ser possuídos por seu orixá e suas entidades umbandistas.

O orixá precisa ser “feito”, alimentado pelo sangue do sacrifício de animais, para que possa “nascer” e ocupar seu filho. Já as entidades de umbanda não precisam ser feitas, pois que são espíritos de escravos, índios, boiadeiros, malandros, crianças dentre outras que viveram no passado, ou seja, todos eles já “existiram” e continuam existindo, só que agora em uma outra condição. Estes espíritos precisam ser doutrinados conforme as regras do terreiro em que trabalharão. Sendo assim, pode-se afirmar que na umbanda entre os filhos-de-santo e seus guias espirituais precisam aprender a conviver.

Pai J. costuma dizer aos membros da “Casa” que é preciso se tornar capaz de “vivenciar e sentir a força e a determinação” dos caboclos, a paciência, o amor, a simplicidade e a humildade dos pretos-velhos, a proteção e a coragem dos boiadeiros, a leveza e a pureza das crianças e, é claro, “a força, a alegria, a sabedoria, a proteção, a coragem dos senhores exus e senhoras pombagiras”. Numa noite quente, em que conversávamos na rua do terreiro o tema foi justamente “os sinais” que ajudam os médiuns a identificarem e distinguirem as diferentes entidades. G.S. dizia que vários fatores são importantes nessa tarefa: o nome, o ponto riscado, a forma de se expressar, artigos usados durante os atendimentos à assistência e principalmente a comunicação do médium com o guia.

3.4- As “giras”

Na “Casa do J.” as sessões ou “giras”⁸⁰ acontecem ordinariamente às quintas-feiras⁸¹ – dia consagrado a Oxossi, orixá do qual Pai J. é filho e que, portanto, também é o orixá deste terreiro – e tem início às 20 horas e encerramento por volta das 22, caso a cerimônia transcorra dentro do esperado. Se ao longo da cerimônia houver algum acontecimento que traga maiores implicações para sua resolução (a realização de uma “puxada”⁸², por exemplo), o horário de término torna-se imprevisível. Por isso, obviamente cada sessão é uma sessão. Contudo, apresentarei um relato em que abordo os elementos mais característicos e rotineiros de tais cerimônias, procurando produzir uma exposição o mais ampla possível. Este tipo de descrição, além de proporcionar ao leitor uma visão global da cerimônia que movimenta e dá sentido a uma casa de umbanda, também tem subjacente o foco principal da presente investigação: pensar a relação entre a aprendizagem e a prática.

Uma noite na “gira” da Casa de Pai J.

Minutos antes da sessão começar, encontrei T., L. e P. conversando com outras duas adolescentes na rua. Todos riam muito, cantando e dançando *funk* e pareciam confidenciar histórias de namorados. Ao me aproximar do grupo, P. vem me dar um abraço e diz: “Pode entrar. Já está cheio de gente lá dentro. Só a Jnt. ainda não chegou”.

Entre na residência e havia algumas pessoas conversando animadamente na cozinha. Cumprimentei a todos e um homem que ainda não conheço me acompanhou até o cômodo onde funciona o “terreiro” propriamente dito. Fiquei sozinha por uns instantes,

⁸⁰ Essa cerimônia semanal é as vezes denominada também de “toque” por alguns dos meus anfitriões.

⁸¹ O dia da sessão varia somente em caso de feriados ou quando o Pai J. precisa se ausentar de sua “Casa” para cumprir alguma obrigação no terreiro de sua mãe-de-santo, a Mãe C..

⁸² Como me explicou a mãe-pequena Jnt., fazer uma “puxada” significa realizar, durante uma sessão ou consulta particular, o “transporte” (ou descarrego) de espíritos obsessores, sendo executada por caboclos ou demais entidades das falanges que dão apoio a esse tipo de ritual. Os espíritos obsessores são então “puxados” do Umbral Inferior, para que sejam desfeitos “trabalhos” de assédios malévolos que se utilizam de magia negra para obsedar alguém. São desfeitos também os despachos encomendados nos terreiros que se utilizam de rituais com derramamento de sangue. Na maioria das vezes, os médiuns que servem de “cavalos” durante as “puxadas” são poupados das lembranças referentes a isso. Segundo os umbandistas, os médiuns ficariam sobremaneira exauridos mentalmente e isso poderia prejudicá-los em sua vida cotidiana.

mas em seguida chegaram duas pessoas que também se sentaram nas cadeiras destinadas a assistência e ficaram em silêncio.

Logo depois, o G. também entrou neste cômodo (à que chamam de “barracão”) acompanhado de quatro rapazes (todos trajando roupas brancas) e nos saudaram com um acolhedor e festivo boa noite. O grupo começou a conversar sobre o caso de um vizinho que atropelou um homem e que não socorreu a vítima. Contaram outros casos semelhantes e comentaram que na família do tal vizinho acontecem muitas coisas ruins, estranhas. Um dos rapazes comentou em tom de brincadeira: “Aquela casa tem alguma demanda”. Todos riram e concordaram com a observação.

No “congá” (altar), há uma caixinha de papelão em que está escrito: *Contribuição para os 3 atabaques. Ajudem!* Como a “gira” ainda não havia começado, aproximei-me do G. e lhe perguntei do que se trata. Ele explicou que para “fazer o toque” (outra forma de se referir às sessões ou “giras” de umbanda) é interessante que se tenha esta quantidade de instrumentos.

G.S.: No candomblé é que é obrigatório. Na umbanda até que nem tanto, mas é bom ter três, sabe? Os três irmãos⁸³. Aqui só tem um, porque é muito caro. Os outros dois são emprestados. Por isso que a gente pede a contribuição das pessoas.

Aproveitei o ensejo para saber mais sobre a manutenção da “Casa” e quem são os responsáveis por seu funcionamento.

G.: Tudo que a gente faz aqui é de graça, é caridade. Mas não é fácil manter uma “casa”. Tudo tem um custo. Cada santo tem suas coisas. Por exemplo, cada um gosta de uma bebida, de um cigarro diferente, uma roupa, um chapéu. Aí tem que ter tudo. E pra nós só daqui de “casa” para manter é difícil, por isso a gente pede a colaboração.

Com o local ainda um pouco vazio, os médiuns rodantes foram ocupando seus lugares na parte da frente do cômodo formando um semicírculo de frente para a assistência. Ao entrarem no barracão, os médiuns tocam o solo sagrado do terreiro com as pontas dos dedos, o

⁸³ São três os atabaques em um terreiro, Rum, Rumpi e Lê, sendo o Rum o atabaque maior com som mais grave e que “puxa o toque” do ponto que está sendo cantado, no qual fica o ogã responsável pela curimba. É também no Rum que se “dobra” ou repica o toque para que as batidas não fiquem repetitivas. O Rumpi é o segundo atabaque maior, tendo como importância responder ao atabaque Rum, e o Lê seria o terceiro atabaque onde fica o ogã que está iniciando que acompanha o Rumpi. Os atabaques são objetos sagrados na umbanda, sendo os segundos assentamentos mais importantes da “Casa”, já que os médiuns respeitam-no como orixás. Nos dias de festa, esses instrumentos são envolvidos com tiras de pano nas cores do orixá ou entidade evocado. Além dos atabaques, os ogãs da “Casa do J.” algumas vezes usam também o agogô.

que constitui o primeiro gesto ritual⁸⁴ da sessão. Esta é uma forma de pedir permissão para entrar no terreiro, de saudar os orixás e entidades ali presentes ou que irão se apresentar e de demonstrarem que sabem que estão ingressando em um local próprio para o contato com o sagrado.

Ao sinal de Pai J. que acabara de entrar no terreiro trajando roupas brancas e ornado com as *guias* de seus orixás, G. (por ser o ogã com mais tempo de feitura ali presente) começa a entoar um ponto cantado⁸⁵ de boas-vindas e de abertura dos “trabalhos”. Os presentes acompanham batendo palmas. Por último entram Jnt. e T. que usam blusa branca e saias longas estampadas. As duas se posicionam próximas a P. que logo que entrou na sala já começou a cantar alto e ficou bem perto dos atabaques. Aqui na “Casa do J.” mulheres e homens (tanto da assistência quanto os médiuns) não ficam em lados separados, como é mais comum à organização dos terreiros de umbanda.

P. parece estar completamente a vontade nesse ambiente. Observei que nos momentos em que não está tocando os instrumentos, ele fica batucando em todos os objetos que vê pela frente: bancos, cadeiras, paredes, seu próprio corpo, etc.

No chão, marcando o ponto central do terreiro, há uma vela acesa e uma pequena jarra de louça branca cheia de água. O primeiro movimento ritual da “gira” consiste na condução destes dois objetos para a entrada da casa, o que é executado por Pai J. e acompanhado pelos ogãs que não estão tocando atabaques. Ao som de pontos cantados, este grupo sai do barracão em uma fila encabeçada pelo pai-de-santo que carrega a jarra, seguido de um ogã que leva a vela. A água contida na jarra é lançada na rua pelo portão de entrada da casa e a vela é posta junto a este, escorada na parte interna do muro.

O grupo volta para a sala e tem início a *defumação* realizada por Jnt. que utiliza como turíbulo uma lata de alumínio presa a uma grande alça feita de arame. Na lata, queimam-se ervas aromáticas⁸⁶ que exalam uma fumaça perfumada e densa que tem a

⁸⁴ Há diferentes modos de executar esse ritual e cada um deles tem um significado:

- dedos da mão esquerda, e depois cruzando os dedos com as palmas das mãos voltadas para o solo: saudação a exu;
- dedos da mão direita, fazendo uma cruz e depois fazendo a cruz no peito: saudação aos pretos-velhos;
- dedos da mão direita no solo, depois tocando a fronte (saudação à Eledá, o orixá de cabeça), o lado direito da cabeça (saudação à Otum, o segundo orixá) e a nuca (saudação aos ancestrais e guias espirituais).

⁸⁵ Os cantados e tocados são parte fundamental da liturgia umbandista, pois são eles que “marcam” todas as etapas dos rituais da religião. Assim, tem-se pontos para a abertura e fechamento das cerimônias, para os momentos de defumação, de “bater cabeça”, dar passes, “chamar” as entidades, etc, auxiliando na concentração dos médiuns. Nas palavras de G. S.: “os toques e cantos envolvem a mente do médium e não deixa ele desviar do propósito do trabalho espiritual”.

⁸⁶ Como o próprio ponto cantado sugere, as ervas mais comumente utilizadas para defumações em terreiros de umbanda são o incenso, o benjoim, o alecrim e a alfazema.

função de purificar o ambiente e as pessoas, livrando-os de energias negativas. Da mesma forma que Pai J., Jnt. também é acompanhada pela fila de ogãs que cumprem a função de segurança, uma espécie de “guarda-costas” da mãe-pequena. Primeiro defuma-se o altar, depois os quatro cantos do terreiro, seguido pela defumação das pessoas presentes na assistência e por último os médiuns rodantes, as equedes, os ogãs e seus atabaques. Enquanto auxilia a tia, P. fica batucando o ponto cantado no potinho de plástico que guarda as folhas que serão queimadas no incensário.

“Dá licença Pai Oxossi, filhos querem se defumar
A umbanda tem fundamento, é preciso preparar
Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema
Eu defumo essa casa com as folhas da Jurema”

Terminada a defumação, Pai J. dá as boas-vindas e convida a todos a ficarem de pé para rezarem três vezes as orações *Pai-nosso* e a *Ave- M.*. Cada vez que se reza, dedica-se a uma intenção específica: a primeira para as pessoas que não puderam estar aqui neste dia, a segunda para presentes na “gira” de hoje e a terceira para aqueles que necessitam e nos pediram ajuda. Agora a cerimônia já conta com um número significativo de pessoas, composto por crianças, adolescentes, adultos e idosos, sendo a grande maioria pretos e pardos e do sexo feminino.

Após as orações e cantigas iniciais, Pai J. faz um pequeno *sermão* exaltando a importância de se ter fé, de ir às sessões de coração aberto e ficar concentrado durante a realização dos rituais. Adverte sobre a seriedade da religião e o respeito que devemos aos guias que vem prestar caridade junto a nós. Ele também pede que as pessoas da assistência procurem conversar em voz baixa para não atrapalharem o andamento dos trabalhos.

PAI J.: Aqui é como se fosse uma igreja. Tem que ter o mesmo comportamento, o mesmo respeito.

Apesar de assumir uma postura firme ao falar, o tom de suas palavras é calmo e acolhedor, o que ajuda a criar e manter o clima amistoso e alegre que caracteriza esta comunidade. Para dar maior sustentação ao seu discurso, Pai J. contou um episódio de sua vida particular em que obteve ajuda de um exu.

PAI J.: Vocês sabem que meu Pai Oxossi pediu uma “casa”, né? E pra montar uma “casa” precisa de muito dinheiro por isso que ainda não consegui terminar. Mas graças aos meus guias eu tenho

conseguido sempre fazer alguma coisinha lá. Aos pouquinhos a gente vai fazendo. [...] Mas teve uma época que eu não tinha da onde tirar dinheiro pra poder investir na “Casa”. Eu tava muito chateado com essa situação. Triste, preocupado. Aí eu fui conversar com os exus. Pedi pra eles uma ajuda. Não é que logo apareceu mais trabalho, eu comecei a trabalhar mais e pude voltar a mexer na “Casa”? Lá no terreiro nosso, que a gente está construindo em Esmeraldas. [...] Então assim, gente, o que eu queria falar pra vocês é isso. Pode vir aqui, pedir, mas tem que ter fé. E tem que agradecer o que os guias fazem pra gente. Não pode só pedir, não. Tem que aprender a agradecer também. Isso é muito importante.

Dona M., sua tia de sangue (médium “rodante”) também contou a história de um sobrinho que esta com câncer e que tem sido muito amparado pelos caboclos. G. reitera esses depoimentos dizendo que as entidades são poderosas, mas que para que possamos ser ajudados por elas temos que ter fé, estar concentrado, “livrar os pensamentos de tudo que ficou lá fora” e durante a sessão “firmar o pensamento” no que desejamos.

O pai-de-santo solicita que os ogãs iniciem o “toque” para os exus. Esta é uma precaução ritualística realizada em terreiros “traçados com o candomblé”, como é o caso desta “Casa”. Segundo os fiéis, antes do início das manifestações mediúnicas, é preciso homenagear estas entidades com seus pontos cantados e, eventualmente, com alguma comida de sua predileção, levada a sua “casa” ou “altar”⁸⁷. O objetivo é pedi-lhes proteção e também agradá-los a fim de evitar a sua intromissão no momento em que outras entidades estiverem trabalhando no terreiro.

Feito isto, os médiuns (rodantes ou não) começam, então, a “bater cabeça”⁸⁸, isto é, fazem uma saudação que consiste em prostrar-se no chão tocando-o com a testa, seguindo esta ordem hierárquica: aos pés do congá (altar), dos atabaques e de Pai J.. Por último, saúdam-se e

²⁷ A “casa ou altar de exu”, também chamada de “tronqueira”, fica instalada junto à porta de entrada, no quintal da residência da família de Pai J., em que se encontra o terreiro. Trata-se de uma casinha de alvenaria, fechada com um portão de ferro, onde são colocados materiais para fixação de energias positivas e desagregação das negativas, bem como oferendas destinadas a satisfazer o Exu Tronqueira. Entre esses materiais destacam-se a água, defumadores, velas e aguardente. Este é o exu que guarda o terreiro e faz uma espécie de triagem nas pessoas que se dirigem a ele. Os umbandistas afirmam que é preciso ter o máximo de respeito ao Exu Tronqueira, pois se uma “gira” corre bem e firme”, devemos agradecer principalmente a sua atuação.

⁸⁸ O cumprimento feito por filho-de-santo cujo orixá principal é masculino chama-se “dabalé” e é executado deitando-se de bruços no chão, tocando-o com a parte da frente da cabeça (testa). Já o filho-de-santo que possui um orixá principal feminino realizará o “iká” que consiste em deita-se de bruços no chão, tocando-o com a cabeça e, posteriormente com o lado direito e depois com o esquerdo do quadril no chão. Segundo Gomes (1989), o ritual de *bater cabeça* “demonstra um ato de humildade e reverência, no qual o medianeiro se propõe a abdicar da própria personalidade e de se colocar na condição de mero instrumento à disposição do guia com o qual vai trabalhar” (p:130).

se benzem simultaneamente dando-se um aperto de mão, seguido de um beijo nas costas da mão direita de cada um de seus irmãos-de-santo. Este é um sinal claro de humildade e respeito.

“Laroye , Exu ...”

Na seqüência, a equede mais antiga da “Casa” toca o adejá e os médiuns passam a cantar e dançar formando um círculo. Para a incorporação de exus, pombas-gira e malandros, os médiuns tiram suas *guias* (colar cerimonial feito de contas) referentes aos orixás de cada médium e colocam guias próprias destas entidades feitas de contas vermelhas e pretas. Quando se esquecem de fazer isso, as entidades pedem, sem tocar nos colares, para que alguma equede ou ogã tire-os de seus “cavalos”.

Todos estes elementos (música, canto, dança, vestimentas) são necessários para que se forme a “corrente” que produz a vibração adequada para a “descida” de entidades específicas a que se quer ter a acesso em cada etapa da “gira”. Neste momento, as entidades solicitadas a se manifestarem no terreiro fazem parte do chamado “povo-de-rua”.

“O sino da igrejinha faz belém, blem, blom
O sino da igrejinha faz belém, blem, blom
Deu meia noite o galo já cantou
Seu Tranca Rua que é o dono da “gira”
Oi corre “gira” que Ogum mandou”

Produzida a corrente, logo os médiuns rodantes começam a “virar no santo” – modo como os fiéis se referem às pessoas em estado de incorporação. Observo que pouco antes de incorporar, T. fez uma caretinha divertida e, olhando para Jn., diz em tom de brincadeira: “Tchau, tia. Lá vou eu. Daqui a pouquinho eu volto. Não precisa ficar com saudade, não”.

Cada entidade que “baixa” no terreiro tem nome próprio. Estão presentes hoje: Seu Sete Favelas, Seu Tiriri, Seu Veludo, Seu Tranca-Rua, Maria Padilha e Ciganinha. Os exus e malandros cantam, dançam, bebem cerveja quente misturada com cachaça e fumam cigarros comuns dos quais tiram o filtro com os dentes. Já as pombas-gira, circulam pela sala soltando suas gargalhadas escandalosas, tomam champanhe em bonitas taças providenciadas por seus “cavalos” e fumam usando charmosas piteiras. Os ogãs e equedes passam a convidar a assistência para se “consultarem” com os guias.

“Desempregado malandro não come sem trabalhar

Lá na chafia já mandaram me chamar
Eu tenho um sentimento profundo
Se a polícia me prender como um vagabundo”

“Ciganinha, ciganinha
Da sandália de pau
Ciganinha, ciganinha
Da sandália de pau
Aonde ela passa o pé
Ela faz o bem, ela faz o mal”

Cada pessoa se posiciona em frente a uma das entidades e as conversas se dão de modo intimista, empregando-se um tom de voz bastante baixo para que outros não possam ouvi-las. Acompanhando freqüentadores mais assíduos, é comum encontrarmos também gente nova nas “giras”. Pessoas que estão indo pela primeira vez ou a uma cerimônia de umbanda ou aquele terreiro em particular e que, por isso, ficam receosas de se aproximarem das entidades. Seu Sete Favelas (malandro incorporado por Pai J.), observando este tipo de atitude, se dirige a uma pessoa sentada na assistência, dizendo: “Tá com medo de mim, moxa?”. Esboçando um sorriso tímido, a jovem respondeu “não” e se encaminhou para falar com ele. Seu Sete segura sua mão e pergunta sorrindo: “Tá firmado?”⁸⁹ e ela responde: “Tô firmando”. O malandro ri e eles estabelecem uma rápida conversa e a moça volta a se sentar em seu lugar esboçando uma nítida expressão de satisfação.

Há também na sessão de hoje um ogã (K.) que está começando seu processo de aprendizado dentro da comunidade umbandista. Por este motivo, ele fica sempre muito atento a tudo e procura se envolver ao máximo em todas as funções que seu cargo exige. Imitando as ações realizadas por outros ogãs, K. se empenha sobretudo no cuidado e atendimento as entidades. Seu Sete Favelas pede que ele lhe sirva cerveja e percebendo o nervosismo do novato⁹⁰ que treme e sua muito ao realizar a tarefa solicitada, brinca com a situação.

SEU SETE FAVELA: Cê tomou cachaça hoje? Eu acho que ocê já tomou um cachacinha antes de vir pra cá, foi não, sá?

⁸⁹ Expressão comumente usada pelo povo-de-rua e que equivale a “está tudo bem?” ou “como você está?”. Com a mesma intenção, os pretos-velhos dizem: “Tá formoso?”. Já os caboclos perguntam: “Como é que vai essa filharada tudo meu?”

⁹⁰ Vou adotar a palavra *novato* para me referir aos recém-chegados, ou seja, ao usar este termo não me refiro aos que são jovens na idade cronológica, mas sim aos que são menos experientes na religião.

Todos riem muito dessa provocação. Sucessivamente as pessoas se levantam para se consultar com os guias; algumas pessoas procuram mais de uma para expor seus problemas e pedir a intervenção espiritual. Seu Sete Favela é o mais solicitado e há sempre uma pequena fila de espera em sua direção, sendo que a clientela masculina se dirige quase que exclusivamente a ele em busca de auxílio. De fato, parece que cada guia vai se especializando na resolução de determinados tipos de problemas.

Assim, assuntos referentes ao amor – dificuldades no casamento ou a procura de namorados e maridos (ou “par de calças”, como preferem dizer) – são da alçada das pombas-gira. Problemas que envolvem dinheiro (desemprego, dívidas) é assunto para o Tranca-Rua. Seu Tiriri é muito procurado por esposas e mães que sofrem com os vícios de seus maridos ou filhos. Alcoolismo e drogas estão sempre em suas pautas de trabalho. Já os temas das consultas com Seu Veludo quase sempre se referem a questões como conduta moral e estudo. Com seus conselhos diretos e francos, é bastante solicitado por adolescentes que pedem ajuda para irem bem na escola, melhorarem o relacionamento com seus pais, resolverem brigas com os amigos.

Ao terminar uma consulta, enquanto aguardam a solicitação de um próximo consulente, os guias circulam pelo terreiro observando as pessoas e conversam com os ogãs e equedes. Em um de seus “passeios” pelo barracão, Seu Tiriri veio em minha direção e me saudou como se fossemos velhos amigos: “Ei moxa! Tá boa? Vem cá pra gente conversar”. Eu então me levantei e segurei em sua mão que me havia estendido. Seu Tiriri me pergunta coisas referentes à conversa que tivemos na sessão da semana passada e logo volto a me sentar no mesmo lugar. “Eu vou ti judá, viu moxa?, ele diz se despedindo de mim e já se encaminhando para atender uma outra pessoa da assistência.

Apesar de estar em campo já há algum tempo, sempre que percebo que alguma entidade me reconhece dentre tantas pessoas e se aproxima de mim durante uma sessão ou festa, meu corpo estremece e meu coração bate mais acelerado. Imediatamente sou tomada por uma profunda alegria, pois me sinto acolhida e bem-vinda nesta “Casa”. De fato, é como se eu encontrasse ali amigos de toda uma vida ou membros queridos de minha própria família.

Após todos terem se consultado, cantamos uma música para a “subida” dos guias e sacudimos nossas roupas para retirar a “poeira” por ventura deixada pelos exus.

“Quando exu vai embora
Sacode a poeira da sua saia
Sacode a poeira da sua saia”

Um novo ponto cantado começa a chamar os boiadeiros e caboclos e mais uma vez a corrente se forma. Por ser o principal ogã da “Casa”, G. é o responsável por conduzir a curimba, por isso é ele quem decide a música que será entoada em cada momento da “gira”. Assim, G. primeiramente recita sozinho os versos referentes ao ponto cantado escolhido e em seguida seus parceiros tocam os atabaques e passam a cantar também.

Quando algum ogã mais experiente está visitando a “Casa”, este assume um dos instrumentos para “abrir a “gira” e depois organiza-se um revezamento para que todos os tabaqueiros tenham oportunidade de participar. Quando chega a vez de P. tocar o mais alto dos atabaques, ele precisa se equilibrar nas pontas dos pés para dar conta do recado.

“Caboclo selvagem
Tu és a nação do Brasil
Tu és a nação brasileira
No alto daquela serra, caboclo
As cores da nossa bandeira.”

“Me chamam de boiadeiro
Não sou boiadeiro não
Eu sou tocador de gado
Boiadeiro é meu patrão”

Os boiadeiros e caboclos se apresentam na sala com seu gestual típico: rodam sobre a cabeça laços invisíveis e galopam em cavalos imaginários. Só depois de terem dançado durante bastante tempo circulando por todo terreiro é que começam a conversar com a assistência. Pai Tupã (boiadeiro de Pai J.) faz um sinal e os tabaqueiros param a música para que todos possam ouvir o que ele tem a dizer:

PAI TUPÃ: Eita, como é que tá passando essa filharada minha tudo?

RESPOSTA COLETIVA: Com a paz de Deus e a proteção de vós.

Do mesmo modo como se desenvolveu a consulta ao povo-de-rua, acontece agora a interação entre a assistência e o povo das matas. Pai Tupã se aproxima de uma mulher que está na assistência e repreende, com firmeza e doçura, sua decisão de postergar o desenvolvimento de sua mediunidade.

PAI TUPÃ: “Enquanto ocê segura esse mano meu, a coisa não anda, não é assim, Sá moça? Cês esquece de cuidar das coisas d’ocês... Vosmecês tem a coisa, num tem? Só lembra na hora da precisão.

“Foi nesse passo que eu saí da minha aldeia
Foi nesse passo que eu saí da minha aldeia
Montado em meu cavalo
Com meu chapéu de lado
Quando eu saía minha mãe me abençoava
Quando eu saía minha mãe me abençoava”

Após realizarem as consultas e os passes, também este grupo de entidades se despede e retorna para o “astral”.

Agora é a vez de evocar os pretos e pretas-velhas que imediatamente descem e solicitam às equedes seus cachimbos e fumos. A preta-velha de T. chama a atenção por sua agilidade ao dançar apoiada em um pequeno galho de árvore retorcido que lhe serve de bengala. Pouco depois, já sentados em seus banquinhos, passam a atender os consulentes e a dar passes com muita paciência e lentidão. P. vem se sentar perto de mim e diz: “Preciso falar com a Jnt... Ih, ela já tá virada. Ah, depois eu falo com ela”.

O menino fez este comentário com a maior naturalidade e voltou para junto dos atabaques. Dessa vez ele começa a tocar um agogô enferrujado utilizando uma chave de fenda que encontrou no chão. Como o terreiro está bastante cheio e movimentado, demoro a perceber que T. não está mais participando da “gira” e que saiu do barracão. Distraio-me observando a forma como as pessoas conversam com as entidades e o modo atencioso com que os ogãs e equedes auxiliam os presentes em suas consultas. Além disso, é fácil ficar absorta ouvindo os pontos cantados acompanhados pelos incansáveis atabaques e agora entremeados com o ruído característico dos pretos-velhos, que emitem sons surdos, de boca fechada (Hum, hum. Hum, hum. Hum, hum).

Uma importante tarefa dos ogãs e equedes é facilitar a comunicação entre estes dois mundos. Como G. me explicou na primeira vez em que estive na “Casa” para conversar com a “Vó M. Conga”, os pretos-velhos são ex-escravos e, por isso, alguns deles usam dialetos africanos ou falam um português arcaico que “as pessoas de hoje não conhecem”. Na ocasião, perguntei ao G. como ele consegue entender, como aprendeu a compreender o que estas entidades falam. Ele me disse que aprendeu com o tempo, devido a convivência intensa com eles. G. disse também que na verdade, ele ainda não domina completamente esta linguagem e que às vezes consegue apenas compreender a idéia geral do que as entidades estão falando.

G.: Eles não falam assim, vamos dizer, uma língua mesmo que você possa estudar pra saber. É uma língua própria deles mesmos,

sabe? Aí só escutando, matutando mesmo... “Ué, o que será que ele quis dizer com aquilo?” Aí a gente vai, pergunta pra alguém, algum mais velho pra ver se é aquilo mesmo, vai apurando... Quando você vê, já sabe bastante coisa. De tanto escutar, quando você vai ver já sabe.

Hoje, enquanto eu conversava com uma preta-velha, ela usou uma palavra que eu não consegui entender. Então ela mesma chamou o ogã Al. para nos ajudar. O rapaz então me disse que a entidade me pedia para acender uma vela e que colocasse junto um pouco de *dinheiro*, mas ela imediatamente o corrige: “Né essa não, seu moço”. O ogã fez mais duas tentativas (comida e ervas) até se lembrar que a palavra utilizada pela entidade significa *água*. Quando finalmente acerta, a preta-velha dá uns tapinhas carinhos no rosto dele: “Essa, seu moço”.

Ao “subirem”, estes distintos senhores mais uma vez demonstram desenvoltura e graciosidades com suas danças.

“Voa, voa, voa andorinha
Leva este velhos pro céu andorinha”

Quando todos os médiuns voltam ao estado normal, a sessão é encerrada com uma oração realizada de pé por todos os presentes.

Vento vem, vento passa.
Vento passa deixando o inimigo pra trás.
Deus na frente, paz na guia
Encomendo-me a Deus e a Virgem Maria.
Ogum e Oxossi que nos guarde
Andando em paz com alegria
E tendo a umbanda em nossa companhia (Bis)
Eu abro os caminhos, abro as porteiras, abro as tronqueiras
Abro as estradas, abro as encruzilhadas.
Abro a porta do céu, e fecho a porta para o réu (Bis)
Essa porta abre para nossos amigos
E fecha para nossos inimigos (Bis)
Imploramos a misericórdia divina
Que ao chegar em nossas casas
Encontramos paz, saúde e tranqüilidade.
Deus que abençoe a mim e a todos meus queridos irmãos.
Em nome de Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo
Nossos anjos da guarda, nossos guias protetores
Eles dão por encerrado na parte espiritual
E nós na parte material.
Que assim seja!

Despeço-me de todos e agradeço pela atenção. Ao sair do barracão, encontro Dona Q. na cozinha fazendo café. Mais a frente, na sala de televisão, vejo T. deitada no sofá ainda vestida com sua longa saia estampada (sua veste cerimonial) assistindo distraidamente a uma novela.



Essa apresentação de uma emblemática “gira” de umbanda refere-se à rotina de uma casa de culto em particular e às opiniões expressas pelos seus membros. Não obstante, acredito que esse tipo de descrição possibilita a identificação de uma série de aspectos dos fundamentos umbandistas e do cotidiano dos terreiros de modo geral. Por ser essencialmente ligado à vida ritual, o corpo doutrinário e litúrgico da umbanda será retomado ao longo dos próximos capítulos, quando tratarei de maneira mais específica de sua *prática cotidiana*.

CAPÍTULO IV

O sino da igrejinha faz belém, blem, blom
O sino da igrejinha faz belém, blem, blom
Deu meia noite o galo já cantou
Seu Tranca Rua que é o dono da gira
Oi corre gira que Ogum mandou

SAGRADO COTIDIANO:

Vida diária e participação

O acompanhamento do cotidiano da “Casa do J.” ao longo de aproximadamente dois anos em que estive realizando meu trabalho de campo provocou diversas interrogações que eu não havia previsto. Um importante aspecto que identifiquei naquele universo e com o qual me debati durante todo o tempo da recolha e análise dos dados relaciona-se com o que estou classificando como **recursos estruturantes da aprendizagem na prática**. Nessa perspectiva, busquei compreender o que se passa “quando aparentemente nada se passa” (Pais, 2003), me dedicando a interrogar a prática social levada a efeito na “Casa do J.” no sentido de dar visibilidade aos *recursos* que dão forma e conteúdo ao processo de produção (de vir a ser) um umbandista.

As questões que orientaram meu olhar com relação a este aspecto em particular seguiram na direção de tentar compreender como são organizadas as oportunidades para aprender (na) umbanda. O que os novatos, por exemplo, necessitam saber para se tomarem participantes plenos? Não seria a umbanda – ao contrário de uma compreensão dela como parte de uma educação “informal”, “espontânea” – uma prática complexa que encontra nos mecanismos (invisíveis) de reprodução/produção cultural a possibilidade de sua difusão e aprendizagem?

Com o objeto de apresentar alguma resposta a tais questionamentos, neste capítulo irei tratar de um *recurso* em específico: a relação entre aprendizagem e participação. Na organização do presente trabalho, me pareceu particularmente relevante abordar primeiramente as implicações relativas à *participação* por entender

que esse seria o recurso que dá sustentação a própria existência da comunidade de prática de umbanda aqui em foco.

Mesmo não sendo verbalmente anunciados ou facilmente identificáveis, lentamente fui compreendendo que são os arranjos e rearranjos de uma multiplicidade de elementos inerentes a prática umbandista que organizam a participação na religião, e é a participação direta que torna possível as pessoas saberem o que sabem. O modo como ocorre a circulação de informações dentro da “Casa” sugere que envolver-se na prática, além de ser a razão pela qual alguém se filia a um determinado terreiro, pode muito bem ser a condição para que se possa aprender.

4.1. “Você vai ter que descobrir sozinho”: o *participar* como condição.

É muito comum que as religiões onde ocorrem transe mediúnicos sejam tomadas como sendo fundamentalmente individuais, as mais individuais de todas, uma vez que os praticantes a experimentam/vivenciam através de um contato bastante direto com as divindades. A umbanda pode ser classificada como uma dentre tais religiões que, por muitos aspectos, pode parecer implicar em práticas essencialmente subjetivas, já que a atividade mediúnica da incorporação consiste em ceder o próprio corpo para ser habitado por outro ser; ouvir vozes, ter visões e sonhos premonitórios são capacidades pessoais que cada filho-de-santo em particular pode vir a manifestar; e a adesão ao culto envolve por à disposição dos “santos” e “guias” o seu destino, a sua saúde, seu emprego, sua família, enfim sua vida. Além disso, outro aspecto que contribui para esta visão é o fato de que até mesmo os não-médiuns, ao procurarem um terreiro de umbanda, podem se comunicar diretamente com as entidades quando estas se encontram incorporadas em seus “filhos”.

Não obstante, minha gradual e efetiva aproximação dos meus anfitriões mostrou que a prática de umbanda é, eu adianto, eminentemente coletiva. E para abordar esta questão, inicio o capítulo apresentado brevemente a trajetória de um ogã em que é possível vislumbrar alguns traços, entre os mais fundamentais, do percurso de produção de um umbandista.

Quando iniciei minha pesquisa de campo na “Casa de Pai J.” no final do ano de 2008, Al. tinha 22 anos e vivia com o pai e os irmãos no bairro Novo Glória. Sua mãe, que falecera há alguns anos, foi a responsável por levá-lo, ainda criança, pela primeira vez a um terreiro de umbanda onde o pai-de-santo identificou de imediato que ele tinha a “missão de servir aos santos como ogã”. Mas pelo fato de toda a sua família ter abandonado a religião, Al. ficou durante bastante tempo “sem poder desenvolver sua mediunidade”, como ele mesmo me disse. Vizinho e amigo de infância de G.S., foi parceiro deste no Bloco Oficina Tambolelê na adolescência, quando aprendeu percussão e aos poucos voltou a ter contato com a “cultura afro”.

A partir do ano de 2005, quando Pai J. precisou dar início às atividades de seu próprio terreiro por exigência de seu orixá, Al. e mais três rapazes (K., M. e Digão) que também faziam parte do Bloco, passaram a acompanhar essa movimentação e ir, esporadicamente, a algumas sessões e festas a convite de G.. Conforme explicitado no segundo capítulo deste trabalho, nesse período, aquela casa de culto que começava a tomar forma contava apenas com os membros da família de sangue (e também de santo) de Pai J.: sua irmã (a mãe-pequena “rodante” Jnt.), seu irmão (o ogã G.S.), sua esposa (a “rodante” Pb.), sua prima (a equede Tt.), seus sobrinhos (a “rodante” T. e o ogã P.), e sua mãe Dona Q. que, apesar de declarar não ter interesse em retornar à religião, se prontificou em ajudá-los reassumindo (temporariamente, como fazia questão de deixar claro) sua já quase esquecida função de equede.

Aumentando a frequência com ia ao terreiro, não demorou e Al. começou a perceber os sinais de que seu orixá o “chamava” para dar início ao cumprimento de sua “missão nas coisas dos espiritismos”. Ele me contou que seus sonhos, desmaios e mal-estar durante as sessões, os recados dados pelos guias espirituais e também as revelações feitas através do jogo de búzios não lhe deixavam qualquer dúvida a respeito disso. Sendo assim, em 2007 ele assumiu um dos atabaques da “Casa do J.” dando início ao seu desenvolvimento como “ogã de toque”, ao lado de G.S. e M.⁹¹.

Nossa... quando eu comecei, eu não sabia nada. Ficava tremendo só de chegar perto do atabaque. No dia de “gira” eu chegava cedo e colava no G.S. [risos]. Eu vinha aqui no congá, acendia uma vela e rezava: “oh, meu santo! O senhor me desculpa se eu fizer alguma

⁹¹ Este rapaz já era “feito” e freqüentava outro terreiro de umbanda e candomblé, mas se dedicou a ajudar a “Casa do Juninho” nesta fase inicial.

coisa de errado. Eu tô aprendendo ainda. Não me castiga, não. [risos]. Eu vou me esforçar” [risos]. Nossa... eu ficava morrendo de medo.

(Entrevista realizada com Al. em 15/03/2010)

Segundo seu relato, mesmo naquela época em que o terreiro ainda estava se “firmando”, os momentos que antecediam as “giras” sempre foram marcados pela descontração e a alegria. Mas quando Pai J. começava a se preparar para a cerimônia, as brincadeiras e conversas cessavam e todos se dirigiam rapidamente para o barracão. Se mostrando atento e interessado, Al. procurava ficar perto dos outros membros sendo quase sempre um dos primeiros a receber as orientações de Pai J. e, por isso, muitas vezes acabava assumindo também as tarefas que deveriam ser dadas a K. (que se encontrava na mesma condição que ele: “aprendiz” de ogã).

No início de sua participação na “Casa”, além de ficar praticamente todo o tempo ao lado do G.S. copiando⁹² seu modo de manejar os atabaques, Al. era orientado a realizar apenas atividades corriqueiras do terreiro, mas que também fazem parte do repertório de atuação de um ogã, tais como recepcionar a assistência, arrumar as fileiras de cadeira e bancos a serem usados no barracão, verificar se havia velas, bebidas e fumos suficientes para a realização de “trabalhos” e fazendo a compra desses materiais. Era bastante pontual, empenhava-se com seriedade e presteza em tudo que lhe fosse solicitado e, freqüentemente, ao terminar suas obrigações procurava mãe Jnt. ou outro membro da “Casa” buscando ajudá-los ou para assumir novas tarefas.

Aos poucos, passou a receber incumbências mais complexas, como preparar as ervas usadas na defumação, acompanhar Pai J. em “trabalhos” externos como a “limpeza” de residências ou a entrega de oferendas aos orixás e aos guias espirituais em encruzilhadas, cemitérios, matas, cachoeiras ou linhas férreas, dependendo do caso. À medida que foi conhecendo melhor a dinâmica e a rotina religiosa daquele terreiro, e conseqüentemente, os fundamentos e estruturas da umbanda, arriscava algumas intervenções e ações mais autônomas, a princípio sempre na companhia de outros membros da “Casa” e posteriormente sozinho⁹³. Assim, paulatinamente, se sentiu mais seguro também para atender as entidades durante as “giras” e rituais, chegando a se tornar um dos mais requisitados por elas, com destaque para Seu Sete Favelas e Pai

⁹² A “cópia”, enquanto uma *ação de suporte à aprendizagem*, será tratada no capítulo VI deste volume.

⁹³ Por exemplo, se G. S. precisasse sair do barracão durante uma cerimônia e um “guia” lhe pedisse que tocasse, A. geralmente o perguntava: “Qual ponto o senhor (ou senhora) mais gosta? Começa a puxar o ponto que eu acompanho”.

Tupã, dois dos “pais da Casa”⁹⁴, que demonstram ter por Al. admiração e respeito.

Retomando a perspectiva analítica de Ingold (2001: 135), pode-se dizer que, ao se constituir enquanto um praticante **habilidoso**, seus movimentos foram se tornando “continuamente e fluentemente responsivos para as perturbações do ambiente percebido”. Isso significa que suas ações são *movimentos da atenção*, ou seja, ele observa, ouve, sente e age no universo social do terreiro.

No processo de ampliação de sua autonomia, Al. se tornou cada vez mais presente e atuante na vida da “Casa”, não só nos rituais e cerimônias, mas no cotidiano do terreiro de modo geral. Esse ogã, tal como quase todos os umbandistas e em particular os novatos, permanecia no terreiro por muitas horas a observar, ouvir e conversar mesmo depois de suas tarefas de ogã estarem finalizadas. Rapidamente ele percebeu que era, pois, no dia a dia que certos acontecimentos eram comentados e histórias eram partilhadas entre os ogãs, equedes, “rodantes” e também com Pai J., Mãe C. e Dona M., suas principais referências. Assim, as situações mais “informais” vivenciadas naquele universo se configuraram em verdadeiras oportunidades de aprendizagem, tanto pelas histórias contadas e comportamentos observados (nos seus “irmãos” e no Pai J.), como pelas atividades diferenciadas que aí aconteciam.

A atuação de Al. no período em que realizei o trabalho de campo na “Casa do J.” estava, então, tomando esta configuração. Ou seja, já ele assumia sozinho a responsabilidade por muitos afazeres do terreiro, não precisando mais da supervisão ou do intermédio do G.S., e recebia incumbências diretamente de Pai J. e da mãe-pequena Jnt.. Além disso, ao longo da semana (fora do horário das sessões) era ele o ogã de maior confiança e o mais solicitado para auxiliar na realização dos mais diversos “trabalhos espirituais”⁹⁵ característicos da umbanda.

Em 2010, eram outras as pessoas que se encontravam na condição de recém-chegados, de novatos no terreiro, e não mais o Al. que agora já alcançara na

⁹⁴ Conforme esclareci no segundo capítulo deste trabalho, na umbanda cada um dos guias espirituais que incorpora no chefe de um terreiro é chamado de “pai” ou “mãe” deste sacerdote. Sendo assim, tais guias também passam a ser considerados “pais” ou “mães” da casa de culto por ele mantida.

⁹⁵ Em uma das noites em que eu acompanhei a preparação de um atendimento “de emergência” a ser dado a uma mulher que se encontrava “obsedada”, Pai J. telefonou para A. por volta das 23 horas e 30 minutos solicitando sua ajuda. Compreendendo que naquele momento a responsabilidade pela “firmeza” do atabaque seria sua, o ogã imediatamente atendeu à convocação demonstrando estar muito orgulhoso da posição que conseguiu alcançar tão rapidamente na “Casa”. Alguns dias após a realização desse “trabalho” ele veio me falar sobre esta sua satisfação, explicando-me a seriedade e as implicações sobrenaturais da tarefa que acabara de realizar.

comunidade o *status* de veterano, de médium experiente. No final deste mesmo ano ele “deu obrigação”⁹⁶ se tornando assim o primeiro filho-de-santo “feito” por Pai J.. Ou seja, Al. é o único, dentre todos os membros da “Casa do J.”, que realmente é filho-de-santo deste sacerdote. Quando encerrei minha pesquisa, Al. já se tornara, portanto, um ogã competente em toda a complexidade que envolve esta função.

A referência à trajetória de Al. permite identificar importantes características do processo de aprendizagem na e da umbanda. O primeiro, e mais geral, aspecto a ser destacado diz respeito ao caráter implícito e improvisado⁹⁷ da lógica que estrutura este processo e que não é completamente conhecida nem mesmo pelos praticantes mais antigos. Suas etapas não são universais e tão pouco são rigorosamente definidas, se efetivando coletivamente e a partir de diferentes estratégias de observação ou ação e por encorajamentos recíprocos, no qual o papel do pai-de-santo é orientar e estimular a atividade religiosa. Essa característica remete a um segundo aspecto, não menos importante, ao qual o caso do Al. dá visibilidade: se aprende (na) umbanda vendo o outro praticar.

De fato, quem frequenta o terreiro está constantemente presenciado modos de vivenciar a religião, sendo a “gira” semanal uma circunstância privilegiada em que são oferecidas oportunidades para isso. Numa “gira” de umbanda, muito além de gestos e ações, o que se aprende são modos de ser, de perceber e interagir com o outro e com todos os elementos que compõem o universo da religião. Em situações deste tipo, são indissociáveis as experiências oriundas da observação daquelas que remeteriam a uma ação/atuação, sendo que ambas são dimensões constitutivas do ato de *participar*.

⁹⁶ Os meus anfitriões usam com frequência a expressão “dar obrigação” para se referirem à “feitura” que é o ritual de iniciação na umbanda. A “feitura” consiste em vários rituais de limpeza e em um recolhimento ao roncó (camarinha) que pode variar de 3 a 7 dias, de acordo com o orixá da pessoa, e saída do orixá principal e do guia protetor do médium. Segundo explicações da mãe-pequena Jnt., o recolhimento tem como finalidade a confirmação do orixá e fazer com que o médium adquira segurança em si mesmo, tornando-se mais confiante. O contato feito no roncó ou camarinha (quarto, local do recolhimento) com o orixá “funciona como uma porta que se abre revelando segredos. Essa é uma passagem que te leva até o seu dsanto”. A “Casa do J.”, por ainda estar funcionando em um local improvisado, não comporta a realização desse tipo de ritual. Por essa razão, A. foi “feito” por Pai Junho utilizando as instalações do terreiro de Mãe C..

⁹⁷ “A aprendizagem é, ela mesma, uma prática improvisada: um currículo de aprendizagens explicitado nas oportunidades para se engajar na prática. Este não é especificado como um conjunto de preceitos sobre uma prática adequada” (Lave e Wenger, 1991:93).

Sendo assim, ir a uma “gira” e tocar, cantar, servir ou incorporar; mas também auxiliar o pai-de-santo nos “trabalhos de rua”⁹⁸; assessorar a mãe-pequena Jnt. em seus atendimentos individuais àqueles que acorrem ao terreiro ao longo da semana; fazer compra de artefatos rituais; ou ainda fazer pequenos reparos no barracão são situações que remetem a modos de *participação* na religião. O conjunto dessas práticas, complementares e intercambiáveis, dos quais o umbandista é convocado a partilhar ao mesmo tempo em que observa sua realização na atuação de seus pares, é o acaba por constituir oportunidades de aprendizagem no terreiro.

Em resposta à teorias da aprendizagem que sustentam dicotomias como “atividade corporal (*embodied*) e cerebral”, “contemplação e envolvimento”, “abstração e experiência”, Lave e Wenger propõem uma noção estratégica de **participação** (1991: 52). Afirmando que “entendimento e experiência estão em constante interação”, os autores localizam a aprendizagem não na aquisição de estruturas, mas em oportunidades de *participação*, o que implica que prática e aprendizagem são mutuamente constitutivas. Contudo, faz-se importante lembrar que a abordagem situada não rejeita a noção de que as “estruturas de participação são estruturadas”, pelo contrário. Reconhece que são necessárias, ou até mesmo imprescindíveis, mas não são universais e por isso devem ser significativamente reconfiguradas em contexto local.

No caso específico do objeto de minha investigação, conhecer a história do Al. e acompanhar a de outros membros da “Casa” me permitiram identificar a existência de um “roteiro” implícito e improvisado que orienta a *participação* (no sentido que Lave e Wenger atribuem ao termo) dos membros da “Casa do J.”. Com isso quero dizer que é a própria dinâmica da prática umbandista que cria essa espécie de “roteiro” que orienta as formas de atuação no contexto do terreiro e, conseqüentemente, organiza oportunidades para aprender.

Na fase inicial, por exemplo, as interações entre parceiros com graus de experiência religiosa muito semelhantes e destes com os inexperientes foi muito favorecida, o que promoveu mais oportunidades de observação, experimentação e trocas realizadas de modo horizontal. Atualmente, os novatos, através da sua contínua e progressiva presença e atuação no terreiro, vão conhecendo os diversos aspectos do que é ser umbandista, para além do que é específico de sua função na estrutura religiosa.

⁹⁸ Geralmente esses tipos de “trabalhos” de umbanda são “arriados” em encruzilhadas, cemitérios, matas, linhas férreas, dentre outros.

Sob orientação dos “mais antigos”, eles vão se tornando mais confiáveis (do ponto de vista de Pai J. e de seus “irmãos-de-santo”) e confiantes (a partir da maneira como eles mesmos se vêem) e passam a entender que nem mesmo aqueles com “muito tempo de santo” sabem tudo ou tem respostas seguras para todas as suas dúvidas.

Como os critérios que organizam as oportunidades de aprendizagem na “Casa do Junino”, além de extremamente variáveis, são raramente explicitados, *participar* na prática acaba sendo a maior oportunidade de presenciar manifestações de aprovação ou censura de posturas e atitudes e, conseqüentemente, de orientar seus comportamentos em função dos princípios partilhados pelo grupo. Não há, portanto, qualquer ação ou atividade sistemática ou previamente elaborada que vise promover ensino, e sim circunstâncias **situadas**, provenientes de uma variedade de fontes presentes na própria prática religiosa, que possibilitam a ocorrência de aprendizagens.

No texto que escreveu para o Prólogo da obra de Lave e Wenger “*Situated Learning*”, William F. Hanks (1991) diz que os autores, mais do que se perguntarem sobre quais classes de processos cognitivos e estruturas conceituais estão envolvidas na aprendizagem, se perguntam sobre as classes de compromissos sociais que proporcionam o contexto apropriado para que ela ocorra (p: XVII). Em contraposição às teorias clássicas cognitivistas da aprendizagem — que postulam que é “a mente individual que adquire domínio sobre os processos de raciocínio/racionalização e descrição, mediante uma internalização e manipulação de estruturas” — o desafio de compreensão da aprendizagem proposto pelos autores é, como afirma Hanks (1991: 15), mais profundo:

[...] a aprendizagem é um processo que toma lugar em uma estrutura de participação, não em uma mente individual. Isto significa entre outras coisas, que está mediada pelas diferenças de perspectivas entre os co-participantes. É a comunidade, ou ao menos aqueles participantes no contexto de aprendizagem, quem aprende sob essa definição. A aprendizagem está distribuída entre os co-participantes, não no ato de uma pessoa. (Tradução e itálicos meus)

É nesta mesma perspectiva que as “giras” de umbanda se configuram em espaços-tempos fundamentais e privilegiados de aprendizagem já que é ali que a prática de umbanda, na sua completude, tem lugar. Essas cerimônias semanais reúnem e ordenam os diversos elementos e princípios próprios à religião, fornecendo o suporte

interpretativo necessário para dar sentido ao patrimônio cultural da comunidade. A matéria da qual são “feitas”, não só as “giras”, mas todas as cerimônias e rituais da umbanda são os cantos, as danças, os toques, as rezas, enfim saberes e fazeres (que são ao mesmo tempo de natureza corporal, mental e espiritual) que não podem ser conhecidos e compreendidos separadamente da experiência a ser vivida pelas próprias pessoas envolvidas.

Além desses momentos mais “formais” do culto – rituais e cerimônias – um tipo de participação, digamos, mais “informal” dentro e fora do terreiro era também bastante incentivada. Apesar das oportunidades mais visíveis para o envolvimento com as rotinas do terreiro acontecerem principalmente nas “giras” semanais, cotidianamente surgiam diversas situações que favoreciam o entrosamento e fortalecimento dos vínculos entre os membros e entre os membros a comunidade de prática. Um exemplo do que estou chamando atenção aqui foram os vários momentos “pós gira” em que presenciei (e participei) longas e animadas conversas que aconteciam na cozinha, na varanda ou na rua em frente a residência de Pai J..

Buscando ser incluído e assim poder partilhar desse tempo coletivo, a maioria dos novatos não voltava para casa logo que acabavam as sessões ou festas, se juntando aos mais antigos nas rodas de conversa ou batucada, mantendo-se junto do grupo que estivesse por ali, observando o que se passava, ouvindo as histórias e contando as suas. A forma como os novatos se integravam a esses momentos acabavam por indicar um maior ou menor engajamento (ou vontade de se engajar) na comunidade.

Para ilustrar este aspecto inerente aos modos de participar na “Casa do J.”, vejamos as situações de An. e de F.⁹⁹ que começaram a atuar como equede quase ao mesmo tempo e que no final do ano de 2009 já se encontravam “suspensas”¹⁰⁰. Desde o início de sua frequência aquele terreiro, além de cumprir com seriedade sua função dentro do culto, An. foi-se envolvendo cada vez mais nas situações de convivência surgidas no dia a dia da “Casa” e associava-se a outros membros para, por exemplo,

⁹⁹ An. tem 25 anos, é casada e mãe de Y. (4 anos) e Yago (2 anos). F. tem 29 anos, é casada e mãe de M. F. (2 anos). As duas residem no mesmo bairro onde está localizado o terreiro, o bairro Novo Glória (BH/MG).

¹⁰⁰ Uma pessoa é suspensa como equede (mulheres) ou ogã (homens) quando é escolhida por um orixá para ser seu “zelador”. O termo *suspensa* vem do fato do escolhido ser colocado em uma cadeira e ser suspenso no ar pelos demais médiuns da “casa” durante uma cerimônia.

explorar os “mistérios” e “segredos” da religião que eventualmente eram “revelados” em conversas informais.

Já F. mantinha-se mais isolada, procurando quase sempre apenas a companhia das mulheres da família de sangue de Pai J. (Dona Q., Jn., L.). Procurava voltar para sua residência o mais cedo possível e nunca acompanhava seus irmãos-de-santo em momentos “de farra”, como as rodas de samba, geralmente acompanhadas de cerveja e churrasco, que aconteciam em alguns finais de semana ou na comemoração de aniversários. O seguinte episódio – que inclusive é bastante trivial – exemplifica essa sua habitual pouca disponibilidade para estar com os outros para além do estritamente necessário.

Fim de sessão e eu permaneço no barracão junto a alguns umbandistas que ajudam Pai J. a organizar as cadeiras e bancos da assistência e a guardar os objetos usados na “gira”. Mãe Jnt. entrega a equede An. as saias que as “rodantes” haviam utilizado naquela noite e pede a ela que as leve para o “quartinho”. F. tinha acabado de varrer rapidamente o chão e se preparava para ir embora. Pai J. está limpando o congá e solicita a An. (que ainda não havia saído do barracão e estava logo atrás dele) que segure duas pequenas estátuas de santo para que ele possa retirar a cera escorrida das velas acesas no local. Como a equede está segurando as saias, o que lhe atrapalha pegar as imagens dos santos, ela faz um movimento na direção de F. à procura de ajuda e entrega-lhe as saias. Esta aceita, mas passados poucos segundos, mostra que quer ir embora e insinua devolver as saias a An.. P., que também está ali, percebe a situação e oferece-se (sem palavras) para segurar as saias. F. vai embora.

(Diário de campo – Sessão semanal 06/11/2009)

Esse episódio evidencia não só o comportamento de F. na interação com os membros da “Casa”, mas também o tipo de ações com que, mesmo sem palavras, os umbandistas demonstram a sua disponibilidade e engajamento com os outros. E a concretização desse engajamento é feita através do que percebessem como importante para seus pares, neste caso, facilitar a tarefa de An., mostrar-lhe solidariedade no cumprimento de uma atividade que é importante para a manutenção do terreiro. Mas F. não se empenhava nestes momentos de trabalho coletivo “extra-ritual” e demonstrava estar interessada apenas em cumprir estritamente sua função de modo mais individual, dar por encerrada sua participação no culto e poder voltar para sua residência o mais rápido possível.

Não posso dizer que F. não tenha sido reconhecida pelos seus “irmãos-de-santo” como umbandista, mas os laços que estabelecera com eles foram mais tênues do que os de outros novatos. Simultaneamente, ela não parecia reconhecer estes momentos “não rituais” como importantes para a comunidade e que justificasse um maior esforço e engajamento de sua parte. Ou seja, ela não investiu no movimento de mudança do seu lugar e do significado de sua participação dentro da “Casa”, se posicionando quase sempre como alguém *na fronteira* (alguém que já sendo “de dentro” permaneceu, ao mesmo tempo como alguém “de fora”; ou ainda, um membro nem tão de dentro, mas também nem tão de fora).

A partir dos relatos dos meus anfitriões e do que eu pude observar em campo, identifiquei pelo menos duas formas diferentes de integração de novatos a “Casa do J.”: uma se referia aos umbandistas que se prontificaram a formar a primeira “corrente mediúnica” logo que Pai J. precisou providenciar a abertura do seu terreiro; e outra para aqueles que vieram a fazer parte dela já nos anos de 2009 e 2010.

No primeiro caso, do qual a trajetória de Al. é um bom exemplo, a participação e a integração de novos membros à “Casa” seguia uma espécie de sistema de mutirão, onde cada membro contribuía dando o melhor de si e realizando várias funções ao mesmo tempo. Na fase inicial de sua “Casa”, Pai J. precisou contar com a experiência adquirida por seus irmãos-de-santo no tempo em que freqüentaram a Casa de Mãe C.. Assim, o sacerdote trabalhou lado a lado com seus auxiliares, dividindo as responsabilidades da construção daquela nova “aldeia para Oxossi”. Além de assumir sua função primordial de autoridade religiosa (com todas as implicações que isso traz), Pai J. era para os “mais velhos de santo” um parceiro, mais um a se doar para que aquele projeto decolasse; e para os novatos atuava apenas como um “supervisor”.

Pode-se dizer, no período que vai da abertura da “Casa do J.” até meados de 2009, um dos modos de integração de novos médiuns (fossem eles “rodantes, ogã ou equeudes) seguiu nessa direção. Uma pessoa conhecia ou era amiga de alguém daquela família-de-santo e um dia vinha com ele experimentar. Pai J. falava com os dois e aceitava ou não que o novato participasse em uma “gira” e depois de outras atividades da “Casa”, estabelecendo a forma como seria feita a sua integração e esclarecendo que isso dependeria basicamente de seu esforço pessoal.

Já numa segunda fase de funcionamento da “Casa”, quando os papéis se encontravam melhor definidos, os recém-chegados ao terreiro já não contavam com a “supervisão” de Pai J., o que passou a ficar sob o controle total dos veteranos do terreiro. A indicação de qual umbandista mais antigo iria se encarregar do mais novo introduzia, por vezes, algumas alterações da situação do mais antigo. Pai J. passava a lhe atribuir mais tarefas do que aos outros para que fossem realizadas em conjunto por ele e pelo novato, como por exemplo, “arriar trabalhos” em lugares mais distantes ou fazer compras em maior volume, e no caso dos médiuns “rodantes”, a preparação para os transe com a feitura de banhos e outras providências para a correta atuação destes nas cerimônias do culto.

Acho que foi no começo do ano que o J. começou a vir aqui. Eu via que toda “gira” ele passava mal. Passava mal, passava mal e suave e aquilo tudo, e tremia... Aí eu fui ficando mais perto dele, sabe? Eu ia falando com ele: “olha, fica calmo, você vai se acostumar. Isso é só no começo”. [...] ele vinha aqui em casa quase todo dia, a gente ficava conversando. Eu perguntava pra ele assim: “você se prepara direito pra vir pra gira? Tô achando que não, hein? Toma seu banho direitinho, fica sem beber e tal?” Aí ele ia falando. Porque essas coisas eles tem vergonha de contar pro Pai J. [risos] E tinha coisa que ele nem sabia que tinha que fazer. [risos]. Aí ele falava também de uns sonhos que ele tinha, umas coisas que ele via, um monte de coisa que acontecia com ele e ele não entendia porque que aquilo tava acontecendo com ele, sabe? [...] ajudei a preparar o amaci¹⁰¹ dele e depois, quando os guias dele foram firmando, dando os nomes e pedindo as coisas, a gente foi e escolheu uma cuia, uma caneca pro preto-velho dele. Eu ajudei a achar a roupa do malandro dele que quis um terno todo preto, todo chique [risos]. Você já viu ele, não já? Então. Eu ajudei... é... também... eu fui também na cidade, fui com ele, né? E a Kelly... o Ad. também foi nesse dia, a gente foi no centro da cidade comprar os panos pras faixas dos caboclos deles. [...] Então era mais eu mesma que ajudava o J. porque o Pai J. deixava ele mais era por minha conta mesmo.

(Conversa gravada com T. em 26/09/2010)

Era o umbandista mais experiente que ficava responsável pela “prestação de contas” ao pai-de-santo do cumprimento de tudo que lhes tinham sido confiado. Ou seja, o veterano era, para o novato, como que o “sentinela” da porta que dava acesso à “Casa”, pois a real responsabilidade das tarefas do terreiro perante Pai J. mantinha-se

¹⁰¹ Amaci: ritual de lavagem da cabeça do médium com ervas e outros elementos rituais, que consiste na preparação da vibração deste médium para incorporar os seus guias protetores de umbanda.

atribuída ao mais experiente. Por essa razão, a forma como o umbandista mais antigo lidava com aqueles que “aprendiam com ele”¹⁰² era de muita proximidade. Foi possível verificar que alguns novatos (tal como J.) não cortavam totalmente, ou de uma forma abrupta, com os seus “orientadores” logo que se apercebiam e condições quase igualitárias a dos outros umbandistas. Um pouco como se tivessem a percepção de que ainda havia aspectos do terreiro (ou das suas condições de participação) que justificavam a manutenção dessa relação com o umbandista mais experiente.

Esse sistema fluido, dinâmico, mas ao mesmo tempo eficaz, de organização dos modos de participação na “Casa do J.” evidenciava para todos os membros que, para além do respeito às hierarquias, o alinhamento com os seus pares era possível, e mais do que isso, era desejável. Contudo, a continuação da narrativa de T. em outro trecho da mesma entrevista acima citada, deixa claro os limites e contornos que este tipo de relação adquire em se tratando de uma religião como a umbanda.

T.: [...] Tinha vez que ele [J.] vinha e me perguntava assim: “oh, T., quando acontece isso e tal com você e tal, o guia tá vindo e não sei o que... o que eu tenho que fazer?” [risos]. “Ah, meu filho, isso aí eu não sei, não, uai. Aí é você com os seus guias mesmo. Isso aí você vai ter que descobrir sozinho”.

RENATA: Você dizia isso pra ele?

T: É porque com todo mundo é assim, sabe? Quando eu era pequena eu não queria “virar” de jeito nenhum. Eu ficava com medo de morrer [risos]. Assim, sabe... se deixasse os guias entrar em mim. Deus me perdoe! Eu tinha tanto medo. Mas também era mais porque eu não sabia das coisas. Eu não entendia e tal. Só que eu também não perguntava nada pra ninguém, porque também ninguém me falava nada, sabe? Aí eu ficava sem graça de perguntar. Eu não via ninguém perguntando nada. Todo mundo parecia que já sabia de tudo.

R: Parecia que tinham nascido sabendo?

T: É isso mesmo [risos]. Todo mundo sabia tudo! Mas aí depois, com o tempo, depois eu fui entendendo mais as coisas e acabou que eu perdi o medo e hoje os guias podem vir, podem trabalhar...

R: Você perdeu o medo?

T: Perdi, mas eu nem sei te explicar direito [risos].

R: É mesmo? É difícil explicar?

T: É porque muita coisa a gente acaba aprendendo sozinho, sabe? E eu sei que pro resto da vida vai ser assim. E também tem outra coisa que é que a sabedoria só vem com o tempo mesmo. Tem que esperar.

(Conversa gravada com T. em 26/09/2010)

¹⁰² Mesmo que esporadicamente, alguns umbandistas usavam os termos “aprender” e “ensinar” para falarem deste aspecto específico da relação entre novatos e veteranos.

Conformado dentro dos princípios e tradições de uma religião que guarda muitos “segredos”, o fato de se tratar de um terreiro ainda muito recente torna possível a emergência de certas características (e não de outras) que particularmente identificam a prática umbandista na “Casa do Junhinho”. Dizendo de outro modo: foram as condições de realização de um empreendimento conjunto imediato e premente – as circunstâncias de “nascimento” daquele terreiro – que fizeram emergir um tipo de engajamento mútuo bastante específico, que por sua vez configurou “enquadramentos” para a aprendizagem também muito específicos. Na seqüência desse raciocínio, pode-se dizer que a identificação da existência de determinados elementos, inerentes à própria prática, capazes de dar contorno ao processo de aprender (na) umbanda, me permitiu constatar, empiricamente, que uma **aprendizagem situada** pressupõe o respeito de certas condições para acontecer, não sendo, portanto, meramente espontânea ou aleatória.

Confrontei essas reflexões com aquilo que Lave e Wenger (1991) referem como sendo um **currículo de aprendizagem**. Numa aparente contradição com a natureza improvisada que reconhecem à aprendizagem, estes autores identificam níveis de organização e a subdivisão da aprendizagem em fases de “*way-in* e prática” (p. 72). Ao discutirem sobre a aprendizagem enquanto parte da prática social, argumentam que “um currículo de aprendizagem desdobra-se em oportunidades para engajamento na prática” (p. 93) e assim conotam ao termo currículo um sentido diverso daquele com que habitualmente (em particular, na escola) ele é compreendido.

Diferentemente do que ocorre, de maneira geral, nas instituições escolares, o processo de aprendizagem na prática se mostra inevitavelmente lento e sem perspectiva de conclusão e marcos objetivos de avaliação dos progressos obtidos. Isso significa que, em última instância, – sob a regulação indireta e discreta da comunidade – é o iniciante que, por ele mesmo, regula a velocidade do seu progresso. Num terreiro de umbanda, contando com os conselhos de seus pares e eventualmente de Pai J., a tendência da progressão de cada praticante depende, em muitos sentidos, de empenho e esforço pessoais. E é nessa perspectiva que expressões como “descobrir/aprender sozinho” utilizadas pelos meus anfitriões devem ser compreendidas.

Os “mais velhos de santo” reafirmam regular e publicamente seu estatuto de eternos aprendizes, e a permanência no terreiro e cada nova “gira” como oportunidades de aprimorar uma compreensão, um conhecimento, lançar mão de uma nova estratégia

de “trabalho espiritual”. Enfim, uma oportunidade singular e rica em saberes surge de cada nova interação e assim pode-se dizer que é a prática da comunidade que cria o potencial *currículo*, no sentido que Lave e Wenger propõem. (1991:93). O processo de aprendizagem da e na umbanda é, portanto, constante e independente do grau atingido na hierarquia religiosa ou do tempo de santo. Todavia, como vários outros aspectos da umbanda, (e que T. faz questão de frisar) essa “sabedoria só vem com o tempo”.

Todo médium ouve inúmeras vezes ao longo de seu desenvolvimento essa frase quando se mostra curioso demais ou ansioso por uma orientação, ou pela explicação de algum gesto, objeto, símbolo, etc. Tal axioma bem poderia ser traduzido assim: aprender (na) umbanda exige paciência (no que se refere à longa duração do processo) e persistência (que supõe envolvimento e participação). É nesse sentido que a própria relação com o tempo torna-se um ponto central do processo de se produzir enquanto umbandista.

Desde a adesão inicial ao “chamado do santo”, será preciso que o candidato a umbandista se imponha uma reorganização de seu cotidiano, o que configurará como uma primeira reconfiguração do tempo. A assiduidade às diferentes atividades da “Casa”, que tanto podem acontecer dentro quanto fora do terreiro, implica um saldo horário médio de 15 horas semanais (incluindo algum tempo de deslocamento mínimo até o terreiro ou outro local como cemitérios, encruzilhadas, linhas de trem, dentre outras), competindo mais particularmente com nos períodos normalmente consagrados ao lazer, à vida familiar e ao descanso. E em algumas ocasiões, competirá também com os horários dedicados a atividades de estudo, profissionais ou produtivas.

Vale acrescentar a essa observação que, como foi dito anteriormente, o aprendizado que é possibilitado de modo peculiar durante as “giras”, está diretamente vinculado ao tempo passado na “Casa” (atuando, mas também assistindo as funções religiosas). Entretanto, observei que a assiduidade ao terreiro varia consideravelmente, indo de uma participação quase infalível e diária (como no caso dos familiares de sangue de Pai J. que assim como ele residem no mesmo local onde funciona o “axé”¹⁰³) a uma frequência esparsa ou desordenada. Não obstante, posso afirmar que, uma vez que a produção umbandista exige uma participação prolongada e regular, esta condição implica uma auto-regulação dos praticantes no sentido de ter que optar, em algum

¹⁰³ Utilizo aqui a palavra “axé” no sentido de terreiro, casa de culto, conforme mencionado no segundo capítulo desse volume.

momento de seu percurso, entre um abandono definitivo, uma retirada temporária ou um efetivo envolvimento na religião.

A ênfase desse aspecto me dá a chance de dizer que, mesmo apresentando muitas peculiaridades, há elementos do aprender na “Casa do J.” que são semelhantes ao processo iniciatório de outros terreiros de umbanda e também de outras religiões de matriz africana, como o candomblé. Reproduzindo aqui uma bela descrição etnográfica do processo de iniciação de uma jovem num terreiro de nação angola, pretendo trazer à luz alguns pontos em comum entre os modos e tempos de aprendizagem nos dois cultos:

Pouco a pouco ela procura descobrir os segredos do candomblé, o “fundamento”. Para isso, terá muitas dificuldades, pois, em sentido estrito, ninguém lhe ensinara nenhum cântico, dança ou gesto apropriado. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca parecer estar atenta ou interessada demais. Logo descobre que curiosidade demais atrapalha: por um lado, porque as mais antigas não estão interessadas em divulgar o que sabem pois correm o risco de serem superadas pelas mais jovens; por outro, porque não é bom aprender depressa demais, uma vez que tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, conseqüências extremamente nefastas para si e para os outros. Se alguém toma iniciativas cedo demais, pode provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal assimilados e utilizados sem discernimento. (...) “O Tempo não gosta do que se faz sem ele” dizem as mais antigas. É preciso, portanto, ter muita paciência e perseverança, pois assim serão criadas amizades e, em troca de longas horas de trabalho, serão adquiridos conhecimentos preciosos, ao se prestar atenção nas conversas, e serão aprendidos as diferentes cantigas e passos de dança ao se comparecer a todas as festas. À medida que o tempo passa, a noviça adquire mais segurança. O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela. Gestos e palavras, danças e melodias acabam por se tornar automatismos indissociáveis (Cossard, 1970, apud Goldman, 2005, pp. 226-227).

De forma similar ao processo de iniciação do candomblé, também na umbanda “o que se deve aprender não é conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobrecodificada e imposta de cima”. O conjunto dos saberes é reunido ao longo dos anos até que “adquirira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa” (Goldman, 2005: 205).

Como no candomblé, uma casa de umbanda organiza a prática religiosa de modo a possibilitar uma intensa e constante interação entre os mais experientes e os novatos.

Como no candomblé, a lentidão da aprendizagem justifica-se pelos riscos que um mau uso dos conhecimentos pode provocar. Também como no candomblé, “o que se aprende não é conceitualizado como um corpo unificado de regras e conhecimentos” (Goldman, 2005: 207) e depende, portanto, de uma convivência prolongada junto aos mais experientes, de um presenciar casual de conversas em que os interlocutores se referem àquilo que nunca será dito explícita e diretamente ao novato. Enfim, comparecer às “giras” de umbanda, assim como comparecer às cerimônias do culto aos orixás, constitui-se como uma fonte insubstituível de conhecimentos.

Ali, sob orientação dos pais e mães-de-santo, os iniciados aprendem a se relacionar com o axé, não através de uma apresentação formal ou didática, mas num longo caminho de “construção” (Bastide, 2000; Goldman, 2005). Sendo assim, nesse universo o tempo não pode ser dominado através de uma racionalização objetiva, adequando um plano de progressão da aquisição dos saberes a durações previsíveis. Como diziam as filhas-de-santo mais antigas citadas acima, o “Tempo não gosta do que se faz sem ele”. Sabe-se do poder que exercem os “recolhimentos”, ou cerimônias de “confirmação” e “feitura”, enfim, os rituais religiosos em termos simultaneamente simbólicos e reais. Legitimam uma posição definida na hierarquia de um grupo social, isto é, dotam a pessoa de um valor diferenciado, instituindo-lhe uma competência reconhecida pelos demais e por ela mesma.

O tempo traz também a experiência que possibilita conhecer em profundidade os critérios valorativos inerentes a religião, ou, em outros termos, saber agir atendendo ao que se espera de um umbandista. Só com o tempo, cada pessoa passa a compreender e participar com propriedade das interações, dos modos de se comportar naquela comunidade de prática. Mais particularmente, saberá interagir de modo conveniente com qualquer terreiro, levando em conta as circunstâncias e desenhos singulares que a prática religiosa assume em diferentes espaços, a situação do seu interlocutor na hierarquia religiosa e a sua própria situação neste contexto.

Como em qualquer outra prática social, também na “Casa do J.” as relações internas estão marcadas por diferenças que, no caso, se referem a diferenças de níveis de conhecimento do sagrado e também no que se refere às capacidades mediúnicas de seus membros. Porém, isso não impede que haja trocas em diversas escalas e que ao realizarem juntos tarefas distintas possam aprender e ensinar-se mutuamente. Se num

certo momento alguém está compartilhando experiências e ações com outro de tempo de “feitura” equivalente ao seu, logo depois pode muito bem passar a dividir com umbandistas que estão em etapas anteriores do processo de desenvolvimento o saber que aprendeu com os que estão situados mais adiante.

Por tudo que foi discutido até aqui, é possível afirmar que aprender (na) umbanda, em toda a complexidade de seus princípios e funcionamento, está diretamente associado a constante e efetiva participação no terreiro. Participar na prática cultural em que o conhecimento existe é, pois, um *princípio epistemológico* da aprendizagem. Se Pai J. e os mais antigos se permitiam uma certa economia de palavras e de gestos, é porque o essencial do saber umbandista transmite-se fora de uma intervenção explícita, por intermédio de uma comunicação silenciosa que não é um diálogo só entre veteranos e novatos, mas uma conversa a muitas vozes aberta ao conjunto da comunidade de prática.

4.1.1- “Todo mundo quer saber tudo, mas tem que ver se agüenta”: a questão da legitimidade e do acesso.

Quando os contornos da pesquisa foram se tornando mais claros e com o auxílio do aporte teórico, comecei a problematizar se existia um “padrão” que caracterizasse o processo de integração de novos membros à “Casa do J.”. Ou seja, se o aprender a ser umbandista seguia algum tipo de “estrutura explícita do currículo de aprendizagem” (Lave e Wenger, 1991: 67). Foi a proximidade que pude experimentar com o cotidiano da “Casa” terreiro que me deu a oportunidade de ouvir relatos e também acompanhar de perto o processo de “chegada” e desenvolvimento de alguns umbandistas, nos quais identifiquei não um padrão, mas sim uma variedade de modos de ser e estar naquela comunidade de prática.

Como espero ter conseguido demonstrar, a participação na prática cultural em que o conhecimento existe é um princípio estruturante da aprendizagem. A efetividade ou a os obstáculos encontrados na circulação de informações entre os pares, por

exemplo, confirma que a aprendizagem pressupõe o respeito de certas condições que vêm de uma variedade de fontes presentes na própria prática religiosa e não de atividades previamente elaboradas. Entretanto, dizer que é a própria dinâmica da prática social que cria o **currículo de aprendizagem** não significa que o aprender na prática seja “impulsionado pelo trabalho” à maneira em que os estereótipos da aprendizagem informal tem sugerido. Com isso quero dizer que em uma comunidade de prática, as seqüências nas quais a aprendizagem e a prática social em si seguem não coincidem.

Para refletir sobre isso, retomo o caso de aprendizagem dos alfaiates Vai e Gola na Libéria (África ocidental) investigado por Jean Lave. Pesquisando sobre o conhecimento de aritmética e resolução de problemas entre os alfaiates, a autora identificou que os processos de aprendizagem não reproduziram os passos da produção, antes as invertem configurando duas fases distintas: a de observação e a de execução. Seguindo uma tradição, os mestres tentam reproduzir o processo que eles mesmos passaram até se transformarem em alfaiates hábeis e respeitados e assim estruturam a aprendizagem por *tipos de peças* e por *etapas da produção* dessa peça.

Em tal contexto fica claro que o que determina o *currículo* da alfaiataria são regras internas diretamente ligadas à lógica de produção, tais como preocupações econômicas: se a maioria dos erros na produção acontecem quando se corta o tecido para os moldes e menos na etapa da costura, então os iniciantes no ofício aprendem primeiro a costurar, para depois aprenderem a cortar. Quando o aprendiz está em processo mais avançado, essas fases já não são tão definidas, pois se torna capaz de trabalhar com todos os conhecimentos simultaneamente. Os mestres alfaiates dizem que cortar uma peça de vestuário exige-se não apenas habilidade, mas “vivência acumulada”. Por isso, quando os aprendizes são autorizados a cortar, são apenas moldes de roupas simples e tecidos “baratos”, e só depois passam a operar com materiais mais caros.

Existe, pois, uma organização interna do aprendizado, independente de planos pedagógicos, que estrutura um percurso lógico o qual cada aprendiz vai percorrer em ritmo próprio. Há, portanto, diferenças na seqüência em que uma prática continuamente se desdobra e o que orienta os processos de aprendizagem, sendo que esse último geralmente implica primeiramente participar de atividades menos intensas, menos complexas e menos vitais, antes de aprender os aspectos centrais da prática.

Na “Casa do J.” também o andamento das atividades religiosas obedecem a um ritmo diferenciado da aprendizagem. As equedes, por exemplo, primeiro aprendem a “cambonar”¹⁰⁴ em festas e só depois de algum tempo é que podem participar (e aprender) a preparar a “parte espiritual” que antecede e torna possível que tais cerimônias possam ser realizadas, conforme esse episódio registrado em meu caderno de campo faz notar:

Hoje a noite haverá Festa de Preto-Velho, por isso o terreiro está extremante movimentado. Vou para o barracão e encontro duas equedes e dois ogãs (todos novatos) completamente envolvidos nos últimos preparativos. A decoração do barracão é de uma simplicidade encantadora. A toalha que normalmente cobre o congá foi trocada e as equedes colocaram uma nova estampada de xadrez vermelho e branco. No teto foram colocadas bandeirolas coloridas (como as usadas em festas juninas) e longas correntes de argolas feitas de papel de revistas e jornais.

A parede principal está enfeitada com estas mesmas argolas coloridas e folhas e palha de milho. As outras paredes foram decoradas com grilhões (fazendo menção a anterior condição de escravos das entidades homenageadas nesta noite) confeccionados em papel preto. Já os ogãs se encarregaram de trocar os bancos e o velho sofá usados pela assistência por cadeiras de plástico novas para acomodar melhor os convidados. Observo que ao longo da festa estes mesmos quatro umbandistas novatos não param um minuto, se ocupando das mais diversas tarefas. Comento com Tt. sobre isso e ela me diz:

TT.: “É que equede é mãe e ogã é pai. É dever deles zelar por todos e pela festa. É igual pai e mãe mesmo em aniversário de criança. Tem que arrumar a casa para receber os convidados, fazer a decoração, a comida e as bebidas.

RENATA: Mas em dia de festa são só os novatos que fazem arrumação?

TT.: É, porque na verdade essa é a parte mais fácil de fazer. O trabalho pesado mesmo, que começa bem antes da festa começar, são os mais antigos que fazem. Eles é que trabalham mesmo porque o bicho pega.

Alguns dias depois G. me explicou que toda cerimônia na umbanda e também no candomblé tem seu preparo iniciado muitos dias antes, envolvendo toda a preparação externa, “na natureza” para a sua perfeita realização. Segundo ele, se essa preparação não for feita ou se forem cometidos erros “tudo pode desandar, dar pra trás”.

¹⁰⁴ Como diz Pai J.: “cambonar é servir com amor, dedicação e humildade”.

G.: Uma semana antes da festa no terreiro você tem que ir pra natureza, preparar as encruzilhadas, deixar oferendas para Exu, porque ele é o primeiro. Ele tem que dar permissão para os outros chegarem. Se não fizer isso, a coisa pode complicar. Pode ser muito perigoso.

Infelizmente não pude acompanhar o desenvolvimento desses “trabalhos de rua”, pois eles são restritos aos iniciados na religião.

(Diário de campo, maio de 2009)

É importante sempre lembrar que a intenção da comunidade não é de promover a aprendizagem, mas de promover a prática religiosa, e é isso que organiza as ações e as interações, inclusive as interações que possibilitaram aprender. Quando entram para uma “casa”, o umbandista tem amplo acesso aos universos da prática, mas pequena demanda de tempo, esforço e responsabilidade quando comparado ao participante mais antigo. Mesmo assim, a participação do aprendiz é proveitosa. O valor de sua participação cresce à medida que se torna mais apto. Esse é o aspecto da teoria da aprendizagem situada que darei relevância na discussão que passo a fazer agora: a associação entre o processo de mudança na *forma* de participação e a aprendizagem.

Conforme apresentei no capítulo anterior, no livro intitulado *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, publicado em 1991, Jean Lave e Etienne Wenger organizam e apresentam o conceito de **participação periférica legitimada (p.p.l.)** como um ponto de vista analítico sobre a aprendizagem. O conceito oferece uma forma de falar sobre as relações entre os novatos (*newcomes*) e veteranos (*old-timers*) e sobre atividades, identidades, artefatos e comunidades de prática” (Santos, 2004: 29).

Já na introdução da obra, os autores deixam claro que participação periférica legitimada – ou seja, “o processo como um recém-chegado se torna parte de uma comunidade de prática” – não é em si uma forma educativa, muito menos uma estratégia pedagógica ou uma técnica de ensino (Lave e Wenger, 1991:15). Trata-se de uma perspectiva analítica que respeito ao “posicionamento de quem aprende no mundo social” (p. 36), ou seja, localiza o participante no universo da prática social em questão.

Este aspecto não deve ser entendido em oposição com a idéia de participação central¹⁰⁵ (que não tem sentido numa comunidade de prática), antes traduz a existência de múltiplas formas de participação e a possibilidade de diversos graus de envolvimento que são definidos pela comunidade. Participação periférica não é, portanto, sinônimo de

¹⁰⁵ O oposto seria, segundo Lave e Wenger (1991), o “não relacionamento ou a irrelevância para a atividade em curso [*ongoing*]” (p. 37).

participação parcial, mas um tipo de participação possibilitada que sugere uma abertura, um modo de ganhar acesso a fontes do saber através do envolvimento crescente na comunidade de prática — movimento da participação periférica para a participação plena (p. 37).

É através da mudança de posicionamento e perspectiva que os iniciantes poderão produzir saberes, habilidades e identidades, como formas de se constituírem como membro da comunidade. Lave e Wenger (1991: 27) concebem a identidade como “relações vividas (em longo prazo) entre as pessoas, seu lugar e participação em comunidades de prática”. Eles propõem que identidade, conhecimento e pertença social devam ser compreendidos como uma incorporando às outras.

Voltando ao exemplo da aprendizagem dos alfaiates, as diversas tarefas da produção em que os aprendizes vão sendo integrados conforme o seu nível de saber, não são elementos simulados para um percurso de aprendizagem, elas são tarefas reais, relevantes e próprias da execução do produto final, ainda que a sua sequenciação seja organizada de forma diferente nas duas situações — aprendizagem e produção.

A progressão que o aprendiz faz ao longo do seu percurso de aprendizagem coloca-o em contacto com a diversidade de relações que estão envolvidas na totalidade do ofício, permitindo-lhe, assim, aperceber-se da relevância de cada uma delas. Os principiantes não ficam isolados em um lugar a parte ou momento específico para que possam aprender para só mais tarde se juntarem aos mais experientes e habilidosos. Eles participam (de modos diferentes) em conjunto, pois chegar ao domínio do conhecimento e da habilidade requer participação no campo de prática madura da comunidade.

Uma vez que pode observar e interagir com o completo arco de atividades envolvidas na prática em comum, os principiantes desenvolvem uma visão a respeito do processo como um todo, podendo projetar no tempo o que devem chegar a produzir ao se tornarem participantes plenos. Desta forma, é promovida no interior da própria prática uma dinâmica que possibilita ao aprendiz dar significado à sua atividade, e ao que ela contribui para a construção de uma identidade.

Um aspecto fundamental relativo a aprendizagem na e da umbanda refere-se ao fato que as fases iniciais desse processo não significam a ocupação de um lugar menor ou menos importante na comunidade. Na umbanda e no candomblé um termo que

expressa essa compreensão é “muzenza”. Essa palavra Bantu é usada para designar o noviço, o iniciado, que tanto pode ser uma criança, um jovem, um adulto e até um idoso.

Ser muzenza significa fazer parte da hierarquia religiosa, tendo atribuições específicas e de grande importância para todo o grupo. A partir das observações de campo, foi possível compreender que este é um tipo de participação periférica (na concepção que Lave e Wenger dão a expressão), pois caracteriza o começo do processo de aprendizagem na e da umbanda, mas é fundamental lembrar que trata-se de um tipo de participação absolutamente legitimada e essencial para perpetuação da comunidade.

A participação dos novatos, é então caracterizada por possibilidades, mas também por limites. Há um grande cuidado na definição de suas tarefas, pois cometer erros neste contexto pode ser muito perigoso, tanto para o próprio médium, quanto para todos a sua volta. Entretanto, tal cuidado não significa impedir a participação, já que na umbanda não é possível evoluir, aprimorar, aprender, ficando do lado de fora de sua prática. Pelo contrário, na “Casa do J.” procurar se integrar às tarefas do terreiro e se colocar a disposição dos companheiros são atitudes extremamente valorizadas e incentivadas pelos mais velhos de santo.

No começo, eu ficava mais no cantinho observando, mas não deixava de fazer uma coisinha ou outra. Enxugar o rosto dos meninos e das meninas quando eles estão incorporando, acender as velas do congá, pegar um fumo, um cigarro pros guias... essas coisinhas assim, né, mais simples. Mas todo mundo ficava me mandando “Vai lá, faz isso, faz aquilo. Se você fizer errado leva um coiô do guia e nunca mais erra” [risos]. E o medo que dava? Nossa senhora! Já pensou, servir um troço errado pra uma entidade? Tá doido! É porque o pessoal me mandava fazer as coisas, mas ninguém parava pra me explicar nada, não, viu? É. Mas aí, é até engraçado, porque parece que os guias percebem seu trabalho e valorizam, sabe? Hoje, você pode reparar, eles me chamam mais, gostam quando eu faço as coisas pra eles. Às vezes me pedem umas coisas muito complicadas [risos]. Aí eu falo: “O senhor me desculpe, mas isso eu ainda não sei fazer, não”. Mas aí depois eu vou e olho assim, como que o outro tá fazendo... Não fico pentelhando, não, mas eu procuro saber... como quem não quer nada... [risos]¹⁰⁶. (Conversa gravada em 02/06/2009).

¹⁰⁶ Conversa gravada com An. que naquele momento se encontrava na condição de recém “suspensa” na função de equede da “Casa do J.”.

Assim, fica claro que os médiuns recém-chegados têm grande importância dentro da “Casa”. Sua presença e participação promovem a ampliação das condições de atendimento da clientela, possibilitam que entidades comecem ou permaneçam realizando seus trabalhos de caridade essenciais para o seu próprio processo de evolução espiritual e também de seu “cavalo”, e, sobretudo, representam a continuidade de uma casa de culto. Além disso, como a fala de An. evidencia, as relações dentro do terreiro mudam através do envolvimento direto de cada membro nas atividades daquela comunidade.

Falar da natureza periférica da participação não significa, portanto, desqualificá-la. Ser periférica sugere que existem formas múltiplas, variadas e mais ou menos inclusivas de participação definidas na comunidade. Está-se perante um termo – perifericidade – que salienta um aspecto positivo e dinâmico da participação e que sugere uma abertura e uma forma de acesso às bases do conhecimento através do envolvimento crescente na prática.

Já a complexa noção de **legitimidade da periferia** (ou da participação periférica) faz referência às estruturas sociais e, conseqüentemente, leva a pensar sobre relações de poder (p.36). Essa noção traz consigo uma certa ambigüidade: se o caráter de periferia for legitimado através do acesso a uma crescente e cada vez mais intensa participação, estamos perante uma posição que progressivamente vai dar poder a quem aprende. Mas, se pelo contrário, a participação se mantém periférica (porque existe legitimidade para impedir um maior envolvimento na participação) então estamos perante uma posição que impede o acesso ao saber/ poder.

Portanto, a existência de participação periférica em uma comunidade de prática está diretamente relacionada a questões de legitimidade, de organização social dos recursos e do controle sobre eles¹⁰⁷. Sobre este forte caráter interno da legitimidade gostaria de apresentar resumidamente uma situação que acompanhei no início do ano de 2010.

¹⁰⁷ Para que esta análise se torne mais clara, Madalena Pinto Santos (2004) sugere fazer uma comparação entre a participação de um aprendiz de alfaiate num atelier com a de um operário têxtil numa fábrica de produção em série. No último caso, ele só tem conhecimento de uma determinada fase do processo, não tendo acesso à globalidade do trabalho envolvido na produção de algo para a qual ele participa num dos segmentos dessa produção.

Um jovem (com aproximadamente 15 anos) conhecido de um dos médiuns da “Casa” apareceu um dia no terreiro um pouco antes da sessão semanal começar. Ele então abordou o G.S. (que organizava o barracão) e se apresentou como um “ogã em desenvolvimento” e pediu para participar da “gira”. G. o orientou a procurar Pai J. que estranhou o pedido, mas acabou lhe dando permissão a fim de “ver no que ia dar”. O rapaz tratou de ir se instalando junto aos médiuns que se encontravam sentados no chão aguardando o início da “gira”.

Ao notar suas dificuldades em saber como se comportar naquele ambiente, K. resolveu ajudá-lo fazendo todo o gestual de maneira lenta e procurando chamar-lhe a atenção. O rapaz passou a segui-lo por todo o barracão, procurando imitá-lo e tentando, às vezes, antecipar suas ações. Os umbandistas mais antigos olhavam-no desconfiados, mas com discrição, buscando fazê-lo entender “por ele mesmo” que “a umbanda não é brincadeira”. Logo que percebiam que o rapaz não conseguia realizar algo (como entender o que os boiadeiros diziam, por exemplo), imediatamente alguns ogãs ou equedes rodeavam-no e assumiam a tarefa em seu lugar.

Quando o jovem voltou ao terreiro nas semanas seguintes, questionaram-no insistentemente procurando saber de onde vinha e quais eram suas intenções ali. Como sua frequência ao terreiro se resumia às “giras” (as quais muitas vezes chegou com atraso) e o apoio que o K. (que se encontrava em estágio bastante inicial do seu processo de desenvolvimento) lhe dava também não era um sinal muito forte, tanto Pai J. quanto os outros umbandistas não chegaram a reconhecê-lo efetivamente como membros da “Casa”.

Em outras palavras aquela comunidade de prática não ratificou a legitimidade da sua participação que permaneceu muito periférica. Como resultado disso, passamos a ver cada vez menos aquele candidato a umbandista no terreiro até que deixou definitivamente de aparecer por lá.

Por reconhecer essas características, de certo modo ambíguas, da aprendizagem situada, Lave e Wenger por um lado afirmam que é a estrutura social da prática, suas relações de poder e suas condições para a legitimidade que definem possibilidades para a aprendizagem, e por outro fazem questão de salientar também que somente quando a participação de um membro é legitimada por sua comunidade é que este passa a se

integrar efetivamente ao todo da prática que pode fazer parecer que nenhum grande esforço foi feito para se chegar a isso.

Na “Casa do J.” as mudanças no tipo e na qualidade da participação de cada um dos membros (não importando o cargo que ocupe) pressupõem a aprovação de toda a comunidade que, não podemos esquecer, no caso de um terreiro de umbanda envolve seres humanos e seres espirituais. Além disso, somente sendo legitimamente reconhecido como membro é que um médium da “Casa” poderá passar pelos processos iniciatórios rituais.

A **legitimidade da participação** é, portanto “uma característica que define a pertença de um elemento ao grupo, sendo não só uma condição crucial de aprendizagem como um elemento constitutivo do seu conteúdo” (p. 35). Significa que existem diversas mas igualmente legitimadas formas de pertença, formas mais ou menos inclusivas de se estar localizado nos campos de participação definidos pela comunidade. Um médium, ao iniciar a sua aprendizagem num terreiro de umbanda, inicia um processo de pertença a um grupo social — os umbandistas — que lhe vai sendo conferida através da sua participação crescente nas atividades próprias da religião. É o participar no que é próprio da prática (e não só da sua aprendizagem) que confere legitimidade a essa participação. Participar como aprendiz é a forma legitimada de se aceder à prática, e de se ir sendo reconhecido como participante daquela prática. E mesmo os “maus” umbandistas têm a virtude de servir aos outros como modelos negativos, funcionando como lembretes vivos da norma prática que se deve seguir e que cumpre respeitar¹⁰⁸.

Faz-se importante dizer que o processo de se tornar-se um participante pleno não acontece num contexto estático e, portanto, o iniciante pode ser considerado como alguém que interfere na comunidade, provocando mudanças. O conceito de **participação periférica legitimada**, enquanto uma ferramenta de descrição (e análise) permite abordar também este aspecto da aprendizagem na prática. Segundo essa perspectiva, ao integrar progressivamente novos membros, através dos processos específicos de **p.p.l.**, não são apenas estes que vão se transformando e se tornando membros efetivos da comunidade. É também a própria comunidade que se vai renovando e transformando com a participação dos seus novos membros.

¹⁰⁸ Ouvi inúmeras vezes os filhos-de-santo contarem histórias trágicas de pessoas que não obedeceram às ordens dos santos, e ao abandonarem a religião sofreram sérias conseqüências.

No início desse capítulo descrevi o percurso de Al. desde que começou a ajudar nos “bastidores” das sessões semanais até se ter revelado um ogã **habilidoso** nos termos de Ingold. Ou, para usar a linguagem de Lave e Wenger (1991), desde ter sido um recém-chegado (um *newcomer*) com uma participação periférica, mas legitimada, até ser reconhecido como um membro com participação plena (um *old-timer*) na “Casa”. A breve descrição de sua trajetória dentro da comunidade de prática permite identificar que ao longo do seu processo de sair da condição de *recém-chegado* à prática umbandista até se tornar um ogã autônomo, o rapaz fez diversas aprendizagens, que o localizaram e o “enquadraram” na estrutura da comunidade:

- a) aprendeu a confiar (em seu pai-de-santo e em seus “irmãos”, no seu orixá e nos guias espirituais que “trabalham” no terreiro, e confiavam nele).
- b) aprendeu o hábito de observar mais do que falar ou perguntar, o que acabou lhe permitindo desenvolver estratégias para a correta realização de suas funções enquanto “ogã de toque” que como o tempo lhe permitiram fazê-lo de modo autônomo.
- c) aprendeu que em qualquer cerimônia da “Casa”, nos momentos em que não estiver atuando na “curimba”, é fundamental que procure se ocupar com qualquer outra tarefa (servir as bebidas e acender os fumos dos “guias”; ajudar no atendimento à assistência; organizar as filas para as consultas, providenciando o que for necessário, como papel e caneta para que as pessoas anotem as “receitas” ditadas pelas entidades).
- d) ao fim de algum tempo aprendeu que poderia arriscar e antever o modo de execução de alguns “pontos” no manejo dos atabaques e assim reduzir sua preocupação em imitar seus parceiros, aproveitando, para isso, sua experiência como percussionista adquirida nas oficinas do Bloco Tambolelé.

A história de Al. permite ver que o intenso senso do valor da participação na comunidade e o desejo de tornar-se parte da comunidade são muito importantes para o processo de produção de umbandistas. Conforme aumenta a sua participação, há um aumento da identidade como um umbandista, pois o aprender nunca é um processo simples de transferência ou assimilação. Assim, nos processos de constituição das

habilidades umbandistas estão implicadas as influências das condições e trajetórias pessoais e as intenções, propósitos e ações mobilizadoras da sua família-de-santo.

Mas não só o aprendiz que desenvolve a sua identidade de pessoa com capacidades de conhecer¹⁰⁹, mas a comunidade de prática também se vai transformando. Novas gerações podem levantar questões, por exemplo, relativas à organização sociocultural da “Casa” enquanto lugar de atividade religiosa, mas também de circulação de conhecimentos, ou ainda questões referentes à estrutura que permite o acesso dos novatos às atividades do terreiro. Portanto, a entrada de novos membros, apesar de ser um elemento necessário para a sobrevivência de uma prática social, pode se tornar um dos seus elementos geradores de conflito e apreensão.

Assim sendo, reconhece-se que para que a prática social se mantenha viva, a renovação é fundamental, porém é preciso garantir que esse processo não resulte em uma ruptura que possa comprometer a própria sobrevivência da comunidade. É preciso garantir, então, através de constantes processos de negociação e renegociação, que essa intervenção aconteça no sentido trazer mudanças que fortaleçam a comunidade.

Não obstante, Lave e Wenger (1991), afirmam que a tensão entre a continuidade através de gerações de comunidades de prática e o deslocamento que ocorre quando participantes plenos são substituídos por iniciantes que se transformam em veteranos, compõem a contradição básica da reprodução social – transformação e mudança. Tais conflitos se fazem presentes no dia a dia da prática, pois colocam em relação o velho e o novo, o conhecimento e o não conhecimento, o estabelecido e a mudança, agindo sobre a diferença e descobrindo as semelhanças.

Devido à natureza contraditória da prática social e porque os processos de aprendizagem são parte do desenvolvimento dessas contradições na prática, a reprodução social implica em renovar a construção de soluções dos conflitos subjacentes. Neste sentido, é importante notar que os ciclos de reprodução são também produtivos e que constituem e reconstituem a prática no tempo.

Conforme me referi anteriormente nesse trabalho, à noção de *comunidade de prática* assumida aqui está subentendida a existência de um determinado saber partilhado por seus membros, bem como o engajamento coletivo e interesses em comum. Sendo assim, para que o processo de pertença (identificação) a uma

¹⁰⁹ Tradução da expressão “*knowledgeability skilled identity*” usada por Lave e Wenger (1991).

comunidade de prática se efetive, é fundamental ter acesso às diversas fases das atividades e aos diferentes tipos de membros dessa comunidade, assim como à informação, aos recursos e a oportunidades para participar.

Ao darem ênfase às relações entre produção de identidades e produção de comunidades de prática, Lave e Wenger (1991) consideram que se “torna possível pensar em aprendizagem sustentada incorporando, [...] as características estruturais das comunidades de prática” (p. 55). Portanto, além de aspectos subjetivos, as histórias e memórias de sua comunidade religiosa serão fundamentais na construção de sua identidade. O desenvolvimento da identidade é central para a trajetória dos iniciantes na comunidade de prática e é conceito central na p.p.l. Aprendizagem e senso de identidade são inseparáveis, são aspectos do mesmo fenômeno.

4.2- Múltiplos modos de participar

Em um capítulo dedicado a intrincada relação entre participação e aprendizagem, eu não poderia deixar de tratar também de um aspecto bastante intrigante e instigante para a compreensão dos processos de produção de umbandistas na “Casa do J.”: ao longo das minhas observações identifiquei que o comportamento de certos umbandistas – mesmo tendo sua participação legitimada pela comunidade – parecia “deslocado”, “desenquadrado” do perfil ordinário dos participantes plenos daquela prática. Certa de que os casos aparentemente menos integrados ao conjunto da prática poderiam ser muito ricos, fornecendo pistas pertinentes para uma compreensão mais completa do universo investigado, resolvi dedicar uma atenção particular a alguns deles.

O que à primeira vista podia parecer ser o um objetivo comum a todos os umbandistas – procurar se envolver ao máximo nas diferentes tarefas do terreiro e se dedicar ao cumprimento das exigências dos orixás e guias espirituais – não se revelou assim tão homogêneo. Não me refiro aos casos pontuais que uma ou outra vez aconteciam com algum membro que, num dia particular, poderia estar menos empenhado na “gira” (por estar doente ou aborrecido com algum aspecto da sua vida particular ou com circunstâncias adversas do próprio terreiro). Refiro-me ao modo de atuação que alguns umbandistas apresentavam continuamente durante um tempo. O

tipo de envolvimento que alguns umbandistas específicos apresentavam perante sua função no terreiro poderia ser classificado com uma possível “não-sintonia” com o comportamento dos outros membros da “Casa”.

Começo essa discussão pelas questões que emergiram da análise das observações focadas na trajetória que pude acompanhar do médium rodante Ad.. Essa análise será complementada com pequenos apontamentos resultantes de observações dirigidas a outros dois membros da “Casa do J.” – L. e K..

Ad. (30 anos, solteiro) é o sétimo filho de um total de nove irmãos que foram educados com muita rigidez. De acordo com os seus relatos, sua infância e adolescência transcorreram bem, apesar da severidade dos pais que impunham uma dura disciplina calcada em princípios da religião católica (“*Lá em casa meu pai e minha mãe resolviam tudo na base da cinta e do terço*”). Tal como todos os seus irmãos e irmãs, Ad. foi acólito (“coroinha”), professor de catecismo e crisma na paróquia de sua pequena cidade, Santo Antônio do Amparo, situada ao norte do Estado de Minas Gerais.

Contudo, na juventude entrou em forte conflito com seu pai e acabou vindo morar com um tio em Belo Horizonte. Chegando a capital, sofreu seguidos adoecimentos que, segundo ele, “não tinham explicação médica”, o que lhe gerou muitos problemas, tanto na escola¹¹⁰ quanto nos empregos que seu tio lhe conseguia. Esses constantes adoecimentos levaram a sucessivas demissões dos empregos e como conseqüência trouxe o endividamento que acabaram o “empurrando para a bebida” e ao “fundo do poço”.

Quando procurou ajuda, recebeu de um amigo a sugestão de procurar o grupo de Alcoólicos Anônimos (A.A.) que se reunia no salão paroquial de uma igreja católica do bairro onde residia. Ele aceitou a sugestão e passou a freqüentar o grupo, porém aquilo lhe parecia “não fazer efeito”. Após mais alguns encontros do A.A, um dos freqüentadores do grupo lhe aconselhou a procurar um terreiro de umbanda para “tomar uns passes”. O conselho não foi aceito de imediato (“*Eu tinha medo. Achava que era macumba*”), mas como não via melhoras em seu estado, resolveu acompanhar o homem até o tal terreiro.

Chegando lá, imediatamente o pai-de-santo identificou sua condição de “médium de incorporação” e lhe disse que estava com um “encosto”, pois alguém havia

¹¹⁰ Ad. abandonou os estudos antes de completar o Ensino Médio.

feito um “trabalho” para ele. O sacerdote lhe disse ainda que poderia se vingar de quem lhe fizera mal, encomendando ali um “trabalho ainda mais pesado”.

Conta-se na “Casa de J.” que Ad. frequentou por muitos anos esse terreiro que era na verdade de quimbanda, e não de umbanda, mas que depois de algum tempo seu alcoolismo se agravou e ele ficou severamente doente. Esse fato é lido pelos meus anfitriões como um “castigo” que o orixá de Ad. lhe aplicou por ele ter cometido esse “erro gravíssimo”. Particularmente, eu nunca ouvi do próprio Ad. qualquer menção a respeito de sua passagem pela quimbanda, porém essas histórias são abertamente contadas e recontadas por todos.

Em uma ocasião, durante uma carona que dei a Ad. até uma festa no terreiro de Mãe C., conversamos longamente sobre como cada um de nós chegou a tomar conhecimento da existência da “Casa do J.”.

Eu não sei nem te falar direito. Eu cheguei lá uma noite completamente doidão. Tinha uns dois dias que eu só bebia. Eu cheguei lá praticamente morto, por isso eu não sei como fui parar lá. Nunca tinha ouvido falar daquele terreiro. Eu nem moro naquele bairro. Só pode ter sido o meu santo mesmo que resolveu me mostrar o caminho.

(Diário de campo, junho de 2009).

Esse episódio, que todos da “Casa do J.” fazem questão de sempre relembrar, ocorreu no início do ano de 2008. Desde então Ad. vem desenvolvendo sua mediunidade, mas insiste em adiar a realização de sua “feitura”. Embora o motivo explicitado por ele para sua entrada na religião seja o mais comum à totalidade dos umbandistas (a necessidade de atender ao “chamado” de seu orixá para o cumprimento de sua missão ou carma) o seu quase *não-engajamento* no cotidiano da “Casa” levou-me a alguns questionamentos específicos.

No início do ano de 2009 havia na “Casa do J.” um interessante e flutuante grupo de “candidatos a umbandistas” que começara há pouco tempo a atuar ali, tanto na função de “rodante”, como de equede e ogã. Todos estes eram, obviamente, ainda pouco experientes “nas coisas dos santos” quando comparados com os membros mais antigos. Porém o ritmo que o Ad. em específico imprimia à sua atuação era demasiado lento, o que o tornou muito menos produtivo que os seus pares. O curioso é que ele impreterivelmente se apresentava a todas as rotinas religiosas, quer sejam aquelas

realizadas no próprio terreiro, quer sejam atividades externas, e por isso sua falta de entusiasmo e empenho me intrigavam ainda mais.

Nas “giras” semanais, quando “recebia” seus guias espirituais, despertava do transe muito rapidamente, o que tornava bastante escassas as oportunidades desses darem consultas e passes à assistência. G.S. me explicou que a rapidez das incorporações realizadas por Ad. se devia a pouca “firmeza” que ele apresentava naqueles momentos. Ou seja, ele não se concentrava o suficiente para manter o transe e se apressava em despertar, inviabilizando, assim, que seus guias espirituais realizassem seus “trabalhos de caridade” no terreiro. Nem as constantes advertências de Pai J. (primeiro como que a tentar leva-lo a compreender a seriedade de sua função de “rodante”, mas depois fazendo reparos um pouco menos simpáticos) fizeram-no modificar esse seu modo de atuar.

Não obstante, na umbanda a atividade mediúnica da incorporação¹¹¹ está no centro da vida religiosa, sendo ela que estrutura as relações internas dos membros dos terreiros e deste com a sociedade mais abrangente. Assim, além das constantes “cobranças dos santos”, aquele que se descobre um “rodante” sofre também pressão social para se integrar e permanecer em uma casa de culto onde possa desenvolver o seu “dom” ou “carma”. Isso se torna ainda mais preponderante em se tratando de um terreiro que conta com um reduzido número de médiuns, como é o caso da “Casa do J.”.

Logo, por possuir essa “pedra preciosa”, Ad. é constantemente estimulado e, às vezes e por parte de alguns membros, é até mesmo constrangido a acelerar o seu processo de “lapidação”.

Cheguei ao terreiro em cima da hora. A sessão já estava começando então me aprezei em localizar um lugar vago na assistência. Sentei-me próxima a Dona Q. e ao “rodante” J. que, por ter sofrido uma contusão no pé em uma de suas apresentações de dança¹¹², foi dispensado de “trabalhar na gira” hoje. Próximo a nós está também o Al. que permanece sentado até chegar sua vez de assumir um dos atabaques. Esta noite, ele irá revezar o “toque” com G.S., P. e M. que veio visitar o terreiro e fez questão de “ajudar na função”. Pai J. abre a cerimônia como de costume e, ao som dos “pontos cantados” pra invocar os boiadeiros, caboclos e caboclas, convida todos os médiuns para formarem a “corrente”. Ad. é o último

¹¹¹ Bem como em outras religiões nas quais ocorrem transe mediúnicos como, por exemplo, no candomblé onde, segundo Bastide, o transe é mais que a realização de um rito: é a “experiência vivida do ritual”.

¹¹² Este rapaz faz parte de um grupo de dança afro e machucou o pé numa apresentação de Maculelê.

a se levantar e dança na roda sem nenhum entusiasmo. Observando essa atitude, J. ri e comenta: “Deus me livre, olha a cara do Ad.! Olha a má vontade dele. Credo”.

A curimba esquentada e não demora as entidades começam a “baixar” em seus filhos. Ad. sua muito, estremece o corpo e cambaleia, mas a incorporação ainda não acontece. Mais uma vez J. faz um comentário em voz baixa: “Vamo, meu filho! Tá esperando o quê? Deixa seu guia trabalhar!”

Depois de um bom tempo, vejo que finalmente Ad. entra em transe. Seu boiadeiro é sério, fuma e bebe muito, mas não dança como os outros. Este faz alguns poucos atendimentos e é a primeira entidade a “deixar” o terreiro.

Terminada a sessão, Pai J., os médiuns e algumas pessoas da assistência conversam amenidade na copa e na sala da residência de Dona Q.. Me junto à roda de conversa em que estão Pai J., sua esposa Pb. e o J. que aproveita o momento em que Ad. se senta atrás de nós para falar de uma forma que este também pudesse lhe ouvir:

JÉFERSON: Se eu seja pai-de-santo eu não ia aceitar ter na minha casa médium que não quer trabalhar, não.

AD.: *(de forma um pouco ríspida)*: O que você tá falando, aí?

JÉFERSON: *(olha em sua direção e responde de modo calmo)*: Eu já te falei isso. Eu não acho certo o que você tá fazendo. Porque isso não prejudica só você, não. É a “Casa”, os guias, as pessoas... Todo mundo acaba ficando no prejuízo por sua causa.

PAI J.: *(para o Ad. em seu costumeiro e amigável tom de voz)* Pois é, filho. Eu também já te falei sobre isso várias vezes. A gente tem que cuidar das suas coisas o mais rápido possível. Eu tô muito preocupado com você.

A roda de conversa aos poucos foi se desfazendo.

(Diário de campo - 27/08/2009)

De fato, Ad. demonstrava pouco interesse no cumprimento de suas funções religiosas, porém, como mencionei anteriormente, não deixava de compor a corrente mediúnica da “Casa do J.”, de comparecer às “giras” e, vez ou outra, se esforçar para entrar em transe, dando oportunidade para as pessoas da assistência se consultarem também com os seus guias espirituais. A vontade de participar daquela comunidade de prática podia não ser muita, mas ele tinha consciência de que isso era importante, tanto para si mesmo (pois, assim conseguia atender, de alguma forma, os designos de seu orixá), quanto para a “Casa” (que contava com um membro a mais para ajudar a cumprir suas muitas e complexas obrigações religiosas).

Pai J. reconhece essa qualidade em Ad. e, também por saber da necessidade de desenvolvimento espiritual desse “filho”, não atua da forma que o J. havia insinuado. Aliás, a atitude desse médium permite ver uma diferença significativa no seu modo de

participação e o de outros umbandistas da mesma posição que ele¹¹³. Talvez essa diferença seja mesmo decorrente da diversidade de estatutos que cada um consegue atingir através de formas distintas de se posicionar na “Casa”.

O tipo de relação de Al., por exemplo, com seus pares e também com Pai J. e a mãe-pequena Jnt. não é definido apenas por ser reconhecido (e se reconhecer) como um ogã de confiança. Isso também se deve ao fato dele ter assumido desde o início – ou seja, bem antes de se tornar o primeiro filho-de-santo “feito” por Pai J. – um posicionamento que é tradicional e culturalmente visto naquele terreiro como o de um umbandista “exemplar”. Apesar de sua ainda pouca experiência e pouco tempo “de santo”, esse ogã pode ser considerado um praticante que atingiu uma participação plena naquela comunidade, mas isso lhe traz uma grande carga de responsabilidade. O seu estatuto na “Casa do J.” não lhe permite, por exemplo, apresentar atitudes de negligência ou desinteresse como acontece com o Ad.. Al. precisa se preocupar em garantir a qualidade de sua participação, o que acaba fazendo com que assuma muitas e diferentes tarefas ao mesmo tempo.

Com o decorrer do tempo do meu convívio na “Casa” foi se configurando um conhecimento mútuo mais completo e uma confiança cada vez maior dos meus anfitriões em mim, o que se tornava mais claro à medida que me permitiam ter acesso e vir a conhecer seus mundos. É nesse quadro de confiança que se passa o excerto seguinte de uma conversa que tive com Ad. na mesma noite acima referida.

Um pouco mais tarde, procurei me aproximar de Ad.. Encontrei-o sentado no banco de madeira que fica na área de tanque (espaço que separa o barracão das dependências da residência de Pai J.) tomando caldo de feijão que Dona Q. havia preparado. Como também estou com o meu prato na mão, demonstro estar procurando um lugar para sentar e comer.

RENATA: (*me dirigindo a Ad.*): Posso sentar nessa beradilha?

AD.: Pode, mas acho que está um pouco sujo. Senta encima desse plástico.

RENATA: Não tem problema, não.

Ad. sorri e permanece comendo em silêncio, mas como se mostrou receptivo, tento iniciar uma conversa.

RENATA: E aí, rapaz? Como é que você está? A “gira” hoje foi difícil?

AD.: Pra mim é sempre difícil.

¹¹³ Como as atitudes de cada um frente à situação de Ad. permitiram notar, estas diferenças acabam induzindo no A. e no Jéferson olhares distintos sobre o que é ser umbandista e sobre suas possíveis “fragilidades”.

RENATA: É?

AD.: É...

Ficamos em silêncio. Mas como ele sabe que sua dependência de álcool é de conhecimento de todos da “Casa” e por já termos conversado anteriormente sobre isso, parece que se sente a vontade para tocar no assunto.

AD.: Eu ainda não consegui resolver o meu problema... E aí... Fica difícil...

RENATA: Poxa... Mas a gente pode te ajudar em alguma coisa?

AD. (*rindo*): Se eu te falar que quando eu venho pra cá é a melhor hora do meu dia, você vai achar que eu tô brincando, né?

RENATA: É mesmo?

AD.: Você acredita? Mesmo passando mal pra caralho, ficando daquele jeito que eu fico, isso aqui tem sido muito bom pra mim.

RENATA: Que coisa boa!

AD.: É, mais eu tenho que resolver isso rápido. Eu sei que eu não posso continuar assim, mas eu tô tão desanimado.

RENATA: Acaba te atrapalhando, né? Dificulta sua concentração...

AD.: Atrapalha tudo. Aí eu acabo ficando muito na minha, mais de canto.

RENATA: Conversa com Pai J..

AD.: Claro. A gente conversa muito. Coitado ele já deve estar cansado de falar comigo e eu não mudo [risos]. Mas eu sei que não dá pra ficar do jeito que eu fico na “gira”. Fora que é uma falta de respeito com o meu “santo”, com o Pai J. também... Tá chegando gente nova na “Casa”... Não dá pra continuar assim. Vou ter que fazer alguma coisa.

Infelizmente nossa conversa foi interrompida. T. vem me chamar para ver no computador as fotos que ela tirou em um passeio da escola.

(Diário de campo - 27/08/2009)

Apesar de curta, a fala de Ad. tornou visíveis as condições que, naquele momento, permaneciam interagindo na construção da sua identidade de umbandista: era um médium cujo dom da incorporação o tornava elemento importante para a atividade da “Casa do J.”, mas também era um homem que ainda não havia conseguido se livrar do alcoolismo. Ele evidencia também possuir um conhecimento já bastante significativo do que é “ser umbandista” e manifesta uma certa identificação com o grupo dos mais experientes, sobretudo no que diz respeito à preocupação com os novos membros.

Isso significa que Ad. está construindo um sentido de *membership* ou **pertença** (Lave e Wenger, 1991) à comunidade de prática da “Casa do J.”. Reconhece a sua ética e onde reside a autoridade, sabe que o processo de se tornar um **habilidoso** (Ingold, 2001a) depende de empenho e efetiva participação na prática, identifica algumas das fontes de conhecimento e aceita as diferenciações que decorrem de se conseguir acessá-lo ou não. Ao demonstrar preocupação com a chegada de novos membros, Ad. associa o

que considera ser uma das funções dos membros mais antigos da “Casa” e a necessidade de mudar de atitude. Mas, a formulação dessa justificativa é feita em termos que denotam muito mais resignação, do que propriamente um desejo seu. Acredito que por essa razão, ao longo de 2009 observei apenas pequenas alterações em seu modo de atuar como médium. Contudo, mesmo sendo pequenas, houve mudanças, sendo que as mais evidentes se referiam a um maior empenho no atendimento à assistência durante as “giras”.

Essa observação se confirmou, quando voltei ao terreiro no final de 2010 após ter ficado aproximadamente quatro meses afastada¹¹⁴. Alguns dias depois desse meu retorno tive nova oportunidade de conversar de modo mais reservado com Ad..

RENATA: Gostei de ver você na “gira” essa semana. Estava muito bem. Eu fui até conversar com seu malandro.

AD.: É mesmo? Você gostou dele?

RENATA: Gostei muito. Engraçado que ele é todo sério. Ele não brinca igual o Seu Tiriri, Seu Sete. Ele fica no canto dele fumando um cigarrinho...

AD.: Ele é assim mesmo. Ele fala o que tem que falar e pronto, sem muita bagunça, sem muita conversinha.

RENATA: Verdade. Ele vai direto ao assunto e pronto.

AD.: O pessoal gosta desse jeitão dele. Tem gente que vem aqui só pra consultar com ele.

RENATA: Muito bacana isso. E como você está? Como vão as coisas por aqui?

AD.: Tranquilo. Não dá pra deixar o pessoal na mão. E o pessoal da assistência fala que fica feio consultar com o meu guia e depois mudar e ir conversar com outro. Aí a pessoa vem, traz um agrado pros meus guias, fica esperando eles aparecerem pra poder falar dos seus problemas... Por isso que eu venho, mesmo quando eu não tô muito afim tenho que vir. Mesmo se for pra atender uma pessoa só, eu tenho que vir.

(Conversa gravada em 16/12/2010)

Neste diálogo, ao explicar como se desenvolveram os laços de fidelidade com determinadas pessoas da assistência, Ad. revela como isto está associado a uma compreensão dos fundamentos da umbanda. Não é possível avaliar o quanto deste valor decorre de sua postura pessoal, mas sem dúvida está plenamente de acordo com o que advêm dos preceitos da própria religião. No entanto, o “trabalho de caridade” que um

¹¹⁴ No segundo semestre de 2010 tive a oportunidade de realizar um **Estágio Sanduíche no País** junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional – UFRJ, sob orientação Prof. Dr. Marcio Goldman.

umbandista precisa fazer – e que deve auxiliar as entidades a fazerem também – não se concretiza apenas por ser uma imposição interna de normas ditadas pela religião. O médium só consegue efetivamente realizar esse trabalho espiritual quando estabelece uma interação com os fiéis.

Para que conseguisse cumprir tal obrigação religiosa, o alinhamento de Ad. com os membros da “Casa” precisou ser “lapidado”, e ele fez isso essencialmente através do engajamento em tudo que considerou mais relevante para aquela comunidade. Por exemplo, sendo leal a algumas pessoas da assistência, respeitando as normas relativas ao vestuário, aceitando colaborar com a “caixinha” destinada construção da nova sede do terreiro e, sobretudo, tentando controlar seu problema de alcoolismo.

Ao dizer que as pessoas da assistência acham que “fica feio” se consultar com outras entidades e ao falar da sua percepção de que “mesmo se for pra atender uma pessoa só” ele precisa ir às sessões, Ad. expressa um *saber de umbandista*. Além disso, sua fala evidencia também que nele já existe um forte sentido de engajamento com os outros membros da “Casa”. Ele compreende que seu modo de participação na “gira” contribui ativamente para o empreendimento da comunidade religiosa que inclui um esforço conjunto para a manutenção de relações de confiança entre os médiuns e a assistência.

Essa relação é lida pelo povo-de-santo como uma necessidade social da existência de terreiros de umbanda, sendo tal necessidade um elemento que de sustentação não só da “Casa do J.”, quanto da própria religião, conseqüentemente. Os umbandistas, pela fragilidade do seu estatuto na sociedade brasileira, precisam garantir a pertinência da sua existência (e dos terreiros e, no limite, da religião), sendo que uma das formas mais seguras de conseguirem isso é precisamente através da uma ligação forte e cúmplice com as pessoas que comparecem semanalmente às “giras”.

Se de fato para que os terreiros de umbanda se mantenham é fundamental que desenvolvam a capacidade de estabelecer e manter laços de fidelidade com a assistência, então o comportamento de cada um dos membros de uma “casa de culto” é determinante. Para além disso, os umbandistas sabem que as “giras” funcionam como uma importante alternativa de “trabalho de evolução espiritual” para os médiuns com pouca experiência, como era o caso do Ad.. E todos os umbandistas reconhecem que a

existência dessa alternativa tem uma relevância nada periférica, mas sim central para o desenvolvimento de sua mediunidade.

Soma-se a isso, o fato de que, por potencializarem o número de atendimentos dados às pessoas que acorrem aos terreiros em busca de auxílio, os umbandistas recém-chegados têm no seu cotidiano a possibilidade de exercer algum poder. E este aspecto da prática acaba por provocar repercussões, por exemplo, no seu posicionamento dentro da organização de sua comunidade.

Como resultado de uma maior aproximação minha de Ad., pude constatar que seu modo de atuação com os fiéis que o procuram segue o “padrão” daqueles que são considerados “bons umbandistas”, tanto do ponto de vista da assistência, quanto dos médiuns. Ao lado dessa mudança de postura dentro das “giras”, existiram outros fatores que também contribuíram significativamente para este “deslocamento” de Ad. dentro da organização de sua comunidade de prática. Um destes fatores diz respeito também a sua mudança de atitude nas situações mais corriqueiras do terreiro.

Vejamos um exemplo. É um hábito muitíssimo comum na “Casa do J.” que, ao chegarem, os rapazes se reúnam na copa ou na varanda da residência e fiquem conversando distraída e animadamente. Ad., pelo fato de muitas vezes não estar presente nestes encontros, acabava por não participar nesses momentos tão significativos da vida de meus anfitriões.

Entretanto, para que ele assumisse tanto sua condição como médium, quanto se engajar cada vez mais com a comunidade de prática dos umbandistas da “Casa do J.” foi essencial passar a participar desses momentos que eram, de certo modo, específicos do grupo de rapazes. Isto contribuiu para que adquirisse um outro posicionamento na “Casa”, pois deixou de ser visto com um olhar marcadamente negativo, que o classificava como um homem “problemático”. Ele ganhou uma visibilidade positiva, de uma pessoa sociável, capaz de prestar caridade, fazer o bem, que não deixa as pessoas “na mão” e que é útil e solidário à “família-de-santo” que o acolheu.

O caso do Ad. reforça a argumentação anteriormente aventada de que uma participação plena na “Casa do J.” não se dá unicamente através das experiências vividas nos momentos mais formais da prática de umbanda, como as “giras”, cerimônias e rituais. A partilha que ocorre, por exemplo, tanto no caminho de ida ao terreiro e de regresso às suas residências em grupo, como nos momentos de convívio

social com pessoas da assistência e familiares de Pai J. em festas e outras comemorações contribuem para a consolidação da identidade de umbandista.

E esta “contribuição” se dá, sobretudo, porque tais circunstâncias favorecem uma maior visibilidade de um membro perante os outros. Afinal, como ficou claro para mim, na construção da identidade de umbandista o olhar (positivo) de “outros” que lhes são importantes (no caso do Ad., seus guias espirituais, Pai J., a mãe-pequena Jnt. e alguns fiéis da “Casa”) é um elemento essencial.

Os ogãs, por exemplo, partilham outras pertenças não só nas rotinas do terreiro, mas também em outras vivências em comum exteriores a ele, e isto contribui para o reforço do engajamento na prática religiosa: além de ogãs de um terreiro de umbanda, são jovens, moradores do bairro Novo Glória, músicos, membros do Bloco Oficina Tambolelé. Essa sobreposição, ou melhor, o cruzamento de diferentes trajetórias de pertença tem como principais conseqüências o estabelecimento de um clima amigável e o alargamento do campo de oportunidades de diálogo que possibilitam que possam partilhar saberes em diferentes níveis, inclusive questões relativas aos ganhos financeiros advindos de trabalhos no campo da música ou das artes, de maneira geral.

Produzir-se como umbandista na “Casa do J.” pode incluir, portanto, compartilhar diferentes experiências de vida e múltiplas pertenças. Embora obviamente essas trajetórias não sejam comuns a todos da comunidade, são muito importantes para a forma como os anfitriões produzem a sua participação na umbanda.

Retornando ao caso do Ad., o que me foi possível acompanhar de seu processo de transformação me pareceu extremamente relevante para chamar a atenção para a variedade e complexidade do que pode estar em jogo num percurso de crescente participação numa comunidade de prática. Esse médium passou de uma inicial participação periférica (legitimada pelos membros da “Casa do J.”) à uma participação plena através de uma mudança gradual em que lhe foi possível negociar entre várias possibilidades de participação, ao seu ritmo e de acordo com os seus interesses, porém sem colocar em risco os interesses da comunidade, pelo contrário: contribuindo significativamente para a existência e manutenção desta.

Além disso, faz-se importante destacar que foi essencial a aceitação por parte da família de Ad. do seu quase “desvio” do catolicismo, e mais ainda o fato dele próprio ter conseguido re-encontrar um sentido para a permanência de sua adesão à igreja

católica¹¹⁵ que fosse compatível com sua nova condição (a de umbandista médium “rodante”). Em nenhum momento o fato de viver (e expor) sua dupla filiação religiosa colocou em risco alguma delas, tendo sido possível (porque admitido pelos outros) continuar freqüentando a igreja católica, restabelecendo assim uma melhor relação com sua família de sangue e ser um médium umbandista com prestígio junto aos seus guias espirituais, sua “família-de-santo” e à assistência do terreiro.

Ter conseguido uma combinação equilibrada destes dois modos de pertencimento e saber escolher, com cuidado, o momento oportuno em que essa combinação iria ser explicitada foi fundamental. Tudo isso permitiu que Ad. acessasse, gradativamente, o repertório partilhado naquele universo. Ele compreendeu que não era confrontando diretamente as divindades e regras da “Casa” que ele conseguiria fazer valer sua vontade.

Como consequência deste entendimento, sua inicial falta de empenho nas “giras” e outras tarefas do terreiro foi deixando de se verificar e passou, lentamente, a ser um médium bastante requisitado. Desenhando trajetória muito singular, Ad. está construindo o *seu* caminho, amadurecendo e tornando-se, afinal, um umbandista **habilidoso**.

Enfim, ao refletir sobre o caso específico de Ad., ficou mais claro para mim a relação entre a **participação** aparentemente individual numa atividade e a noção de **pertença** a uma comunidade de prática. Por tudo que foi aqui discutido, sua história me parece emblemática do modo como a diversidade é legitimada na comunidade de prática em questão e de como isso entra em jogo nas múltiplas maneiras que os membros da “Casa de J.” encontram para produzirem a sua identidade.

4.2.1- Ainda outros modos de participar

Neste item vou continuar a discutir as implicações entre pertença, participação e aprendizagem procurando salientar outros aspectos dessa relação que ao longo da pesquisa fui percebendo como pertinentes. Para tal, vou me remeter às observações e análises dos modos de “estar” no terreiro de dois umbandistas em específico, L. e K..

¹¹⁵ Em suas palavras: “Vou à missa todo domingo, comungo, confesso com o padre, pago penitência na quaresma... Está voltando tudo ao normal. Graças a Deus!”; “Nunca vou deixar de ser católico”.

L. é uma linda jovem de 16 anos que cursa o segundo ano do Ensino Médio em uma escola pública de seu bairro. Ela é filha de Jn., sendo, portanto, sobrinha de Pai J.. No início da recolha de dados seus familiares e os membros da “Casa” referia-se a ela com expressões do tipo: *“Ela está desperdiçando o dom que recebeu”*; *“Não sei se é medo ou preguiça que a L. tem de entrar para religião”*; *“Essa menina tem uns guias lindos, mas ela não deixa eles trabalharem”*, tal como diziam também de Ad.. No entanto, o comportamento dos dois era bem diferente e, neste momento, vale a pena refletir sobre essas diferenças.

Todavia, para falar do modo da L. participar na “Casa” é forçoso que me refira ao seu irmão – P.¹¹⁶ – seis anos mais novo que ela. Enquanto o P. parece enfrentar com naturalidade e entusiasmo a “herança religiosa” que sua família cotidianamente lhe “transmite”, L. sempre fez questão de demonstrar não ter qualquer interesse em “entrar para religião”, como os meus anfitriões costumam dizer. Ela fala frequentemente do seu não desejo de se comprometer com algo “tão pesado” e de seus planos de completar seus estudos e ingressar em uma universidade.

Por sua vez, mesmo com pouca idade, P. tornou-se um dos umbandistas mais dedicados e eficientes do terreiro, procurando chegar com antecedência às cerimônias e rituais que acontecem tanto dentro, como também fora da “Casa do Pai J.”. Para L., ao contrário, ir a todos os eventos umbandistas dos quais sua família participa e até mesmo às “giras” – em que, de fato, sua presença é constante – se configuram muito mais como momentos de “lazer”, como ela mesmo me disse, do que um compromisso religioso.

Se seu irmão se empenha em buscar e estabelecer seu lugar e papel na “Casa de Pai J.”, L. conquistou a possibilidade de circular e explorar, sem compromisso, os diversos espaços e circunstâncias da prática de umbanda. E este foi um dos aspectos que me levou a ficar atenta a sua presença constante naquele universo, pois parecia-me contraditório com o seu habitual desinteresse no que diz respeito às “coisas dos santos”.

Era comum, por exemplo, que se sentasse nos bancos destinados à assistência no barracão para conversar com suas amigas, primas ou vizinhas que vinham acompanhar uma cerimônia, ou que saísse e entrasse no terreiro muitas vezes durante a realização das “giras”, dizendo frases do tipo: *“já cansei disso daqui”*; *“Vou dar uma*

¹¹⁶ Voltarei a falar sobre o P. no capítulo V.

circulada por aí". Por outro lado, L. faz questão de ir com frequência ao terreiro de Mãe C. que fica distante de sua residência e, de um jeito ou de outro, estava sempre participando das rotinas do terreiro de seu tio. Outro aspecto significativo que me chamou atenção em L. foi o fato de demonstrar ter um conhecimento bastante vasto dos fundamentos e da liturgia umbandista, sendo a ela que muitas vezes eu recorri para esclareceu algumas dúvidas durante a pesquisa.

Pelas nossas conversas e pelas observações que fui fazendo, percebi que a garota tem prazer em participar das rotinas da "Casa do J." mas que os seus motivos para isso são bem diferentes daqueles que orientavam os outros membros. O que lhe motiva a estar no terreiro é a atmosfera festiva e agitada desse espaço, e também a multiplicidade de pessoas e situações que tem a oportunidade de acessar estando ali. Ela gosta de observar como as crianças que são levadas por suas mães se comportam naquele universo (o que fazem e dizem, como se relacionam com as entidades), conhecer os médiuns de outras "casas", perceber a variedade de formas de dançar e cantar dos guias espirituais que ali "baixavam", se divertir "analisando" a diversidade de pessoas que formavam a assistência e suas reações.

Enquanto eu ajudava T. a fazer um coque em seu cabelo antes da festa começar, L. entra saltitante na sala e diz:

L.: Amiga, hoje o negócio tá bom aqui, viu? Só tem gatinho!

T. [*em tom de brincadeira*]: É, sua chata? Valeu por me avisar...
[risos] A casa cheia de gatinho e eu com essa roupa linda [*tom irônico*] de pombagira... Ninguém merece [risos].

L. [*risos*]: Coitadinha da minha priminha querida! Eu só sei que eu vou aproveitar.

T: Vai periguete!

L. sai da sala rebolando.

(Diário de campo - Festa de Exu - 14/02/2009)

Conforme ela mesma me contou, por ter sido uma criança "desinteressada desses negócios de umbanda", o seu conhecimento da religião, a princípio, era muito restrito, o que não lhe permitia ter acesso aos rituais e tarefas mais complexas do terreiro. Mas, à medida que foi "crescendo", paulatinamente foi ganhando maior domínio dos fundamentos e da prática umbandista e acabou por desenvolver uma interessante capacidade (e direito) de se movimentar e explorar tal universo. E que melhor pretexto para isso do que, por exemplo, ajudar na organização do barracão? Ou auxiliar na

cozinha e cuidar das roupas rituais guardadas no “quartinho”¹¹⁷? Ou ainda se encarregar de “cuidar” dos bebês e crianças pequenas que eventualmente são levadas ao terreiro?

No entanto, como o que orienta a sua forma de participar na “Casa” é mais o desejo de fruir o ambiente do que se iniciar na umbanda, L. não se fixa em uma tarefa a ponto de aprofundar seu conhecimento a respeito de todos os aspectos religiosos que a envolve. Assim, sem se preocupar com os “segredos” inerentes a cada função, espaço e tempo do terreiro, a jovem ora ajuda no “quartinho”, depois passa para a cozinha, para já em seguida se dirigir ao barracão ou qualquer outro lugar, procurando explorar o que ainda desconhece. Desse modo consegue, no seu ponto de vista, uma boa forma de participar da “Casa” já que lhe permite conciliar os seus reais interesses com uma justificação perfeitamente legitimada no contexto umbandista, a saber, a conservação e organização do terreiro.

Foi interessante notar que Pai J. não se incomoda ou se queixa com relação a esse modo de atuar de L.. Se comportando quase como uma expectadora, praticamente apenas observando e ouvindo o que se passa, de fato não oferece bons indicadores de que ela esteja interessada em se tornar uma umbandista **habilidosa**.

Embora com o tempo L. tenha conseguido atingir uma condição de acesso bastante razoável dos saberes e práticas da umbanda, ela continua evidenciando uma postura de certo distanciamento e permanece declarando sua não intenção de se “desenvolver” na religião (pelo mesmo por enquanto). Não obstante, por ser muito atenta, esperta e amigável com todos os médiuns e também com a assistência, ela consegue realizar bem e com responsabilidade as eventuais tarefas que assume e acaba contribuindo significativamente para a comunidade, ainda que de maneira informal. E desse modo, L. garante também, e principalmente, a sustentação da legitimidade de sua participação ali.

Acredito que pelo fato de reconhecerem como legítima e respeitarem sua postura, nunca ouvi os membros da “Casa” fazerem qualquer tipo de comentário negativo ou alguma forma de comparação entre ela e seu irmão, por exemplo, pelo contrário. O que é mais evidente é que todos ali consideram a jovem como também um membro daquela comunidade, mesmo ela não tendo passado pelos mesmos processos

¹¹⁷ Trata-se de um cômodo da própria residência de Pai J. que foi transformado em uma espécie de camarim do terreiro, onde ficam guardadas as vestes cerimoniais dos ogãs, equedes e de cada um dos guias espirituais de todos dos médiuns “rodantes” do terreiro.

que eles de integração e iniciação religiosa. Isso se deve, em muitos sentido,s ao fato de que L. está, quer seja este o seu desejo ou não, fortemente integrada àquele universo.

Todavia, a maneira como L. participa na “Casa do J.”, permite leituras diferentes desta acima referida, conforme o ponto de vista de quem as faz. No início de minha pesquisa de campo, a jovem parecia aos meus olhos – ou seja, aos olhos de alguém “de fora” – ser uma participante pouco empenhada, apresentando uma atuação nas rotinas do terreiro que denotava demasiada “periferialidade” quando comparada aos outros membros. As características e sentidos de mudança de seu modo de participação e, conseqüentemente, o seu lugar e função naquela comunidade permaneceram invisíveis a mim durante bastante tempo. Entretanto, a convivência me permitiu por fim reconhecer que sua aparente “não-participação” era na verdade sua forma muito própria de participar: ser “de santo” sim, mas só até onde isso faz sentido relativamente àquilo que ela quer que tal identidade lhe proporcione.

Ser umbandista serve-lhe como um rico e interessante pretexto para viver novas experiências. L. sabe muito bem que se não se propusesse a arrumar as vestimentas dos médiuns ou auxiliar no preparo das comidas dos santos, por exemplo, nunca teria a confiança dos guias espirituais e também não poderia ir às festas mais restritas (e por isso mais interessantes) geralmente inacessíveis aos não iniciados, realizadas tanto na “Casa do J.”, quanto no terreiro de Mãe C.. As pessoas da assistência não a abordariam para pedir sua ajuda ou esclarecimentos durante as sessões e seu jeito espevitado de adolescente não deixaria que as mães confiassem seus filhos a sua guarda.

É, portanto, sua atuação significativa na garantia do que se refere a “parte humana” (e não espiritual) das rotinas de um terreiro que lhe garante participar legitimamente da comunidade de umbandistas da “Casa do J.” e ter, assim, oportunidades de aprender na prática. Em outras palavras, para que sua forma de participação seja aceita, L. tem que apresentar, tanto para os “de dentro da Casa”, como para os “de fora”, uma justificativa que seja reconhecida como legítima e valorizada naquele universo.

Passo agora a abordar o segundo caso.

M. V. (K.)

K. tem 29 anos, é solteiro, possui o Ensino Médio completo e trabalha atualmente como *office-boy*. Sua agilidade como motoqueiro lhe rendeu destaque em seu trabalho de “entregas-rápidas” e muitas brincadeiras entre seus companheiros na “Casa do J.”¹¹⁸. Vizinho e amigo de infância de G.S. e Al., ele chegou ao terreiro quase que simultaneamente a este último, ou seja, por volta do ano de 2005. Desde então vem desenvolvendo sua “missão” como ogã, mas ainda não foi “suspenso”.

K. é muito franzino para sua idade, tendo uma aparência adolescente, quase infantil e apresenta uma certa dificuldade de fala. Mas nas rotinas do terreiro é extremamente dinâmico (“elétrico”, como Pai J. gosta de dizer), circulando por todo o barracão atento aos menores sinais que possam lhe indicar uma oportunidade de ação.

O seu entusiasmo é notável, e foi justamente isso que o fez se tornar rapidamente um membro muito querido por todos da “Casa”, reconhecido por seus pares como um bom companheiro, sempre comprometido e alegre. Mas, apesar de seu grande empenho, K. demonstra não ter a mesma habilidade que seus pares ogãs, sendo até mesmo menos habilidoso do que alguns umbandistas recém-chegados à “Casa do J.”. Por essa razão, não demorei a perceber que, muitas vezes durante as cerimônias e rituais, ele se aproxima das entidades que “baixavam” no terreiro ou se posiciona junto aos atabaques completamente sem saber o que fazer. Não obstante, o que quero destacar aqui é justamente o fato de que seu modo de atuar nas diferentes rotinas da “Casa do J.” tornava quase imperceptíveis as suas dificuldades em realizar sua função religiosa.

Identifiquei que K. freqüentemente é auxiliado por alguém, sendo que quase sempre este auxílio vem de G.S. ou Al.. Nas situações em que se percebe em maiores dificuldades, ele tenta ser o mais discreto possível, procurando, por exemplo, servir as entidades que se encontravam mais ao fundo do barracão ou esperando que um outro ogã “puxasse o ponto” para que pudesse imitá-lo. Apesar de primar pela discrição, e de concentrar seus pedidos de ajuda em apenas duas pessoas (G. e Al.), K. não esconde suas dificuldades dos outros membros da “Casa” e nem da assistência.

¹¹⁸ “É por isso que os exus gostam do K.. Ele trabalha de mensageiro e é rápido como eles”; “Eu vou pegar carona com você, mas se a gente cair, você vai ter que se ver com o meu santo”; “Você é rápido, mas o orixá é mais”; “Eu acho que o K. corre tanto é pra ver se o santo dele não vê e esquece de cobrar suas obrigações”; “Eu falei pro K. assim: você corre a 120, mas seu santo corre a 1000 por hora. Agora eu tô com medo dele querer voar com aquela motoquinha dele”.

Os ogãs dizem, geralmente em tom de brincadeira, que essa insegurança apresentada por K. se deve ao “medo” que este sente com relação a possíveis “castigos” que pode vir a receber dos orixás e das entidades se cometer algum erro grave. E quanto a Pai J.? Será que ele sabe dessas dificuldades de K.? E que importância isso adquire na forma como o considerava enquanto membro da “Casa”?

Certa vez, comentei com Pai J. sobre as dificuldades que eu havia percebido em K. e ele foi bastante enfático em afirmar que o rapaz iria aprender, pois não considerava as tais dificuldades nem inultrapassáveis nem comprometedoras. Como referi no segundo capítulo desse trabalho, Pai J. tem a convicção de que todos os médiuns, com o tempo, aprendem o que precisam para serem bons umbandistas.

Essa postura do pai-de-santo se confirmou quando em outra ocasião observei que ele encarregou K. da tarefa de ir buscar folhas e galhos de árvore para completar a decoração do barracão para uma Festa de Boiadeiro. A leitura que fiz naquele momento era de que o K. seria o ogã menos aconselhável para tal tarefa, pois era o que corria mais riscos de se enganar. Mas, na lógica daquela comunidade e da relação existente entre os dois (Pai J. e K.), esse risco não existia. O rapaz em termos de honestidade era de total confiança e, além disso, Pai J. sabia que se ele sentisse dificuldades demais em realizar a tarefa não hesitaria em pedir ajuda.

Assim, o mais importante era saber que aquele ogã a quem entregava tal responsabilidade não deixaria de cumpri-la, de um jeito ou de outro. A capacidade de dominar todo o fundamento religioso de tal tarefa não era a questão mais importante na ocasião. O que foi posto à prova referia-se a um *saber fazer* e um *saber ser* que estava mais relacionado com certos valores e significados culturais partilhados entre os membros daquela comunidade, do que propriamente com um *saber dogmático* da umbanda.

K. é, portanto, um médium que, se for observado de um ponto de vista rígido, não possui os saberes para ser considerado um umbandista **habilidoso**. Mas, do “lado de dentro” da prática, ele era reconhecido como plenamente **habilitado** (ou “*habilitável*”) sendo assim possível que lhe sejam atribuídas atividades de certo prestígio na “Casa”. E são esses saberes (que o olhar “de dentro” reconhece em K.) em conjunto com a sua participação engajada e alinhada com os outros naquela comunidade

de prática que constituíram os elementos que me fizeram questionar minha leitura inicial de uma possível **não-habilidade** por parte deste ogã.

É verdade que no período em que realizei a pesquisa ele não dominava todos os aspectos que constituem a prática religião e que caracterizam o repertório que *produz* um umbandista, mas isso não o impede de desenvolver na “Casa do J.” uma **participação plena**. Contudo, para que isso realmente ocorresse, é fundamental a aceitação (por parte não só dos membros de carne e osso, mas também, e principalmente, dos membros espirituais dessa comunidade) da existência de uma diversidade de saberes e da complementaridade de formas de participação que tornam possível a produção/reprodução da umbanda.

A sua participação nas rotinas do terreiro – lado a lado com todos os outros médiuns, interagindo com as divindades e a assistência – possibilita que ele acesse situações que lhe permitem não só assumir sua função de ogã, mas também se engajar nos empreendimentos fundamentais que sustentam a existência do terreiro.

Enfim, com estes dois casos quis chamar a atenção para a *heterogeneidade* e a *aceitação da diversidade* que me parecem ajudar a caracterizar bem a complexidade dos modos de participação produzidos na “Casa do J.” – que estou compreendendo como uma comunidade de prática¹¹⁹ – e como esta variabilidade não é vista como ameaçadora nem leva à exclusão da participação.

Por um lado, temos o caso da L., cuja conduta pessoal apresenta aspectos que lhe permitem a conjugação de um aparente baixo empenho na comunidade de prática dos umbandistas, com uma não exclusão dela. Embora não seja o desenvolvimento religioso que a atrai, ela mantém com segurança os laços que a une à “Casa do J.”, participando dos momentos que lhe permitem consolidar o estatuto de pertença à essa comunidade. Mas isso só foi possível porque ela foi capaz de, no cotidiano do terreiro, também contribuir para que essa pertença se efetivasse.

Naquele universo, seu aparente *não-alinhamento* com os comportamentos esperados de um umbandista, convive com uma percepção sua de quais os argumentos que são aceitos como legítimos para justificar seu modo de participação. Ou seja, ela

¹¹⁹ Lembrando que, como expliquei no capítulo introdutório, quando uso a expressão “Casa do J.” estou querendo me referir justamente a esse tipo específico de relações, ou seja, refiro-me a uma comunidade de prática.

identifica e usa os critérios de legitimidade da própria prática religiosa – cozinhar e tratar bem a assistência, por exemplo – que lhe garantem a não exclusão da prática.

L. mantém também com os membros da “Casa” um tipo de atuação que lhe permite ser reconhecida internamente como membro: compartilha momentos importantes e alguns dos espaços de vivência comuns, revela a atenção necessária à identificação do que é relevante para a sustentação da prática e da comunidade.

K., por sua vez, consegue participar de uma forma que lhe permite disfarçar as suas dificuldades ou receios (que segundo seus companheiros ogãs diziam se referiam aos mistérios e poderes sobrenaturais que envolvem a umbanda) precisamente através da vivência engajada da *parceria*. Ele encontrou uma forma de participação no cotidiano da “Casa do J.” que lhe possibilita lidar com suas fragilidades – precisa da ajuda do Al. para realizar algumas atividades – através de uma presença constante e atuante. Desta forma, tal como L., K. apresenta uma participação ativa e relevante para a existência e manutenção da comunidade e da prática dos umbandistas.

Ao pensarmos nos três casos focalizados neste capítulo – Ad., L. e K. – o que me parece mais fortemente distinto é que, enquanto o primeiro apresenta uma *resistência* inicial ao engajamento, mas que progressivamente evolui para uma efetiva pertença, eu não percebia ou não eram tão claras as mudanças nos dois últimos. Isto fez com que, para mim, durante bastante tempo suas participações parecessem de certa forma “inconsistentes”, ou para usar o termo de Lave e Wenger, **periféricas** demais.

Mesmo depois de passado um ano do início de minhas observações na “Casa de J.”, L. e K. não me pareciam modificar sua forma de participação e ou mudar seus lugares dentro da comunidade. Quando comparava suas atuações com o que identifiquei como sendo o repertório partilhado entre os umbandistas da “Casa”, para mim eles mantinham o mesmo comportamento e nível de conhecimento, denotando uma certa “descontinuidade” com os demais membros.

Entretanto, não pude ignorar que eles eram legitimamente reconhecidos como “filhos da Casa”, quer do ponto de vista deles próprios, quer dos outros umbandistas e também por parte de Pai J., revelando uma pertença completa. Da análise de mudança de comportamento destes três umbandistas – Ad., L. e K. – acredito ser possível concluir que há uma relação íntima entre o desenvolvimento da noção de pertença a uma comunidade e a participação na prática que constituiu tal comunidade. É possível

concluir também que os três, bem como todos os outros membros “Casa”, acabaram *produzindo* sua identidade umbandista, porém cada um encontrou, dentro do enquadramento da comunidade, a *sua* forma de produzi-la.

CAPÍTULO V

“É noite escura, acenda a vela
É noite escura, acenda a vela
Sete Coroas é o bamba da favela
É malandrinho não precisa trabalhar
Sete Coroas manda alguém no seu lugar”

ENTRE DEUSES E HOMENS:

O lugar das relações

Em meio às invisibilidades e sutilezas que caracterizam os recursos estruturantes da aprendizagem na prática levada a efeito na “Casa de J.”, pensar sobre as *relações* – em distintos níveis – se revelou fundamental para a compreensão da natureza social do processo de vir a ser um umbandista. Este aspecto mostrou-se relevante na medida em que entendi que para compreender a dinâmica de participação na prática umbandista seria fundamental compreender como se configuram as interações entre os membros (humanos e não humanos) dessa comunidade.

Por esta configuração do meu campo empírico, e já que, segundo Lave e Wenger (1991) descrever uma **comunidade de prática** significa falar de relações e interações, e que, como, define Ingold (2001b), a **habilidade** é uma propriedade não individual do corpo, mas um campo total de relações constituídas pela presença da pessoa-organismo (corpo e mente) em um ambiente ricamente estruturado, foi preciso observar o cotidiano da “Casa do J.” dando destaque às relações ali estabelecidas.

5.1- Múltiplos modos de ser e estar aprendiz

Na primeira fase da pesquisa, tentando localizar *quando* ou *de que modo* tem início o processo de aprender (na) umbanda minha atenção se dirigiu quase que imediatamente para o grupo infantil que circula cotidianamente pelo terreiro. Acostumados que estamos à lógica escolar que considera a posição de aluno como a única possível a ser ocupada por uma criança, acabamos tendendo a padronizar a idéia de que em todo e qualquer contexto social as crianças figurariam *obrigatoriamente* como aprendizes.

Entretanto, observar como adultos e crianças se relacionam na “Casa do J.”, revelou que na umbanda não é a idade cronológica, e sim o “tempo de feitura”¹²⁰ ou “tempo de santo” que tem maior peso na dinâmica social da comunidade. Os diferentes papéis, cargos ou funções que os umbandistas assumem na estrutura religiosa não estão diretamente relacionados à faixa etária, pois não há correspondência linear entre “idade de vida” e “idade de santo”. Sendo assim, num terreiro de umbanda não são os membros mais velhos que ocupam obrigatoriamente os postos mais altos da hierarquia¹²¹.

Desta forma, para que a minha investigação pudesse continuar a se desenvolver foi preciso evitar o erro que consistiria em focalizar a atenção sobre os pequenos umbandistas fixando-os no papel de aprendizes e nos “mais velhos” como aqueles que teriam necessariamente a responsabilidade de ensinar. A inadequação dessa concepção naturalizada para a compreensão do que se passa na “Casa do J.” fica bastante evidente quando observamos que, não apenas na relação entre adultos e crianças, mas em todos os arranjos de interação em tal contexto, os lugares de quem ensina e de quem aprende são absolutamente móveis, mutáveis.

¹²⁰ A “idade religiosa” corresponde ao período transcorrido a partir da iniciação ritual (a “feitura do santo” ou “da cabeça”) do adepto, o que não necessariamente ocorre na infância.

¹²¹ Pai J., por exemplo, recebeu a missão de abrir o próprio terreiro com apenas 29 anos, passando a ter sob seu comando uma comunidade de possui alguns médiuns mais velhos do que ele sua “Casa” conta com um número significativo de fiéis já idosos. Isto ocorre porque algumas pessoas começam a perceber ou assumir os sinais de sua mediunidade estando já com idade avançada e só a partir de então ingressam na religião. Por outro lado, não são raros os casos em que os orixás “pedem” a iniciação ritual de bebês com apenas alguns dias de vida.

Em determinadas situações do universo do terreiro uma pessoa pode assumir a função de coordenar as tarefas, ditar as regras, organizar os tempos e os espaços da prática, e no momento seguinte ter que se submeter à vontade de orixás e entidades, ou às orientações de seus próprios irmãos-de-santo. Estas inversões são constantes e não ocorrem apenas entre os humanos, envolvendo também pretos-velhos, caboclos, boiadeiros e erês que “baixam” no terreiro. Numa certa casa de culto, ou circunstância específica (uma festa, por exemplo), uma entidade pode ser considerada a grande autoridade; já em outra, será necessário disciplinar, doutrinar, educar esta mesma entidade de acordo com os princípios e objetivos do lugar e da ocasião em que pretende “trabalhar”.

Assim sendo, a “Casa do J.” evidenciou possibilidades de relação e participação que muitas vezes costumamos a reconhecer, como por exemplo, o fato de se ter como *referência de conhecimento* uma criança ou um ser não-humano. Ou chegar a ocupar o principal posto de uma hierarquia e não poder dizer que seu processo de *produção* (ou aprendizagem) foi concluído. Na dinâmica da prática umbandista, cada membro vai ser sempre submetido e vai sempre estar na condição de submeter alguém, (re) configurando cotidianamente múltiplos modos de *ser* e *estar* aprendiz no terreiro.

Refletindo sobre estas intrigantes inversões e compreendendo a dimensão relacional enquanto um componente basilar da aprendizagem, organizei os dados de campo referentes a estas questões em três categorias, a saber: a relação entre adultos e crianças; a relação entre iniciados e iniciantes e a relação entre deuses e homens.

Também quanto a esse aspecto a observação sistemática do cotidiano do terreiro apontou para a necessidade de encontrar abordagens teóricas que permitissem refletir sobre os diferentes tipos de relações de ensino-aprendizagem (que não o escolar/pedagógico) estabelecidas na “Casa do J.” e que fossem capazes de dar pistas sobre os modos de aprendizagem cotidianamente produzidos ali.

Assim, pensar em termos de **aprendizagem situada** (na direção proposta por Lave e Wenger, 1991) levou-me a questionar quais são e como se dão as relações sociais que constituem o terreiro de umbanda aqui focalizado, seus diálogos e tensões, e problematizar a onipresença das relações mestre/aprendiz como traço característico da aprendizagem. Já o conceito de **habilidade** (Ingold, 2001a) enfatiza que o conhecimento e o processo de se tornar um praticante “habilidoso” não podem ser

compreendidos somente por aquilo que se revela enquanto uma ação individual, mas também como uma “obra coletiva”. Visando escapar das visões dicotômicas sobre organismo e ambiente, Ingold aposta na compreensão das *relações* como fundamento de uma possível abordagem ecológica da aprendizagem (Velho, 2001).

A teoria da aprendizagem situada enfatiza que as atividades realizadas por uma pessoa devem ser consideradas em sua natureza societal e não individual. Isto porque a própria noção de pessoa nesta perspectiva chama a atenção para a profunda ligação do que somos com os contextos de ação em que participamos. Segundo Lave e Wenger (1991), “se a pessoa é ao mesmo tempo membro de uma comunidade e agente da atividade, o conceito de pessoa liga intimamente significado e ação no mundo” (p. 123). O que cada membro faz precisa ser pensado como parte do complexo sistema de atividades ao qual está integrado, como afirma Madalena Pinto dos Santos (2004:317) refletindo sobre tal abordagem teórica:

Uma pessoa envolvida numa acção mesmo quando está ‘só’ não actua como indivíduo isolado, mas antes como parte de um colectivo no qual os outros estão a co-construir a acção individual (mesmo que indirectamente). [...] Ao pensar-se na aprendizagem enquanto participação está, portanto, a assumir-se como fundamental a necessidade de um olhar mais amplo que pressupõe o indivíduo [...] enquanto pessoa-no-mundo, enquanto membro de uma comunidade sociocultural.

Em uma leitura mais cognitivista, a atuação de um pai-de-santo, por exemplo, talvez fosse pensada e “medida” em termos de aptidão pessoal. No entanto, o carisma de uma sacerdote de umbanda, suas capacidades mediúnicas e a eficácia de sua performance ritual não são produtos ou resultados individuais, uma vez que pressupõem e constituem-se na interação com uma rede de contributos de diversas naturezas, tais como condições e/ou constrangimentos proporcionados por seus filhos e irmãos-de-santo, pela assistência, bem como pelos seus orixás e guias espirituais.

Para discutir sobre algumas características que as relações na “Casa do J.” assumem, vou me valer mais uma vez do conceito **participação periférica legitimada** (p.p.l.) desenvolvido por Lave e Wenger (1991). Tal conceito tem como virtude possibilitar a abordagem tanto da organização social da comunidade, quanto dos tipos

de relações que levam os sujeitos a aprenderem, já que interliga a *pessoa*, as *ações* e o *contexto* em que a prática acontece.

5.2- “Quem tem poder, pode”: a relação entre adultos e crianças

O grande número de crianças e a forma como participam das atividades umbandistas na “Casa do J.” me despertaram muito interesse desde o início da realização da minha pesquisa. São crianças, de modo geral, muito ativas e que compartilham com os adultos falas e ações. Dentre o público infantil que frequenta o terreiro, passaram a interessar especialmente a esse estudo as crianças que se envolvem diretamente na realização de tarefas rituais, têm cargos e funções específicas na hierarquia religiosa e estão sempre presentes na realização das mais diferentes rotinas da “Casa” (sessões, atendimentos a população, realização de “trabalhos espirituais”, agrados aos santos, dentre outras).

Por terem se tornado minhas primeiras e principais interlocutoras, iniciarei esta seção do texto destacando as vivências emblemáticas de três crianças umbandistas que tive o privilégio de conhecer na “Casa do J.”. A apresentação, mesmo que breve, dessas três histórias me permitirá explorar aspectos fundamentais que caracterizam a relação adulto-criança no terreiro e também as concepções nativas de infância.

T.

T. é a filha mais velha de Jnt., a mãe-pequena da “Casa do J.”. É uma linda adolescente de 14 anos que está sempre sorrindo e desfilando pelo terreiro com sua longa cabeleira caprichosamente arrumada em tranças bem finas. Como ela mesma se define, é “muito faladeira, chorona e vaidosa”, características que acredita possuir por ser filha de Oxum, orixá feminino associado à beleza, riqueza, amor, sedução e à fertilidade. Mas, além de Oxum, ela conta também com a proteção de Iansã que a acompanha desde antes mesmo do seu nascimento: T. é abicum.

JNT.: [...] quando eu estava grávida da T., eu não sabia que estava grávida e me recolhi para fazer o santo. Quando eu recolhi, meu orixá que é Iansã, falou que eu estava grávida.

RENATA: Ela que te falou? Você ainda não sabia?

J: Foi. Aí eu pensei, “não devo estar não... será?”. Ela falou, “está”. Na verdade na umbanda, ela [T.] é chamada de abicum, porque ela já nasceu feita. Então todo o processo que eu passei na camarinha, ela passou também. Então ela já é feita.

R: Ela passou com você, na sua barriga?

J: Foi. Aí, toda vez que eu recolho, ela vai comigo. Então ela tem também um santo que é o dela, ela é filha da Oxum. Só que Iansã olha ela também, porque de um jeito ou de outro ela é filha de Iansã também, né?

(Entrevista realizada em 07/03/2009).

Segundo os relatos de mãe e filha, ao nascer T. não teria chorado e ao ser examinada verificou-se que ela não apresentava sinais vitais. Intuindo sobre o que poderia estar acontecendo, Jnt. pediu para segurar seu bebê e assim que o tomou nos braços, percebeu que ele estava “virado na Oxum”. Temendo que T. fosse considerada morta, Jnt. sussurrou em seu ouvido pedindo que o “santo” se retirasse para que a equipe médica pudesse constatar que de fato a menina estava viva. Oxum então abandonou o corpo do bebê que imediatamente começou a chorar. Um aspecto ainda mais curioso e interessante da história de T. é que, de acordo com seu próprio relato, sua cabecinha foi raspada e banhada com ervas sagradas por um médico que era na verdade um guia espiritual.

T.: Aí foi lá e o médico raspou a minha cabeça, botou um monte de trem. Até hoje está assim, não sabe por que raspou.

RENATA: E vocês não sabiam que o médico era ligado à umbanda?

T: Até hoje a gente não sabe, porque eu acho que esse médico não era nem vivente, não. Eu acho que ele era um espírito, um guia, sei lá...

R: É mesmo? E quem viu esse médico? Só a sua mãe?

T: Minha mãe falou assim que ele chegou pra fazer o parto, fez o parto lá e falou que ia embora. Foi embora e no outro dia não apareceu mais no hospital. Teve que por outra médica pra atender a minha mãe porque ninguém sabia do outro médico, o que fez o parto. Esse médico ó [faz gesto com as mãos] sumiu no mato. Ninguém sabe, ninguém viu. [risos]

(Conversa gravada em 12/05/2009).

Devido às circunstâncias de sua gestão e nascimento, e sua condição de abicum, T. vem acompanhando sua mãe nos recolhimentos a camarinha e assim, mesmo tendo apenas quatorze anos de idade, ela já cumpriu três “obrigações”. Mas, mesmo passando por todos estes rituais e participando freqüentemente de “giras” e outras cerimônias religiosas desde seu nascimento, foi somente quando completou sete anos de idade (e de “santo”) é que seus guias passaram a se manifestar. Atualmente T. “trabalha” com seis entidades de diferentes falanges (como exu, pombagira, preto-velho e boiadeiro) e juntamente com a mãe-pequena Jnt. e o Pai J. forma o trio principal de médiuns da “Casa”.

Conforme as entidades que “baixam” naquele terreiro fazem questão de sempre lembrá-la, T. não é “dona de sua cabeça”¹²². Desse modo, ao longo da pesquisa, quando a acompanhei em diferentes circunstâncias de seu cotidiano, ela demonstrou ter plena consciência das implicações que sua condição dentro da religião traz e se mostrou bastante cautelosa quanto a isso.

Eu sei que eu nunca posso prometer alguma coisa pro guia que eu não vou cumprir. Porque ele pode achar ruim, ele pode ficar bravo. Eu tenho que ser bastante responsável. [...] É como minha mãe fala: “Quem tem poder, pode”. Porque a gente pode, a gente consegue fazer até o mal se quiser, mas não faz de jeito nenhum. Os nossos guias mesmo não deixam.

(Conversa gravada em 12/05/2009)

Apesar de toda essa responsabilidade e de seus “poderes”, o dia a dia de T. não é muito diferente das garotas da sua idade. Ela estuda em uma escola pública próxima a sua residência onde cursa o 3º ano do 3º Ciclo do Ensino Fundamental no turno da manhã. Seus pais trabalham fora durante todo o dia, por isso, ao voltar da escola, é T. quem esquenta o almoço preparado por sua mãe na noite anterior e cuida de sua irmãzinha de quatro anos de idade. Ao longo da tarde e da noite, faz suas tarefas

¹²² Como nesta cena ocorrida em uma “gira” que registrei em meu diário de campo: Seu Tiriri (exu de Jnt.) se aproxima de T. que não se encontra incorporada. Ela se levanta para falar com ele. O exu diz a ela: “Cê sabe que cê não é dona da sua vida, né menina? T. faz uma carinha um pouco contrariada e assente com a cabeça. Seu Tiriri continua: “Cê quer apanhar mais? Vai apanhar até quando? Se tá agüentando é porque agüenta apanhar mais”. T. não responde nada e volta a se sentar.

escolares, assiste televisão e bate-papo com suas vizinhas na rua em que mora. Até a hora de ir dormir se distrai com seu passatempo predileto: a internet.

T.: Eu gosto muito de computador. Ele te dá tudo na mão.

RENATA: E o que você mais faz no computador?

T: Pego vídeo no You Tube, converso com minhas amigas no MSN... Essas coisas. Mas eu mexo mais mesmo é no Orkut.

R: Você tem Orkut?

T: Eu tenho.

R: Tem a sua página lá, toda chique?

T: Eu tenho, menina! [Risos] Vou te adicionar.

R: O que mais que você procura na internet?

T: Quando eu fico em aperto com algum trabalho da escola, eu vou correndo na internet. Igual tá chegando o dia da Consciência Negra. Sobre Consciência Negra tem bastante trem lá. Eu tenho livros de pesquisa também, porque você também não é boba de pesquisar só na internet, né?

(Conversa gravada em 26/10/2008).

Mesmo às quintas-feiras, quando são realizadas as sessões na “Casa do J.” ou até em dias de festa, sua rotina não sofre grandes alterações. Apesar de seus muitos anos de “santo”, sua pouca idade biológica a resguarda de alguns afazeres religiosos considerados mais “pesados”, como os “trabalhos de rua” realizados em lugares que sejam muito distantes de sua residência ou aqueles que servem de preparação espiritual da “Casa” para a realização de rituais e cerimônias.

A.F.

A.F. é a irmã de T.. Ela foi adotada em suas primeiras horas de vida e, segundo Jnt., esta história é repleta de “sinais” e “mensagens” do mundo espiritual.

Depois que eu tive a T., eu tentei ter mais filhos nove vezes. Perdi todos. O pior é que eu engravidava e lá pelo oitavo, nono mês, eu tinha o aborto. Uns chegaram até a nascer e morreram pouco depois. Aí eu cansei. Eu falei assim: “Eu não engravidar nunca mais. Só vou ter outro filho se ele aparecer na minha porta. Se cair um menino do céu, assim... [risos]. Engravidar, não!

Jnt. me disse ter ficado inconformada com a situação. Chegou até mesmo a se afastar de suas funções na umbanda por se sentir “traída” pelos orixás e seus guias espirituais aos quais ela tanto se dedicava e que no momento em que mais precisou de suas intervenções e auxílio, estes lhe faltaram. Mas o destino reservava uma surpresa para toda a família. Segundo ela, havia um “plano maior” por trás do que parecia ser um doloroso castigo.

Falei isso pra todo mundo. Que filho agora só se fosse assim, de presente. Que não ia engravidar, que isso e que aquilo... Só se aparecesse assim, na minha frente. Eu e minha boca grande [risos]. Não é que um dia, uma amiga minha que trabalha no hospital me ligou e falou assim: “Jnt., eu tenho um presente pra você. Tá quentinho. Vem buscar.” [risos]. Quando eu chego lá o presente era essa menina [A.F.] embrulhadinha numa manta. Quem mandou eu falar? [risos].

(Entrevista realizada em 07/03/2009)

A mãe biológica de A.F. é uma adolescente que, alegando não ter condições de criar a menina, entregou-a à assistente social da maternidade para que fosse encaminhada a um programa de adoção. Esta assistente social conhecendo a situação de Jnt. procurou-a para saber se havia interesse em adotar aquele bebezinho que acabara de nascer. Imediatamente Jnt. compreendeu que esta era uma resposta irrefutável às todas as suas dúvidas e angústias.

Quando eu peguei a A.¹²³ eu soube que essa era minha missão. Aí é que eu fui saber que quando nasce uma abicum, a mãe não pode ter mais filho. Depois de um abicum, não nasce mais nenhum filho. Por isso que eu tive tantos abortos. Era a A. que tinha que vir pra mim. Aí eu fiquei em paz de novo com meus guias e voltei pro meu trabalho no espiritismo.

(Entrevista realizada em 07/03/2009)

¹²³ Modo como A.F. é carinhosamente chamada por seus familiares e também pelos médiuns e freqüentadores da “Casa do J.”.

A. está hoje com quatro anos e é uma menina muito alegre e afetuosa. Às quintas-feiras, antes da sessão começar, fica entretida com seus brinquedos ou assistindo televisão e não se incomoda com o entra-e-sai de tantas pessoas na casa. Ao ouvir os primeiros toques dos atabaques, se dirige sozinha para o barracão e se instala no meio da assistência ou circula por todo o espaço com muita tranqüilidade e autonomia. Logo que entra no cômodo, A.F. parece ficar muito atenta a tudo que acontece, observa as pessoas e distribui abraços e sorrisos, mas não demora muito ela já se distrai e parece estar alheia ao que se passa.

Se o barracão está muito cheio, principalmente em dias de festa, A. se apressa em procurar assentos vazios para indicar as pessoas que estão de pé na assistência. Não havendo lugares vagos, vai até a sala da casa de sua avó e arrasta com suas pequenas mãozinhas cadeiras e bancos para que todos possam se acomodar melhor. Ao longo das cerimônias, bate palmas no ritmo dos pontos cantados e repete os gestos dos adultos (levanta e se senta de acordo com o ritual, fecha os olhos ao fazer as orações, fica quietinha durante a defumação, se dirige às entidades para receber passes, “sacode a poeira da saia” na despedida dos exus, etc).

A. também gosta de imitar os trejeitos das entidades que “baixam” no terreiro: dança encurvada como os pretos-velhos, laça bois imaginários como os boiadeiros, rodopia depressa como os caboclos e copia o modo como as pombas-giras andam e balançam os quadris. Quando se cansa, sai do barracão com a mesma autonomia com que entrou.

Toda essa movimentação da menina é acompanhada a distância pelos familiares que permanecem “acordados”¹²⁴ durante as cerimônias (avó, tias, primas), e não há um controle direto ou restritivo de sua presença e ou de suas atitudes. Apenas cuidam para que não fique no meio do barracão esbarrando nos médiuns e intervêm somente quando acham que “as brincadeiras” da menina podem oferecer algum risco, como neste episódio que registrei em meu caderno de campo.

Num determinado momento da “giras”, A.F. pára em frente a sua prima L. [16 anos] e começa a fazer todo o gestual como se

¹²⁴ Por serem “rodantes”, a mãe e a irmã de A.F. permanecem incorporadas praticamente todo o tempo das cerimônias.

estivesse dando um “passe”. Passa seus bracinhos abertos e esticados em torno do corpo da prima e bate no chão. Depois repete o gesto nas costas da jovem que ri muito dessa situação. Tt. [tia das meninas e euede da “Casa”], ao ver a cena, imediatamente intervém:

TT.: “Pára com isso, menina”.

L.: “Ih, tia! Ela só está brincando.”

TT.. “Pois é, isso não é brincadeira. Não pode deixar, não. Ela é muito inocente, não pode ficar fazendo isso, senão tudo de ruim vem pra ela”.

L.: “Eu não tenho nada de ruim, então não vai passar nada pra ela”.

TT.: “Eu não sei, minha filha. A gente não sabe o que pode acontecer. A gente não sabe de todo mundo que tá aqui. Fala pra ela parar agora”.

(Diário de campo – Sessão semanal 06/11/2008)

A. já deu sinais de sua mediunidade. Ela tem uma intuição aguçadíssima e durante uma festa no terreiro de Mãe C. chegou a “bolar no santo”, ou seja, sentiu a manifestação de algum orixá “pedindo” sua iniciação ritual na religião. Isto fez com que a menina desmaiasse e caísse no chão. Segundo T., na ocasião o santo apenas “encostou” em sua irmã, mas ainda não a “pegou porque ela é muito pequena”. Jnt. admira a afinidade e o interesse que sua filha caçula já demonstra pela religião, mas tenta evitar uma iniciação tão precoce afirmando que isso acarreta muitas responsabilidades ao médium e se trata de “um caminho sem volta”.

Eu acho assim... Se a criança entra cedo demais ela perde uma pouco da infância, cê tá entendendo? [...] A T. que é a minha mais velha, não tem muita escolha, porque ela já nasceu feita como eu te falei. Ela já segue mesmo o espiritismo e ela já gosta do espiritismo, ela já trabalha, tem as entidades dela e tudo. Já a A. eu não sei, porque ainda não parou pra olhar, mas tudo indica que ela também vai mexer com isso. Ela já “caiu” uma vez lá na “casa” da minha mãe-de-santo [Jnt. se refere à Mãe C.]. Cê precisava ver. [...] É um caminho duro, não é fácil ser do espiritismo e é pra vida toda. Então, se puder esperar, é melhor.

(Entrevista realizada em 07/03/2009)

Contudo, a mãe da menina acredita que uma recusa radical diante do apelo dos orixás à iniciação poderia significar vários prejuízos a A. podendo, inclusive, levar a sérios problemas de saúde física e mental. Como medida de proteção, A. foi “suspensa”

como equede em outubro de 2009, durante uma festa em homenagem aos boiadeiros e caboclos. Desde então, a menina passou a freqüentar as “giras” usando uma longa saia de renda branca¹²⁵ e a compor a “corrente mediúnica” do terreiro, demonstrando o entusiasmo e a espontaneidade de sempre.

O mais interessante é que ela por si própria já pega a saia e vai pra lá [barracão]. Acho que é de sangue, não é possível! [risos]. A gente fala pra ela “Não precisa vir em toda gira, não”. Mas cê acha que ela aceita? [risos]. [...] Ela foi suspensa como equede pra que ela fique resguardada, mas isso não significa que ela vai mesmo ser equede pro resto da vida. Aliás, o mais provável é que ela não seja mesmo, porque ela já deu alguns sinais. [...] Porque quando é criança, corre um risco que, quando crescerem mais, disso reverter. Pode acabar mudando pra rodante.

(Trechos da fala de G.S. durante uma conversa informal, registrada em meu diário de campo - 03/12/2009)

P.

P. é um garoto muito esperto e observador. Era ele geralmente o primeiro membro da “Casa” que eu avistava quando me aproximava do terreiro. Gosta de ficar na rua brincando com seus amigos ou vigiando as paqueras e namoros de sua irmã, L.. Mas quando fica na rua em noite de “gira” é para dar boas-vindas aos médiuns e pessoas da assistência e adiantar informações sobre o que está acontecendo no terreiro: “*Pode entrar já vai começar*”; “*Pai J. ainda não chegou do trabalho*”; “*Você trouxe a vela que o boiadeiro pediu?*”; “*Hoje acho que vai tocar pra preto-velho, porque a festa deles está chegando*”; “*A Pb. não vai trabalhar na gira hoje porque ela tá com dor de dente*”.

Ele foi “suspenso” como ogã no ano de 2008, mas já participa das sessões tocando atabaque e agogô ou fazendo algum trabalho de cambono desde muito pequeno. Porém, por ainda não ter “dando obrigação”, P. nunca fica sozinho junto aos instrumentos, pois “dependendo da carga que tiver na gira, ele não consegue segurar o

¹²⁵ Ornamento que marca sua condição de médium “suspensa” no culto de umbanda.

couro”, como certa vez G.S. me disse. Aos 10 anos, ele precisa de um banquinho para tocar o atabaque maior ou fica nas pontas dos pés para alcançar o menor. Está sempre muito bem vestido, como se fosse sair para dar um passeio e nas festas se apresenta de camisa e sapato social.

P. sempre me impressionou com sua forma dedicada de participar das atividades do terreiro. É um dos primeiros a chegar ao barracão e logo trata de verificar se há bebidas e fumos para os guias, acende a vela que fica junto à imagem de São Jorge localizada acima da porta de entrada, inspeciona o congá e as cadeiras para a assistência. A inquietude e curiosidade muito características da idade leva-o a ficar impaciente quando outros ogãs e equedes assume todas as tarefas e não permitem que ele “trabalhe” durante uma “gira” ou outra cerimônia.

Não obstante, foi interessante observar que sua dedicação é vista por muitos da “Casa do J.” como bisbilhotice: *“Esse menino se mete em tudo, fala demais, pergunta o que não deve. É um enxerido”*. Por precaução, algumas vezes fica sob vigília dos ogãs mais experientes que dificilmente o elogiam e, ao contrário, sempre fazem zombarias ou piadas: *“Ele até melhorou as pancadas [no atabaque] só não pode inventar demais”*; *“Ê, P.! Quer furar o couro, rapaz?”*; *“Se deixar, ele sozinho toca, canta, defuma, reza, dá passe, acolhe os guias, atende a assistência... Pode até dispensar Pai J.”*.

Apesar dessas brincadeiras, o garoto constantemente se apresenta para formar o trio de atabaqueiros da “Casa” e é aceito pelo grupo, o que visivelmente o deixa muito feliz e orgulhoso. É fácil distinguir sua voz infantil entoando o mais alto possível os pontos cantados e suas fortes batidas nos instrumentos musicais seguindo os gestos de seus companheiros ogãs. Buscando se destacar em seu “ofício”, quando alguma criança ou médium iniciante se aproximam, P. faz questão de exibir suas habilidades e o acesso privilegiado que tem aos atabaques, às entidades e aos objetos sagrados.

Apesar de todo o seu esforço e envolvimento, sua mãe (Jn.) diz que só autorizará sua “confirmação”¹²⁶ quando estiver mais velho. Ela me disse que desde pequenininho P. dava “sinais” e que ela já desconfiava que “ele tinha alguma coisa”.

¹²⁶ Depois de “suspensos”, os ogãs e as equedes podem atuar nos terreiros durante um bom tempo antes de fazerem a “confirmação”. Ser confirmado significa que o adepto está seguro do seu desejo (ou necessidade) de fazer a iniciação ritual na umbanda.

Quando a gente foi olhar, vimos que ele é ogã. Então ele foi suspenso. [...] Eu deixo ele participar porque eu sei que ele gosta e também porque não tem jeito, né? Ele é ogã e mais cedo ou mais tarde vai ter que decidir. Eu só peço pros guias dele que seja mais tarde. Bem mais tarde! [risos] Quando ele já puder entender as coisas, tiver idade para decidir por ele mesmo. Eu não acho certo eu escolher por ele. Ele é que tem que saber.

(Conversa gravada em 06/11/2008)

Além dessas questões, a mãe de P. também ponderou sobre outros aspectos da religião que a fazem ficar temerosa com relação a uma iniciação precoce de seu filho:

E tem outra coisa também. Não é toda “casa” que é como aqui. Tem gente que usa o que sabe para fazer o mal pra as pessoas. Eu já vi cada coisa! Tem gente que chega aqui querendo fazer isso e aquilo com outra pessoa, chega com uns embrulhos esquisitos... Aí a gente já fala: ‘Sai com isso daqui que aqui não é lugar disso não’. Então eu sei que aqui ou na “casa” da mãe-de-santo deles é só caridade mesmo, pra ajudar as pessoas, pra fazer o bem. Por isso que a pessoa tem que ser bem instruída, bem acompanhada, porque ele pode fazer o mal. Tem poder pra isso. [...] Então vai da cabeça de cada um. Por isso que tem que vigiar de perto. Eu também tento levar muito ele na igreja católica pra que ele possa escolher. Pra que ele possa saber o que acontece com quem faz alguma coisa de errado, que Deus castiga. Então ele conhecendo as duas religiões ele pode escolher melhor.

(Conversa gravada em 06/11/2008)

Jn. não é umbandista. Ela diz que nunca quis se envolver demais porque acha muito “pesado”¹²⁷.

É uma religião que exigem demais da pessoa. Eu sempre ajudo, tô sempre aqui, ajudo a fazer a comida, ajudo nas festas, dou uma espiadinha, vejo as meninas fazendo as coisas... Acho bonito, respeito muito, mas gosto de olhar de fora.

(Conversa gravada em 06/11/2008)

O que se pode depreender dessas três histórias acima apresentadas? Primeiramente, elas evidenciam que o grupo infantil presente na “Casa do J.” não pode ser pensado a partir de concepções até pouco tempo bastante aceitas que consideram a

¹²⁷ Opinião esta que, como vimos no capítulo anterior, é compartilhada por sua filha L..

criança como ser passivo, sem voz, tábula rasa, numa condição de sujeito que ainda não é, mas que virá a ser. Ao contrário dessas abordagens, a visão umbandista sobre este público legitima suas falas e ações, reconhecendo-lhes suas potencialidades que permitem que venham a ter uma participação **plena** na comunidade de prática, no sentido que Lave e Wenger atribuem ao termo.

Conhecer a T., a A.F. e o P., mas também L., Y., Yago, M. F. e tantos outros que freqüentam a “Casa do J.”, mas (ainda) não fazem parte de sua “corrente mediúnica”, me levou a perceber que os pequenos umbandistas só podem ser compreendidos em uma perspectiva de análise que toma a criança como sujeito social, produtor de sua história, ser ativo de seu processo de aprendizagem. Essa concepção nativa, portanto, vem ao encontro das abordagens que tem se consolidado nos estudos sobre a infância.

Parece se tornar cada vez mais forte em nossa sociedade o que Philippe Ariès (1978) chamou de “caro sentimento de infância”, que se traduz no reconhecimento das especificidades ou particularidades desse período da vida. A partir do surgimento desta concepção moderna todo um novo mundo simbólico e material foi produzido para atender a estas especificidades¹²⁸. Como “efeito colateral”, criou-se ao mesmo tempo uma ampla gama de tabus em torno de vários aspectos da vida social como, por exemplo, a classificação de alguns temas como completamente inapropriados as crianças ou que requerem eufemismos ao serem tratados. A *morte* talvez seja o tema mais emblemático do que estão procurando dizer a respeito dessa produção de um universo próprio para a infância, onde determinados assuntos são proibidos.

Não obstante, em uma comunidade de umbanda desde muito cedo as crianças são preparadas para não sentirem medo dos mortos. Ao invés disso, aprendem a conviver e se relacionar com eles. Os meus anfitriões consideram que as crianças têm grande sensibilidade o que lhes permitem comunicar mais diretamente com os espíritos e que, por isso, é prudente prestar atenção aos sinais que emitem. Por exemplo, quando um bebê que normalmente apresenta um temperamento sereno passa a chorar com mais freqüência, sente-se inquieto ou não consegue dormir pode ser um alerta de que está com “mau olhado” ou que a residência está carregada de energias negativas. Sonhos e

¹²⁸ Como sabemos, existe uma grande “indústria” exclusivamente voltada para o público infantil: literatura, músicas, jogos, filmes, vestuário, alimentação, cuidados com a saúde, espaços públicos e privados, entre outros.

visões também não devem ser ignorados, pois podem trazer recados do mundo espiritual.

Na “Casa do J.” tanto as crianças mais crescidas que, de certo modo, já compreendem o que está acontecendo nos rituais, quantos os bebês no colo de suas mães apresentam comportamentos marcados pela calma e pela a alegria. A música alta, o grande número de pessoas e o cheiro forte das ervas queimando no defumador parecem não incomodá-los e sim estimular todos os seus sentidos, como bem ilustra a cena que apresento abaixo.

A equede An. desde que estava grávida freqüenta todas as sessões e festas deste terreiro e continua a freqüentar agora acompanhada de seu filhinho de apenas um mês de vida. É impressionante como o bebê dorme tranquilamente tanto no colo da mãe, quanto no de qualquer outra pessoa presente na sessão. Nada parece perturbá-lo. Nem mesmo a música, o som das palmas e das vozes, a fumaça dos cigarros, cachimbos e charutos... De repete, o boiadeiro Seu Gentil Guerreiro pede para carregar o bebê.

An., demonstrando grande satisfação, imediatamente coloca seu filhinho nos braços da entidade que o segura com muita delicadeza e cuidado. O menino retribui os mimos com um lindo sorriso. Comento com An. sobre isto e ela me responde: “É que o I. vem na umbanda desde que estava na minha barriga. Então já acostumou. E também Seu Gentil Guerreiro é padrinho dele, né? É só benção”.

(Diário de campo- Sessão semanal -26/03/2009)

O cotidiano da “Casa do J.” deixa bastante evidente que ali as crianças não estão destinadas a ocupar um posto apenas “observacional”, pensando num sentido bastante restrito do termo. Elas tanto absorvem como são absorvidos pela vivência daquela prática religiosa e este tipo de participação lhes dá oportunidades de vivenciá-la e compreendê-la. Assim, ocupando lugares simbólicos e organizacionais importantes na comunidade, as crianças gradualmente produzem uma idéia geral do que constitui os *saberes e fazeres* da umbanda. É nesse sentido que é possível dizer que a presença constante delas em cerimônias e rituais, a relação que os adultos estabelecem com elas e o envolvimento com as práticas conferem aos pequenos umbandistas uma participação **plena e legitimada**.

5.2.1- Ser uma criança “de santo”: entre a tradição e a negociação

Outro aspecto fundamental que caracteriza a relação entre adultos e crianças na “Casa do J.” diz respeito à questão da *tradição* que está diretamente ligada à preocupação de se garantir a perpetuação da comunidade, com os saberes e práticas que a constitui.

DONA M.: Eu quero falar pra vocês que nossa religião, nossa cultura é algo muito sério, muito importante. Quero falar que na nossa religião também tem aprendizagem. É isso que dá continuidade à nossa história.

Ela então chama dois meninos que estão perto dos atabaques, e continua a se dirigir a assistência:

DONA M.: Esse aqui é o caçulinha da “casa”[de Mãe C.]. Já tá confirmando [fala mostrando os cordões de conta no pescoço do bisneto]. Ele já vai cumprir obrigação de um ano. Esse aqui também ó [mostra o outro bisneto, um pouco mais velho, também ornado com seus colares]. Esse vai cumprir já obrigação de três anos. Eles já tocam e cantam umbanda. [...] Eles agora vão tocar pra vocês verem que na nossa cultura também tem aprendizado.

(Festa de Exu – 07/08/2009).

Contudo, a continuidade de certos aspectos da tradição umbandista, sobretudo aqueles que dizem respeito à presença e participação de crianças em seus terreiros e “correntes de trabalho mediúnico”, fica ameaçada por ir de encontro às concepções já cristalizadas em nossa sociedade a respeito da infância, conforme anteriormente abordado.

Na fase da pesquisa, na qual minhas observações estiveram mais concentradas nas atividades públicas (sessões e festas) do terreiro, tinha a impressão de que não havia diferenças entre adultos e crianças naquele contexto. Pensava que apenas o “tempo de santo” tinha relevância. T., por exemplo, do alto de seus quatorze anos de “feitura” (e de idade) me parecia desfrutar de todos os privilégios e exigências que esta condição poderia lhe conferir. Naquele momento, eu ainda não conseguia identificar a existência

de qualquer distinção entre ela e seus “irmãos-de-santo” com seu mesmo tempo de iniciação, ou mais, fossem eles jovens, adultos ou idosos.

Assim, a princípio, eu via T. incontestavelmente como uma mãe-de-santo em miniatura. Porém, a intensificação do trabalho de campo, a coleta sistemática de dados e principalmente a possibilidade que tive de compartilhar com meus anfitriões diversos momentos e situações cotidianas, revelaram as implicações que as diferenças etárias trazem para a dinâmica cotidiana da “Casa do J.”.

Mesmo os abicuns e aquelas crianças mais avançadas em seu processo de desenvolvimento religioso tem sua condição infantil respeitada, e isto traz consequência para as formas de participação no terreiro. T., por exemplo, por ser abicum possui uma grande responsabilidade na “Casa”, no entanto, ela não é obrigada a participar de todas as suas rotinas. Justamente pelo fato de ser criança, ela é respeitada em sua vontade.

Ou seja, por um lado T. recebe dos membros da “Casa do J.” reconhecimento e cobranças numa intensidade consonante com sua mediunidade precoce e seu grau de desenvolvimento. Mas, ao mesmo tempo, ela é dispensada do cumprimento de certas funções, tem regalias e privilégios exatamente por sua condição infantil. Adultos que se encontram no mesmo estágio de desenvolvimento religioso que ela não recebem este tipo de liberação.

Tanto a liberdade de circulação das crianças na “Casa do J.” quanto a atenção às especificidades da infância ficam bastante evidentes neste trecho de uma de minhas conversas gravadas com G.S.:

RENATA: E as crianças? Elas se envolveram nos preparativos das festas?

G.: Uai, elas estão aí, né? Ficam de olho em tudo. Nem tem jeito de não estar. A casa toda fica envolvida. Tem hora que até perturba. A T., não, que ela sabe das coisas. Ela sabe o que tem que fazer. Mas os outros... Nossa Senhora! Ficam passando, brincando, correndo. Tem hora que... nossa! A gente procura dar ocupação pra eles. Dá umas tarefinhas. Mas, por exemplo, coisas mais complexas, quando a gente tem que ir pra natureza, preparar as coisas, ir nas encruzilhadas, aí não dá porque é muito sério o que a gente tem que fazer. Por exemplo, se alguém vê a gente preparando alguma coisa na encruzilhada vai pensar: “Ah, esse aí tá fazendo macumba, vai fazer mal para alguém”. E às vezes não sabe que aquilo ali é fundamental para dar tudo certinho na festa. Aí os meninos, numa situação dessas, eles não vão

saber responder, vão triste, com raiva. Então a gente prefere que eles não vão, porque é pesado. Tem que saber agüentar.

(Conversa gravada em 04/12/2008).

Faz-se importante observar que o principal motivo para a não inclusão de crianças nas práticas rituais que acontecem fora do terreiro é preservá-las da discriminação e preconceito que poderiam vir a sofrer. Não se trata propriamente de uma proibição de natureza doutrinária ou litúrgica da umbanda, mas está relacionada a questões de ordem social que “não vê com bons olhos” o fato de crianças “mexerem com este tipo de coisa”¹²⁹.

Além de uma sensibilidade dos próprios umbandistas, há também a necessidade de se respeitar as legislações vigentes no que se refere à proteção e cuidados com a infância. Não obstante, há situações em que as leis dos homens entram em conflito com os ditames vindos do mundo espiritual. Como se sabe, na grande maioria dos terreiros de umbanda, as entidades que ali se apresentam consomem bebidas alcoólicas e fazem uso de fumo quando estão incorporadas nos médiuns. Sabemos também que há médiuns de todas as idades; não existem restrições neste sentido, havendo até mesmo pessoas que já nascem “viradas no santo”, como vimos. Sendo assim, foi muito freqüente ver nas rotinas da “Casa do J.” as entidades espirituais bebendo e fumando quando “baixavam” nos corpos infantis de seus “filhos”.

Nestas ocasiões se instaura um conflito, pois a Constituição Federal Brasileira (1988) e o Estatuto da Criança e do Adolescente proíbem a oferta de qualquer tipo de bebida alcoólica e fumo à menores de 18 anos de idade. Para os fiéis está claro que durante uma possessão não é o médium que fuma, bebe, dança, canta ou conversa com a assistência. Porém, se ocorrer algum tipo de denúncia e durante um ritual, o terreiro for visitado por conselheiros tutelares ou oficiais da Promotoria da Infância e Juventude e estes encontrarem crianças bebendo, mesmo incorporada com um preto-velho, é possível que a “casa” venha a ter problemas, podendo até mesmo ser interditada.

Às entidades espirituais de umbanda essa proibição legal não faz o menor sentido, por isso é preciso discipliná-las com relação a este aspecto. Buscando resolver, ou pelo menos amenizar, tal situação os membros da “Casa do J.” procuram fazer

¹²⁹ As frases entre aspas foram ditas pelo G. S. em outra ocasião e registradas em meu caderno de campo.

negociações com as entidades que ali se manifestam para realizarem seus “trabalhos de caridade”. Um exemplo desse tipo de negociação pode ser observado nos freqüentes pedidos que meus anfitriões fazem aos guias espirituais de T.. Como este não incorporam somente nela¹³⁰, Pai J. e a mãe-pequena Jnt. pedem a eles que procurem suprir suas necessidades de álcool e fumo quando estiverem incorporados em seus “filhos” adultos.

De fato, aos olhos dos “de fora” dessa comunidade de prática presenciar uma criança em transe mediúnico já não é algo de fácil compreensão, quanto mais se essa criança estiver consumindo bebidas alcoólicas.

Ao trazer a tona este aspecto, quero dar relevância às concepções nativas de infância. Comumente temos a noção da “periferia social” enquanto o lugar na criança, e a “centralidade” ocupada pelo adulto. Mas num universo cultural como a umbanda tem-se outros modos de ser e agir que vão questionar a naturalidade com que sempre enxergamos a relação entre adultos e crianças.

É interessante observar como em nossa sociedade algumas imagens e papéis estão completamente fixados. A criança é despossuída de autonomia e poder e deve estar sempre sob a autoridade de um adulto. Entretanto, do ponto de vista analítico que o conceito de **participação periférica legitimada** (Lave e Wenger, 1991) sugere, pode-se dizer que as relações entre os membros da “Casa do J.” se dão de maneiras bastante diferentes dessa visão predominante.

Quando nos defrontamos com outras perspectivas – como a umbandista, por exemplo – em que isso não está colocado desta forma, torna-se possível pensar a infância de ângulos surpreendentes. Voltemos à T.: ela possui grandes responsabilidades enquanto uma médium “rodante” com alto grau de desenvolvimento e é também respeitada e resguardada por ser ainda muito jovem. Essas duas condições e identidades caminham juntas, se entrecruzam e se completam no modo como T. se produz umbandista.

Obviamente que no dia-a-dia do terreiro estão também presentes conflitos e disputas entre os mais experientes e os neófitos, afinal as práticas sociais não são estáticas. Sendo assim, é preciso pensar em cada um dos membros de uma comunidade considerado-os como sujeitos que interferem naquela realidade, provocando

¹³⁰ Conforme Pai J. me informou, de modo geral uma mesma entidade pode incorporar em até cinco pessoas diferentes.

transformações e não apenas reproduzindo-a. Em cada prática social se encontram o velho e o novo, o conhecido e o desconhecido, o estabelecido e a expectativa de mudança. Tudo isto acaba por configurar uma dinâmica que é, na verdade, inevitável, mas que nem sempre é vista com bons olhos.

Durante a festa, registrei em meu caderno de campo trechos de uma interessante conversa entre duas idosas que estão sentadas a minha frente na assistência: “A senhora lembra como era no nosso tempo? Era tudo pra valer. No duro, sério, muito sério. [...] Meu pai levava tudo ali ó, na linha. [...] A gente saía pra pegar folha e tinha que saber qual era a folha certa, de cada santo. Se não sabia, xi... [...] Hoje não. Hoje os meninos não sabem nem catar as folhas. Não sabem quais são as folhas. Tá tudo diferente”.

(Diário de campo - Festa de Boiadeiro - 25/10/2008)

É sobre esta e outras dimensões da relação entre iniciados e iniciantes que passo agora a tratar.

5.3- “Tudo tem seu tempo”: a relação entre iniciados e iniciantes

A organização hierárquica da umbanda apresenta em seu topo a mãe ou o pai-de-santo, cargo central da religião ao redor do qual se estabelecem as demais funções dos membros da comunidade. A figura simbólica do chefe de terreiro traz consigo uma pesada carga de exigências, sendo a principal delas zelar por seus “filhos”. Tudo que ocorre em sua “casa” é de sua responsabilidade e é ele que responde pelo sucesso ou fracasso do desenvolvimento de todos que compõe sua família-de-santo.

Cada terreiro possui apenas um dirigente que tanto pode ser um homem quanto uma mulher, embora haja uma prevalência da ocupação feminina desta função. Ser pai ou mãe-de-santo significa ser o principal elo entre o mundo dos espíritos e o dos homens, o que lhes acarreta a responsabilidade de manter o equilíbrio entre estes dois

universos. Seus orixás são sempre orixás chefes, os mais importantes entre os que se apresentam em sua “casa”¹³¹.

É possível dizer, então, que pais ou mães-de-santo “fazem” o terreiro (Brumana e Martínez, 1991), na medida em que tem o poder reconhecido de determinar tudo que diz respeito a ele. Mas essa legitimidade é construída e reconstruída cotidianamente. Não dependendo apenas de sua vontade particular, a rede de relações e as circunstâncias cotidianas são determinantes para o exercício e manutenção de sua posição de comando.

Do mesmo modo como praticamente todos os aspectos da umbanda, pode-se dizer que a legitimidade de sacerdote está condicionada ao reconhecimento que vem da comunidade astral e da comunidade terrena. Este aspecto se torna ainda mais relevante pelo fato da umbanda não ser uma igreja, ou seja, não possuir uma estrutura institucional que fixa suas regras, liturgias e determina seus dirigentes¹³². Isto faz com que o marco organizacional que as federações tentam instituir exerça pouca ou nenhuma influência no que diz respeito a isso.

Não existe, portanto, uma organização institucional a qual o sacerdote de umbanda precise se submeter. Nessa religião não é à força de imposição de uma corporação burocrática que garante a autoridade do chefe do terreiro e sim seu modo de agir. Isto porque sua autoridade tem diferentes origens e sentidos, sendo uma delas a “força” ou “firmeza” de seus guias espirituais.

Eu já fui a vários terreiros, mas é aqui que eu me sinto bem. Um terreiro é muito diferente do outro. Cada um é um, sabe? Agora, essa família é muito especial. Todo mundo. O Pai J. é muito sério. Ele não deixa nada errado. Fico feliz de ver como esse menino cresceu. A “Casa” dele é muito boa. Ele tá indo muito bem.

(Diário de campo - Fala de um frequentador assíduo das sessões - 19/03/2009)

Como meus anfitriões me explicaram, além dessa origem sagrada, a legitimidade do dirigente provém também de seus conhecimentos continuamente construídos ao longo de seu processo de desenvolvimento e atuação; de sua estabilidade pessoal; de seu

¹³¹ É por este motivo que, muitas vezes, os terreiros recebem o nome do/dos orixá (s) ou outros guias principais de seu chefe. Exemplos: Centro Espírita Umbandista Nanã e Yemanjá; Templo Espírita de Xangô; Casa Oxalá dos Montes Altos; Tenda de Umbanda Senhor Ogum Beira Mar e Mané Baiano; Casa Vovô Pedro de Aruanda; Reino de Maria Padilha; etc.

¹³² Como o fazem a igreja católica e as igrejas pentecostais.

desinteresse econômico e disponibilidade para a caridade; do respeito aos seus “filhos” e a todas aquelas pessoas que se dirigem ao seu terreiro em busca de auxílio espiritual; da sua capacidade de proteger ritualmente os fiéis de qualquer tipo de perturbação; da reverência e atendimento às entidades, tanto as “de direita” como as “de esquerda”.

Pai J., “seus santos de cabeça” e seus guias espirituais constituem o centro da vida do terreiro e de seus rituais. Sua autoridade é exercida sobre todos os membros e é ela que mantém a coesão do grupo. Como pai-de-santo, ele é o intermediário entre os médiuns e as pessoas que acorrem a sua “Casa”, enquanto que ele próprio está isento de qualquer mediação, seja pessoal ou institucional. Sua persistência em superar os difíceis momentos iniciais, e a dedicação absoluta à sua missão são demonstrações de sua capacidade e merecimento dos poderes a ele atribuído.

Mas se engana quem faz uma associação direta do pai ou mãe-de-santo a imagem de um *mestre* no sentido de alguém que domina todo o saber religioso e que irá transmiti-lo a sua comunidade de modo sistemático. Isso porque dificilmente uma autoridade religiosa se disponibiliza a *ensinar* algo a seus seguidores, pelo contrário. O que vai possibilitar que o povo de santo possa aprender na convivência com seus dirigentes é o tipo de relação que se estabelece com eles. É isso que garante ou não o acesso a certas práticas e saberes.

Se eu for esperar o Pai J. falar alguma coisa, eu vou ficar parado. [Risos]. É difícil ele vir e falar alguma coisa. Eu tenho que ficar de olho na movimentação dele. Só de olhar pra ele, eu sei se a gira vai ser tranqüila ou se ou bicho vai pegar. Ele recebe os avisos dos guias deles, mas é difícil ele falar pra gente. Aí eu me viro. Por exemplo, só encima da hora é que ele me fala se vai tocar pra boiadeiro, pra preto-velho... Eu tenho que tá preparado. Mas isso também é porque ele confia em mim. Eu sei.

(Conversa com o ogã Al. gravada em 10/06/2009).

No terreiro em questão, estar próximo ao Pai J. permite observar mais de perto seu modo de agir e também possibilita ser observado por ele e assim ganhar sua confiança. Portanto, cabe a cada médium demonstrar – não somente ao dirigente, mas a toda a comunidade – seus conhecimentos relativos à religião. E não há uma situação

específica¹³³ para fazer essa *demonstração*, devendo acontecer cotidianamente na própria dinâmica da prática religiosa.

Além disso, como espero ter conseguindo evidenciar no capítulo anterior desse trabalho, a questão do acesso ao conhecimento não depende da relação estabelecida exclusivamente com Pai J. ou com algum membro localizados em níveis mais avançados da hierarquia religiosa (a mãe-pequena Jnt., T. e G.S.). Sem dúvida, esta relação é fundamental para que a participação seja reconhecida como legitimada no enquadramento global da “Casa”, mas é extremamente importante para os processos de aprender (na) umbanda que os praticantes construam sub-redes com seus pares no dia a dia da “Casa”.

A legitimidade da participação na “Casa do J.” precisa ser ratificada na relação cotidiana com os outros umbandistas, com as pessoas da assistência, e mais ainda, com os principais guias espirituais do terreiro. Ou seja, é necessário que a participação de cada membro seja reconhecida por todos os “de dentro” da comunidade.

Retomando, então, alguns aspectos das análises apresentadas no capítulo anterior, pode-se dizer que a atribuição (pelo Pai J.) da responsabilidade de um umbandista veterano (*old-timers*) acompanhar e orientar um “recém chegado” (*newcomes*) acaba funcionando como a legitimação da participação desse novo membro. O posicionamento desse na comunidade de prática passava a ser, assim, o de **participante periférico legítimo** (Lave e Wenger, 1991). O umbandista experiente, por sua vez, ao responder positivamente à solicitação de acompanhar o processo inicial de integração de um novato sinaliza que o reconhece como um membro da comunidade.

O novato precisa se mostrar capaz de construir e sustentar laços de cumplicidade com todos os membros, evidenciando assim engajamento e com o empreendimento comum de existência e manutenção do terreiro do qual passa a fazer parte. A partir daí, o “candidato à umbandista” paulatinamente vai deixar de ser visto (pelos seus pares e também por Pai J.) como aquele que “ainda não sabe”, o seu posicionamento passa a ser o de **participante pleno**.

Ele passará a “trabalhar nas giras” como qualquer outro médium da “Casa” e receber tarefas diretamente vindas de Pai J. de quem se tornará cada vez mais próximo. Sendo assim, fica claro que a integração de novos membros à “Casa do J.” não se esgota

¹³³ Apenas a título de comparação, se pensarmos no contexto escolar, uma *situação específica* em que um aprendiz precisa demonstrar seus saberes e habilidades seria a realização de uma prova.

numa relação privilegiada com apenas alguns dos membros, nem o fato de se tornar um participante pleno é, portanto, um posicionamento o qual se acesse através de uma afinidade exclusiva com o “alto escalão”¹³⁴ do terreiro.

Aliás, por vezes, observei que os próprios novatos entendiam ser mais vantajoso permanecer nesse estatuto durante mais tempo como uma forma de garantir sua participação na comunidade, mas sem a necessidade de assumir muitos compromissos ou tarefas de maior responsabilidade, tal como é cobrado dos mais experientes. À medida que apresentam mudanças em sua forma de participar, os médiuns adquirem o direito de acessar outros níveis de saberes (*e fazeres*) da umbanda.

Não obstante, faz-se importante dizer que a relação entre iniciados e iniciantes não é fruto de uma pedagogia pensada e organizada segundo um plano estruturado, pelo contrário. Os esporádicos conselhos que ele oferece são na verdade descrições sumárias das tarefas a serem realizadas e que acabam sendo apenas uma com firmação daquilo que já vem sendo vivenciado, praticado. Na “Casa do J.”, quando alguém se dispõe a declinar sobre o porquê de determinados gestos, ou a descrever a realização de um ritual, ou ainda a decompor os diferentes estágios de realização de uma cerimônia, o objetivo primordial é garantir o perfeito funcionamento de tais ações e a perpetuação do trabalho realizado pela comunidade.

Contudo, o que poderia parecer falta de interesse dos “mais velhos de santo” é, de fato, a própria característica das relações construídas naquele terreiro. Guiados por uma orientação que é intrínseca às suas próprias experiências que acumularam em anos de prática, os veteranos colocam em operação, empiricamente, seus saberes e habilidades. Na verdade, eles se comportam de modo muito semelhante ao modo como viram sua própria mãe ou pai-de-santo e tantos outros dirigentes agirem. Acabam, pois, reproduzindo em certos aspectos o modelo em que eles mesmos aprenderam.

De modo geral, é por meio de observações, críticas, encorajamentos, mas também de silêncios prolongados, ou apenas pela presença, que os mais experientes nas “coisas do santo” se relacionam com aqueles que começam a trilhar seus caminhos na religião. Se os mais antigos permitem-se tal economia de palavras e de gestos, é porque o essencial do saber umbandista transmite-se fora de uma intervenção explícita. Assim sendo, pode-se dizer que essa postura – que implica no que Lave e Wenger (1991)

¹³⁴ Esta era uma expressão muito usada, principalmente pelos rapazes da “Casa”, quando queriam fazer uma provocação, em tom de brincadeira, a Pai J., a mãe-pequena Jnt., a “rodante” T. ou ao ogã G. S..

denominam de “negligência benigna” (p.93) – é característica de todos os arranjos de interação na “Casa do J.”.

Dos três arranjos de relações que estou destacando nesse capítulo, talvez esse – que se dá entre iniciados e iniciantes – seja o que, num primeiro momento, pode parecer ter a lógica de estruturação mais semelhante à interação mestre-aprendiz de inspiração escolar. No entanto, os dois episódios citados abaixo (ocorridos na mesma semana) evidenciam a dinamicidade das relações construídas e reconstruídas cotidianamente entre os membros da “Casa do J.” e a multiplicidade de configurações que estas podem assumir.

Enquanto Pai J. se prepara à porta do barracão, (juntamente com o grupo de médiuns da “corrente”) para fazer a abertura oficial da Festa de Boiadeiros, observei uma cena interessante. P. aproximou-se do pai-de-santo que segurava o adeja e lhe perguntou:

P.: Deixa eu tocar? (*diz o menino já com as mãos quase pegando o instrumento*).

PAI J. (*risos*): Você por um acaso é pai-de-santo? É pai-pequeno? Sabe quando tempo eu demorei pra poder encostar nisso daqui? Sete anos, meu filho! Sete anos! Cê tem muito o que aprender.

P. demonstra ter ficado decepcionado, mas não diz nada e entra de cabeça baixa no barracão. Uma senhora que estava sentada próxima a mim também observou a cena e comentou com a mulher a seu lado: “É isso mesmo. No mínimo sete anos!”

(Festa de Boiadeiro - 25/10/2008)

Pouco antes da “gira” ter início, P. inspeciona o barracão e percebe que há algumas coisas fora do lugar e a ausência de alguns objetos que serão usados na cerimônia. Ele então se dirige a Pai J. e, sem constrangimento, lhe chama atenção:

P.: Cadê a caixa de fósforos¹³⁵, Pai? Já tinha que estar aqui. Por que o senhor não trouxe?

PAI J.: Mas foi o Al. [um dos ogã da “Casa”] que ficou de olhar isso.

P. o repreende mais uma vez:

P.: É, mas não custa nada o senhor olhar também. O senhor não é o zelador¹³⁶ da Casa? O Al. tá ficando agora mais é com a parte de tocar. O senhor podia ter pedido pra uma das equede olhar isso. Elas é que tem que cuidar dessas coisas. Ogã já fica com a parte mais difícil.

Pai J. responde em tom de brincadeira: “Então tá bom. Eu não vou discutir com o menino, né? Ele é ogã, e ogã é pai da Casa.

¹³⁵ Os palitos de fósforo são usados nas sessões e rituais para acender velas e o cigarro, cachimbo ou charuto dos guias.

¹³⁶ Raramente ouvi meus anfitriões usarem esse termo para se referirem à Pai J. ou a qualquer outro pai ou mãe-de-santo.

Oxossi é o dono e eu sou só o zelador”. Rindo, o pai-de-santo se dirige até à cozinha para providenciar os fósforos.

(Diário de campo – Sessão semanal – 30/10/2008)

O que predomina ali não é, então, um tipo de diálogo no qual veteranos falam e novatos apenas escutam. O que observei na “Casa do J.” foi que é as relações ali estabelecidas configuram-se em conversas a muitas vozes, aberta ao conjunto de membros daquela comunidade. Retomando as proposições analíticas de Lave e Wenger (1991), é interessante lembrar que a teoria da **aprendizagem situada** nos propõe compreender as relações construídas em processos de aprendizagem na prática em sua grande variabilidade, pois “a relação mestre-aprendiz não é uma característica onipresente do processo de aprender” (p.91).

Por fim, é fundamental destacar que o conhecimento umbandista é inesgotável e, conseqüentemente, seu aprendizado também o é. Em virtude disso, até mesmo aqueles que se encontram em estágios mais avançados de desenvolvimento na religião terão sempre algo a aprender e estarão continuamente sendo submetidos à avaliação da comunidade da qual fazem parte.

Por mais que a gente procure saber, parece que a gente nunca vai conseguir saber tudo. Porque é outro mundo. [...] A gente não entende tudo. Esse mundo nos surpreende. [...] Às vezes eu não sei como encaminhar as coisas, as demandas. Aí procuro a minha mãe-de-santo, mas às vezes nem ela sabe responder. Aí ela fala “É... isso aí eu vou ter que olhar. Vou procurar entender depois te falo”.

(Trechos de fala do Pai J., registrados em meu diário de campo - 15/03/2009).

Mesmo Pai J. – que ocupa o maior posto da hierarquia do terreiro em questão – se vê constantemente envolvido em situações que sozinho não consegue entender e resolver. Nessas ocasiões, ele recorre a outros pais-de-santo em busca de orientação, e também consulta os médiuns e até mesmo algumas pessoas da assistência de sua “Casa” para juntos decidirem que caminhos seguir. O processo de aprendizagem na e da umbanda é, portanto, fundamentalmente contínuo e infindável, sendo esta uma característica crucial que deve ser levada em consideração ao se pensar nas configurações que a relação entre iniciados e iniciantes assume no terreiro em questão.

5.4- Santo de casa que faz milagre: a relação entre deuses e homens

Todos os preceitos e a organização ritualística da umbanda pressupõe a existência de uma dimensão que não é da mesma natureza da dimensão terrena, humana. Os umbandistas acreditam que suas vidas, além de serem influenciadas por fatores sociais, culturas e econômicos, são “determinadas” por uma outra esfera de influência que escapa a essa realidade e que não pode ser explicada pela ação de nenhum destes âmbitos. Sobre este aspecto da prática religiosa, é muito interessante observar que essa dimensão *sobrenatural* não se opõe e não se separa da vida cotidiana.

Pelo contrário, é o diálogo entre o natural e o sobrenatural que dá sentido e orienta suas ações e condutas¹³⁷. Ou seja, ao dar legibilidade a certos aspectos de suas vidas que, num primeiro momento, pode lhes parecer incompreensíveis, os sobrenaturais ajudam os umbandistas a interpretar sua experiência cotidiana, compreendê-la de modo significativo e guiar seu modo de agir de maneira mais coerente com os princípios de sua religião.

Sendo assim, crêem que estão irremediavelmente sujeitos às interferências vindas de um domínio que transcende a existência material e natural, que pertence ao que os meus anfitriões chamam de “plano astral” ou “astral” somente¹³⁸. Por essa razão é possível dizer que em suas narrativas a respeito de sua entrada e trajetória na religião, nada faz mais sentido do que a vale a velha máxima que afirma que “nada acontece por acaso”, pois as experiências vividas no terreiro lhes mostram que suas histórias pessoais tem um sentido que as explica em função de “um todo a que pertencem”.

¹³⁷ A participação de outra esfera da realidade como “ingrediente interpretativo do mundo” é nomeada por Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), de **compreensão mítica da realidade** (pp.113-114). O autor define compreensão mítica como sendo a capacidade dos umbandistas de “dar sentido a cada episódio da vida como se fosse parte de uma história significativa, fundando, ao mesmo tempo, os valores morais que a história representa”.

¹³⁸ Dependendo da tradição umbandista seguida por cada terreiro, essa dimensão supra-real recebe diferentes denominações, tais como: mundo astral, corrente astral, espaço cósmico, Reino das Almas, dentre outras. Habitam essa dimensão os orixás, as entidades e outras classes de espíritos “desencarnados”, bem como todos os fluxos de energia que são postos em movimento nos “trabalhos” de umbanda.

Essa forma de compreender a intervenção direta das divindades em suas vidas acaba por funcionar como um roteiro para a própria existência. Isto porque um dos preceitos basilares da umbanda diz respeito a uma noção de reciprocidade, de ação e reação, de troca, em que os erros são pagos no próprio ato, onde a ação e seus efeitos confundem-se. Assim, a força e a freqüência das cobranças dos santos sobre os umbandistas são percebidas por estes como avaliações imediatas da conduta e da qualidade da participação de cada um na prática religiosa. Acredito que por isso ouvi tantas vezes os médiuns e até mesmo as entidades espirituais da “Casa do J.” dizerem que há “certas coisas na umbanda que só se aprende apanhando”.

Falando-me sobre este aspecto da relação entre seres humanos e espirituais, T. se expressou da seguinte forma: *“Aqui é assim, ou você aprende pelo amor, ou vai pela dor. Muita gente fica teimando com os guias e acaba tendo que entender as coisas pela dor mesmo, apanhando muito”*. Para que este ponto fique mais claro, cito abaixo uma situação ocorrida durante a Festa de Boiadeiro do ano de 2009.

Enquanto as outras entidades dançavam, Pai Tupã (boiadeiro incorporado por Pai J.) tomou carinhosamente A.F. nos braços e se dirigiu aos familiares da menina, dizendo:

PAI TUPÃ: Cês sabem que essa menina tem a coisa, num sabe? E cês sabe também porque ela veio parar nesta aldeia, num sabe? Ela veio cumprir uma missão. Ela tem que cumprir essa missão, senão ela vai ter que ir embora. [...] Cês sabem disso, mas ocês tá demorando muito pra começar a fazer a coisa dela. Num pode, senão ela vai apanhar demais. Se ela não cumprir a missão dela ela vai apanhar muito e cês pode até ficar sem ela. Ela vai ter que ir embora. Então, tem que cuidar dela direitinho, pra ela não ter doença, ficar boazinha, né, Sá? Eu vou ajudar ocês a olhar ela, viu, Sá? Olhar as coisa dela...

(Diário de campo – Festa de Boiadeiro – 1º/10/2009)

Ao longo do trabalho de campo, presenciei várias cenas como essas protagonizadas sobretudo por boiadeiros e caboclos. Sempre que têm oportunidade, as entidades advertem aqueles médiuns que, por alguma razão, insistem em adiar seu processo de iniciação na religião. Os guias espirituais procuram lembrá-los que algumas das missões a eles imputadas pelo “plano astral” são inevitáveis, fazem parte de uma obrigação da qual não podem fugir. As pessoas são igualmente avisadas quanto às

conseqüências que o não cumprimento de suas obrigações junto aos santos pode trazer: doenças, desemprego, brigas em família, dentre outros infortúnios.

De fato, as cobranças figuram como uma característica marcante deste tipo de interação, afinal o que se institui entre fieis e guias incorporados é uma relação de troca mútua de favores. Isso significa que toda ação realizada pelas entidades têm um “preço” que precisa ser pago com a devida atenção, sob pena de sofrer reprimendas. Ou seja, o santo aceita proteger o consulente se este, por sua vez, “pagar” pela proteção recebida.

Os filhos-de-santo que contam com a proteção de muitos espíritos são geralmente pessoas muito ocupadas. Estão sempre envolvidas com algum trabalho para o santo, multiplicando esforços para servir a todos. *Arreiam* obrigação para as suas entidades, fazem oferendas diversas para os orixás, cuidam do corpo tomando “banhos de descarrego”, preparam cuidadosamente cada sessão do terreiro - providenciando velas, bebida, roupas do santo – volta e meia defumam a própria casa, plantam ervas especiais para os banhos e obrigações (Birman, 1983: 51-52).

Todos estes aspectos evidenciam a força da presença das divindades na vida dos umbandistas. Não obstante, além de guiarem os médiuns no caminho da compreensão e da prática do que constitui a fundamentação doutrinária da religião, as entidades também oferecem todo tipo de orientação mais corriqueira. Assim, na “Casa do J.”, tanto os princípios fundantes da religião, quanto pequenas instruções que visam garantir o bom funcionamento de uma “gira”, muitas vezes são passadas aos médiuns pelos guias que lá “trabalham”.

Há poucos minutos entrou na sala em que G.S. e eu estamos um rapaz que reconheci por já tê-lo visto tocando atabaque em algumas sessões aqui na “Casa do J.”. Como demonstrou interesse, aproveitei a oportunidade para incluí-lo em nossa conversa.

RENATA: Com você se chama mesmo?

M.: M. V., mas todo mundo aqui me chama de Marquinho.

R: Você também é “ogã de toque”? Isso é uma coisa assim... pré-definida? Não tem como escolher?

M: Na verdade, eu sou músico e cantor. Aí é por isso também que eu me interessar por essas coisas e tenho facilidade de tocar. Mas a gente ainda não sabe se eu sou “ogã de toque” ou não. Porque pode

acontecer do cara gostar de tocar e o santo dele falar, “você não é de tocar” e ele não poder nem encostar ali.

R: É mesmo?

G.: Pode acontecer isso.

(Entrevista gravada em 23/09/2008)

Numa outra ocasião, durante a Festa de Preto-velho realizada em 30 de maio de 2009, observei o modo respeitoso com que os “ogãs de toque” acataram as recomendações oferecidas pelos próprios homenageados. Na ocasião, os pretos e pretas-velhas entoaram alguns pontos cantados que os umbandistas ali presentes desconheciam. Com atenção e deferência, os ogãs se esforçaram para aprender imediatamente as cantigas solicitadas pelos guias, tentando acompanhá-los com os atabaques e repedindo os versos que estes lhes ditavam. Afinal, o grande objetivo da festa era agradar e agradecer os gentis senhores pelos trabalhos prestados e graças alcançadas, fazendo com que se sentissem a vontade na “Casa” e que retornem sempre a ela.

Em outras ocasiões, ficou bastante evidente também que há diferenças na maneira como as entidades estabelecem a interação com cada categoria de umbandistas. No que se refere aos médiuns (“rodantes” ou não), as bênçãos e proteções se apresentam com a mesma intensidade que as exigências e cobranças. Já quanto ao atendimento à assistência, os santos parecem ser mais compreensivos e tolerantes.

Sendo assim, se com os umbandistas iniciados uma marca importante da relação é a rigorosidade, com as pessoas que acorrem aos terreiros em busca de auxílio o que predomina é o sentido de cuidado e orientação. Eu mesma tive algumas oportunidades de vivenciar a interessante experiência de ser “orientada” pelas entidades ao logo da realização da pesquisa de campo, como neste episódio:

Na “gira” da semana passada, Seu Tranca Ruas me pediu que levasse para ele uma garrafa de “mijo amarelo”, ou seja, uma garrafa de cerveja. Assim, logo que “baixou” no terreiro para começar as consultas de hoje, me dirigi a ele para lhe entregar o presente. Porém, antes que pudesse fazê-lo, Seu Veludo (exu incorporado por T.) me advertiu sobre o que pode ser considerada uma verdadeira “norma de etiqueta” dos terreiros.

Seu Tranca Ruas é uma entidade “novata” na “Casa do J.”, pois o médium que o serve de “cavalo” se integrou a este terreiro há apenas dois meses. Sendo assim, Seu Veludo me explicou que para fazer qualquer tipo de “agrado” a um guia recém-chegado é preciso primeiramente pedir permissão para os “donos da casa”, isto é, Seu Sete Favela (malandro de Pai J.) e Seu Tiriri (exu da mãe-pequena Jnt.).

(Diário de campo – Sessão semanal – 21/05/2009)

Apesar das complexas implicações inerentes a este tipo de relação, o grau de proximidade entre os envolvidos e o modo absolutamente direto em que se dão as interlocuções contribuem para que o clima predominante nesta “Casa” seja muito amistoso. G. frequentemente comenta que sua convivência com os guias do terreiro de seu irmão, por ser constante e “concreta”, lhe dá a sensação de ser da mesma natureza da sua relação com seus amigos e familiares. “É o mesmo que conversar com qualquer amigo meu”, ele diz.

Amigos, parentes, padrinhos. Cada pessoa significa de uma maneira sua relação com os santos da umbanda. Vários autores como Diana Brown (1977), Renato Ortiz (1978) e Peter Fry (1982) destacaram que uma das principais relações que esta religião estabelece no nível simbólico é a relação de apadrinhamento. De fato, o convívio com as mais diferentes pessoas que circulam pela “Casa do J.” (desde frequentadores eventuais até os mais aguerridos iniciados), me permitiu compreender que quando recorrem à umbanda, elas esperam obter proteção do plano sobrenatural através do vínculo que estabelecem com as entidades. Recebendo proteção e ajuda para superar todo e qualquer tipo de dificuldade, a representação que os fiéis fazem dos guias espirituais é a de um padrinho que se adquiriu para toda a vida.

T.: Eu costumo chamar meus guias mais na hora da prova mesmo.

RENATA: Quem que você chama na hora da prova?

T: Todos. [Risos].

R: Todos? [Risos]. E eles te ajudam?

T: Bastante.

R: É mesmo? E eles te ajudam de que forma? Eles te falam coisas, te fazem lembrar o que você estudou... Como é que é?

T: Ah, porque assim, é muita matéria que é difícil de entender, eu não entendo. Aí a gente fica... Eu faço assim “Seu Veludo mandou eu escolher esse daqui”. Aí quando vai ver, deu certo. Aí dá certo e eu falo “Ai, que bom”.

(Conversa gravada em 26/10/2009).

Nesta mesma perspectiva, também dentro do pequeno cômodo onde funciona o terreiro – e que durante as “giras” fica completamente lotado – predomina um ambiente divertido e alegre que, em muitos aspectos, lembra uma festa de família. Médiuns, equedes e ogãs riem e brincam entre si e também com as pessoas da assistência e com as próprias entidades. Faz-se importante frisar este ponto, pois a “gira” é uma cerimônia religiosa, na qual trabalhos de magias são feitos e desfeitos, há a evocação de seres sagrados e, eventualmente, até mesmo a visita de um orixá. Dada a seriedade da circunstância, existem vários procedimentos e cuidados a serem adotados. Contudo, num terreiro de umbanda essa formalidade não se traduz em práticas sisudas, burocráticas ou solenes.

Por mais que as funções de cada filho-de-santo no desenvolvimento da “gira” exijam bastante empenho e responsabilidade, é freqüente ouvi-los dizerem aos santos frases no mínimo curiosas, como estas: “*Vou mandar Seu Tiriri pro A.A. Ele tá bebendo demais*”; “*Oh, menina mal criada! Você tá querendo ficar de castigo?*”; “*Que isso, Pai Turuna? O fumo do senhor hoje tá muito fedorento. Acho que seu cavalo não tá cuidado direito do senhor, não*”; “*A senhorita pode tirar os olhos do meu moço, porque eu demorei muito pra achar um que preste*”¹³⁹. Abaixo cito uma cena que também ilustra o alcance da intimidade¹⁴⁰ entre estes dois mundos a qual estou me referindo.

Procurei observar o modo como as equedes tentam atender e agradar a pomba-gira que está próxima a mim. Tt. a oferece cigarro e bebida, mas a entidade recusa. A equede então chama um dos ogãs

¹³⁹ Respectivamente: fala de Dona Q. se referindo ao exu da mãe-pequena Jnt.; Jn. repreendendo Orquídea, o erê que também é incorporado pela mãe-pequena; equede An. falando com Pai Turuna, preto-velho de T.; uma mulher presente na assistência conversando em tom de brincadeira com a pomba-gira mais irreverente que dá consulta neste terreiro.

¹⁴⁰ Marcio Goldman (2007) também faz referência a aspectos da relação entre candomblecistas e seus orixás que, para alguém “de fora”, podem soar desrespeitosos, mas que na verdade revelam as características que atualmente este culto assumiu: “As regras e leis podem ser constantemente negociadas: se as divindades fazem exigências muito rigorosas, é possível atenuá-las; pode-se comer uma comida proibida, nomeando-a de outra forma; pode-se eliminar elementos inacessíveis ou muito caros do ritual. Toda manipulação é possível desde que a pessoa tenha conhecimento, força e audácia para fazer acontecer. Trata-se de mais um privilégio de uma cosmologia constituída pelo fluxo constante do axé”. (Goldman, 2007:112).

para servi-la e ela aceita os agrados oferecidos pelo rapaz. Fico sem entender. Será que há alguma coisa errada com a Tt.? Quando eu ia perguntar para a equede An. a razão disso, Tt. se aproximou de nós rindo muito e disse:

TT.: Pomba-gira é que nem eu. Tem alergia de mulher. Ela só aceita ser servida por homem. Tá certa! É isso mesmo.

A entidade, ouvido as palavras da equede, solta uma estridente gargalhada e a abraça. Discretamente anoto em meu caderninho mais uma lição aprendida na convivência neste contexto: “pomba-giras só aceitam serem servidas por homens”.

(Festa de Exu – 07/08/2009).

Mesmo nessa tão singular modalidade de relação (aquela entre as divindades e os umbandistas) é possível, portanto, localizar constantes inversões de papéis e posições entre aquele que ensina e aquele que aprende na dinâmica cotidiana do terreiro. Da mesma forma que na relação adulto-criança e iniciante-iniciado, na convivência entre homens e deuses também se pode ser hora mestre, hora aprendiz. Na cena que apresento abaixo, a *inversão* a que venho me referindo neste texto fica absolutamente evidente, uma vez que os *lugares* de quem comanda e quem é comandado, de quem sabe e quem não sabe, de quem aprende e quem ensina se confundem a cada instante.

Repentinamente, no final da sessão, quando todos os boiadeiros e caboclos já haviam se despedido e começado a “subir”, o corpo de Pai J. foi sacudido com violência. Era Afonsinho que estava chegando, seu erê que há mais de um ano não visitava a “Casa”. Os médiuns que já o conhecem, receberam-no com grande alegria e logo trataram de saber o motivo de sua aparição tão inesperada. O erê respondeu que veio trazer um recado do “Dono da Casa” [possivelmente ele está se referindo a um dos “chefes de falange” que atua neste terreiro¹⁴¹]. Segundo Afonsinho, o santo mandou avisar que a Festa das Crianças deve ser feita antes da Festa dos Boiadeiros, programada para o mês de novembro.

O menino aproveita para pedir doces e brinquedos. Os médiuns começavam a justificar a ausência de “agrados” por terem sido pegos de surpresa, quando Dona Q. se lembra que em sua última visita ele havia pedido que ela guardasse seu saquinho de pano. Com uma euforia ingênua, o erê faz questão de exhibir o “grande tesouro” que

¹⁴¹ G. S. me explicou que nem sempre é fácil saber a quem as entidades se referem quando usam este tipo de expressão, pois elas podem ser “chefiadas” por guias espirituais diferentes ainda que “trabalhem” num mesmo terreiro. E ele completa: “Aí, no caso, vai ser importante a interpretação de quem está lá na hora, porque os guias não se referem aos outros pelo nome”.

estava em sua “sacola”, como ele diz: carrinhos velhos, animaizinhos de plástico e uma pequena bola. São brinquedos muito simples, mas que certamente foram dados a ele com carinho e gratidão por fiéis agradecidos pela ajuda recebida do erê.

Sentado no chão, entretido com os brinquedos e com as pessoas que lhe são mais íntimas, Afonsinho pede à Jnt. que encerre a sessão e dispense a assistência, pois ele pretende ficar mais um pouco na “Casa”. A mãe-pequena, então, conduz a oração final e se despede das pessoas. Com um ar moleque e zombeteiro, o erê fala para a assistência: “É, cês podem ir tudo embora, mesmo. Já tá na hora. Podem ir embora. Eu vou ficar aqui brincando”.

Jnt. ri e o repreende: “O que é isso, menino! Não é assim que a gente fala com as pessoas, não. Que falta de educação. O que eles vão pensar de você? Tem que mostrar que você é educado”. O erê sorri e volta a brincar.

(Diário de campo - Sessão semanal – 01/10/2009).

Essas mudanças no modo de participação na prática social acontecem porque toda a vida do terreiro é fluida, mutável, inconstante. Há sempre gente chegando e partindo e, em meio a tanta dinamicidade, é preciso garantir a sobrevivência da “casa”, a continuidade do trabalho. Cada novo membro traz consigo novas demandas carentes de soluções, mas também novas soluções para velhos problemas.

Se o recém-chegado for um médium “rodante” ele virá acompanhado por seus orixás e guias espirituais que, por sua vez, também carregam suas experiências anteriores vividas em terreiros que podem não comungar dos mesmos princípios e valores daquele em que passarão a atuar¹⁴². Afinal, conforme enfatizado no segundo capítulo deste volume, existem múltiplas possibilidades de praticar umbanda.

Além da situação referida acima, uma casa de culto umbandista pode igualmente receber entidades inexperientes no atendimento à clientela “no árduo dever de prestar caridade” (Birman, 1983: 52). De modo semelhante aos humanos, guias espirituais que estão iniciando suas missões no “plano terreno” precisarão trilhar um longo caminho de aprendizado na e da umbanda. Assim, tanto nesta circunstância (entidades “inexperientes”) como na outra (entidades que atuam em diferentes terreiros), será preciso realizar um importante e imprescindível trabalho de *doutrinação* dos espíritos. Nas palavras de Jnt.:

¹⁴² Foi o que ocorreu com o exu Tranca Rua e todas as outras entidades incorporadas por Ad.. Apesar de ter sido “feito” em outro terreiro, este médium escolheu a “Casa de J.” para dar continuidade a seu processo de desenvolvimento, aonde vem atuando desde o início do ano de 2009.

RENATA: Você incorpora só quando você quer? Só quando você chama?

JNT.: É, só quando eu chamo. Porque os guias são dominados pela cabeça da gente, é a gente que doutrina os guias, eles não vem a qualquer hora. A gente que chama. Pela mente da gente, a gente firma neles e eles vêm. Não é que você está numa festa e eles vêm, não. Eles podem fazer assim... Vamos supor que aconteça alguma coisa lá, que eles viram que tinha alguma coisa errada. Quando eles vierem numa sessão, eles vão falar “aconteceu isso na festa porque tinha aquilo, estava assim e assim lá, uma carga...”.

R: Eles não pegam de surpresa?

J: Não. Eles não pegam a gente de surpresa, nenhum deles pega a gente de surpresa. A gente tem que chamar, a gente é que doutrina.

R: Mas por que precisa doutrinar os guias?

J: Geralmente o guia tem que ser doutrinado ou domesticado, como a gente fala, porque se você pedir uma coisa ruim ele faz, se você pedir uma boa ele faz também. Isso depende da “casa” que você frequenta. Por exemplo, igual na “casa” da minha mãe [de santo], é mesmo só caridade. Então se uma pessoa chegar lá e falar assim “quero fazer uma maldade com uma pessoa”, os guias não fazem. A pessoa tem que procurar outro lugar. Eles são doutrinados para fazer só a caridade, eles não fazem maldade. Se, até então, se eles fazem alguma maldade, eles perdem um pouco da luz. Minha mãe [de santo] e a gente mesmo não deixa. Quando a pessoa vem para pedir uma coisa ruim para outra pessoa, eles já falam que não vão fazer.

R: E os guias te obedecem?

J: Obedecem, ah eles obedecem! [fala em tom bastante grave e solta uma gargalhada]. E se a pessoa insistir muito eles [os guias] chamam um ogã ou chamam uma equede, quem estiver lá que possa ajudar a resolver, que eles não vão fazer aquela maldade que a pessoa tá pedindo.

(Entrevista realizada em 07/03/2009).

A divergência entre os terreiros com relação ao tipo de ação praticada por seus médium e guias espirituais configura como a principal razão que justifica a necessidade de doutrinar/domesticar entidades novatas. Os preceitos da religião – que abrangem a ritualística e a estrutura de sua prática – são específicos em cada uma de suas vertentes, visto que se ajustam aos propósitos e compromissos que cada uma delas se dispõe a servir. Assim, a doutrinação das entidades assume um sentido integrado à crença religiosa como um todo.

Meus anfitriões reconhecem a existência de umbandistas “que praticam o mal”, mas fazem absoluta questão de se diferenciarem deles. As falas de Pai J., e também de

alguns de seus guias, freqüentemente remetem a essa questão. O boiadeiro Pai Tupã, por exemplo, é enfático ao lembrar às entidades e à assistência a necessidade de respeitarem a “aldeia” em que estão e que se o que buscam ali é ajuda para prejudicar alguém, devem se dirigir a outro lugar.

Contudo, é preciso dizer que os espíritos não se subordinam à vontade de qualquer pessoa, sobretudo se nos referirmos aqueles que habitam o “umbral inferior”. Este é motivo pelo qual a “puxada” – considerado pelos umbandistas o mais difícil e intenso trabalho de doutrinação – só é realizada por médiuns com bastante “tempo de feitura” e, principalmente, muita experiência. Como já foi dito em outra ocasião deste texto, trata-se de um ritual que exige uma resposta imediata, pois tem a função de desfazer “amarrações” realizadas por espíritos de “pouca luz”.

Como ogã principal do terreiro, é da responsabilidade do G.S. (no caso aqui, Pai Pedro) realizar esta tarefa na “Casa de Pai J.”. Nestas ocasiões, suas palavras precisam ser muito bem dosadas para que consiga encontrar um ponto seguro entre a afirmação de sua autoridade e o respeito aquele espírito que está se manifestando. Precisa demonstrar autoridade para garantir que o espírito obsessivo acate as suas ordens, sem que pareça que menospreza os poderes deste. Abaixo transcrevo uma dessas situações registrada em meu caderno de campo e em que este aspecto da relação entre humanos e não-humanos fica bastante claro.

Durante a consulta de uma moça, Seu Sete Favela constata que os males que a afligem estão sendo motivados por um “trabalho” que algum desafeto preparou para ela. O malandro então comunica a todos os presentes na “gira” que será preciso fazer uma “puxada”. No centro do barracão, Seu Sete e a moça ficam de pé de mãos dadas, fazendo a “firmeza” necessária para chamar o espírito responsável pelo “mal”.

Enquanto a “puxada” está sendo realizada, todas as entidades deixam de fazer o que estavam fazendo (consultar, conversar, dançar, beber ou fumar) e concentram suas energias no desenvolvimento do ritual. Próximos a Seu Sete e a moça, permanecem apenas os três guias mais antigos do terreiro: os exus Seu Tiriri e Seu Veludo e a pomba- gira Ciganinha.

A assistência também é orientada quanto à postura a ser assumida nestas circunstâncias. G. pede que todos fiquem em silêncio, não cruzarem as pernas e braços, não saiam do barracão, se mantenham longe da porta (pois é por ela que a “energia negativa” será dispersada) e, o mais importante, recomenda que se alguém

sentir “algo estranho” durante a “puxada”, deve comunicar aos médiuns ou as equedes. Este é um cuidado importante, pois, por alguma razão, o “mal” que será “puxado” da moça em consulta pode se alojar numa outra pessoa.

De repente, a médium Pb. que até então incorporava a Ciganinha, se agacha no chão e passa a emitir um som roco e angustiado; é o espírito “das trevas” respondendo ao chamado. G. se dirige a ele, passando a interrogá-lo sobre os motivos e sobre o mandante daquele “trabalho”.

G.: Quem é o senhor?

Com os dedos das mãos em forma de garras, o espírito arranha o chão e diz seu nome com uma voz cavernosa. G. prossegue:

G: O senhor ganhou alguma coisa pra fazer isto?

O espírito responde soltando uma gargalhada:

ESPÍRITO: Ganhei muita coisa.

G: O senhor já mostrou sua força e seu poder, mas aqui ninguém deve nada ao senhor. Vá embora deixando esta filha em paz. Esta filha não pertence ao senhor. Passe em todos os lugares onde o senhor fez alguma coisa, pegue tudo e jogue nas águas claras.

E: Eu não vou fazer isso. Eu ganhei muita coisa.

G: O senhor vai sim. O senhor precisa de luz. Vai, leve embora tudo de ruim que o senhor trouxe e depois se apresente a São Miguel Arcanjo.

Como o espírito se mostra relutante em acatar estes comandos, as sentenças do ogã se tornam mais diretas.

G: Nós não temos tempo a perder. Tudo o que o senhor ganhou foi muito bem ganhado e o senhor já mostrou a sua força, mas essa filha não pertence ao senhor. O senhor vai embora agora deixando esta filha em paz, deixando o caminho dela livre. A família, a saúde, o trabalho dela... O senhor vai deixar tudo certo como estava. O senhor vai embora agora porque aqui ninguém deve nada ao senhor.

Os ogãs de toque batem no coro do atabaque com força e precisão. Com um forte estremecimento de todo o corpo e soltando um gemido, Pb. volta à consciência mostrando que o espírito possessor se retirou obedecendo às ordens que lhe foram dadas.

(Diário de campo – Sessão semanal – 30/04/2009)

No cumprimento desta tarefa, há uma fundamental parceria entre os santos e seus filhos. E as ações conjuntas não se restringem a realização deste árduo trabalho de doutrinação, mas se estende pelas circunstâncias mais rotineiras da religião umbandista. Seja durante as “giras”, festas ou outras cerimônias, seja na realização de rituais que acontecem em ambientes externos ao terreiro, como matas, cachoeiras, cemitérios e encruzilhadas, homens e deuses compartilham seus saberes e práticas.

A equede An. pede aos malandros e exus que joguem as guimbas de seus cigarros no pratinho com areia que foi deixado num canto do barracão para este fim. Ouvido esse pedido, um dos malandros tenta argumentar:

SEU SETE COROAS: Mas eu vou ter que andar até lá?

An.: Vai, uai. Não custa nada. Ou o senhor vai querer deixar o chão todo sujo?

Corroborando as palavras da equede, o exu Seu Veludo diz: “Vai, seu moço. Você não ouviu a dona falando?”. Com um sorrisinho debochado nos lábios, o Seu Sete Coroas apaga seu cigarro no local determinado e, dirigindo-se à assistência, comenta: “Tá certo. A moça mandou, nós faz, né?”. Dizendo isso, volta a circular sorridente pelo terreiro.

(Diário de campo - Sessão semanal- 03/12/2009)

Uma outra razão bastante significativa que justifica a necessidade de doutrinar certas entidades segundo os valores e preceitos da “Casa” refere-se à possibilidade de haver pessoas que não conseguem distinguir os médiuns dos guias espirituais que estes incorporam. Alguns freqüentadores eventuais do terreiro costumam cometer este tipo de equívoco.

DONA M.: O cara falou: “Ué não era a senhora que tava aqui na sessão, que conversou comigo e falou aquele monte de coisa?”. Aí eu respondi: “Eu não, meu filho! Tá me confundindo com preto-velho? [Risos]. Eu sou velha, mas nem tanto. Se eu fosse do tempo do cativo eu já tava era fazendo hora extra por aqui”.

(Diário de campo - 28/06/2009.

Almoço de domingo na casa do G.S.).

Difícilmente um filho-de-santo fará uma (*con*)*fusão* como esta, pois sabem que cada entidade é única e se manifesta de modos tão característicos que é possível reconhecê-las e diferenciá-las com facilidade. Cada guia espiritual tem um nome, uma história e uma personalidade marcante. E, além dessa aprendizagem que é fruto da convivência diária com esses seres, os médiuns também precisam conhecer os fundamentos da religião que postula uma clara diferença entre o médium – pessoa que está sujeita às normas da sua sociedade, que possui valores éticos, profissão definida,

etc. – e ele mesmo em estado de possessão, quando são os espíritos e orixás que se manifestam.

Por tudo que foi dito até aqui, acredito que tenham ficado evidentes as diversas formas e níveis em que se dão as relações de aprendizagem entre homens e deuses, adultos e crianças e iniciados e iniciantes, e como são fluidas e dinâmicas as definições de quem é mestre e quem é aprendiz no terreiro. As relações que se instauram entre os membros de uma comunidade de prática não são, portanto, da mesma natureza da relação mestre-aprendiz, embora exista a possibilidade de se aprender em função dos diferentes níveis de domínio da prática.

Esta abordagem permite compreender e descrever o que se passa na “Casa do Pai J.”. Ali a figura do aprendiz pode ser observada em diferentes níveis e de diferentes formas, inclusive está para além apenas das relações humanas. Sendo assim, é mais pertinente problematizar a aprendizagem (na) umbanda no sentido de compreender como a própria comunidade de prática umbandista cria/proporciona as oportunidades para aprender, como já venho argumentado ao longo do texto.

Nessa perspectiva, além de pensar em termos de *participação* e *relações*, há ainda um conjunto mais específico de modos de agir na “Casa do J.” que foi reunido no presente trabalho sob a categoria nativa de *estratégias de aprendizagem*. Essa denominação diz respeito um tipo específico de **recurso estruturante da aprendizagem** empregado pelos meus anfitriões como facilitadores ou potencializadores do processo de aprender (na) umbanda. Este será o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO VI

“Voa, voa, voa andorinha
Leva esses véios pro céu, andorinha”

FAZER PARA APRENDER – APRENDER PARA FAZER:

Ações diretas e indiretas de suporte à aprendizagem

Conforme venho argumentando ao longo do presente trabalho, o processo de aprendizagem do umbandista é composto de muitas e variadas oportunidades para participar da prática e de se relacionar com os membros da comunidade. Não obstante, ao lado da dimensão *participativa* e da dimensão *relacional* que as aprendizagens na e da umbanda assumem na “Casa do J.”, a etnografia revelou ainda a existência de um tipo específico de ações que meus anfitriões destacam do conjunto de suas práticas como sendo de natureza *estratégica*.

O objetivo desse último capítulo é, portanto, dar destaque à intrincada construção das fontes coletivas de ações diretas e indiretas de suporte à aprendizagem, que se configuram como elementos indispensáveis ao processo de “lapidação” (ou à “eclosão do dom”) umbandista, e que estão dispersos no cotidiano da prática religiosa no terreiro em questão.

6.1- Transparência e opacidade nas ações cotidianas

Logo de início é preciso dizer que a efetiva identificação do que estou considerando como o terceiro recurso estruturante da prática de umbanda só foi possível em virtude de uma narrativa feita pelo ogã de toque Al. que chamou minha atenção para aspectos da *produção de umbandistas* aos quais eu não havia dado o devido reconhecimento. Ao revelar uma de suas fontes de conhecimento e possibilidade de

aprendizagem, esse ogã explicitou a configuração de uma importante categoria nativa: a noção de “estratégia de aprendizagem”.

RENATA: Eu fico impressionada com a quantidade de coisas que vocês têm que saber.

AL. [*risos*]: É muita coisa mesmo.

R: Como é que vocês conseguem?

A: A gente tem nossos métodos.

R: Como assim, métodos?

A [*risos*]: Uai, eu por exemplo, eu desenvolvi uma estratégia pra aprender que é assim, é... quando eu não sei as folhas que podem ser usadas na defumação, por exemplo, é só eu ir lembrando do ponto que a gente toca na gira enquanto tá defumando... “com incenso e benjoim, alecrim e alfazema, eu defumo essa casa com as folhas da jurema”. [*risos*]. Entendeu?

R: Olha só... Entendi... [*risos*].

A: Assim também, é... Os pontos que a gente toca pra malandro, por exemplo, são praticamente os mesmos que a gente toca pra exu e pomba-gira. Aí você já vai vendo que eles são da mesma linha, da mesma vibração. Aí você pára e guarda “Malandro é da falange de exu. Beleza”. Mesma coisa com Oxossi e os boiadeiros, os caboclos... Os pontos deles sempre falam de mata, de natureza, de folha, de planta. Aí você já vai juntando: “oh, Oxossi é o orixá das matas e os boiadeiros são da falange dele”. Boiadeiro e caboclo, né? Que são ligados às coisas da terra. E por aí vai.

R[*risos*]: Muito legal!

A: Estratégia, moça. Eu sou um cara esperto [*risos*].

(Entrevista realizada com Al. em 15/03/2010)

A partir dessa fala de Al., então, vasculhei minhas anotações, gravações e entrevistas e passei a inquirir meu campo de pesquisa com o interesse voltado também para esta categoria nativa. Empreendendo uma espécie de processo “retro-investigativo”, localizei em meu material etnográfico registros que remetiam diretamente à noção de *estratégia* aventada pelo ogã, bem como anotações que faziam referência, direta ou indiretamente, a idéias como *exercício*, *método* ou *metodologia* de aprendizagem. Isso me levou a concluir que era imprescindível me debruçar também sobre a *dimensão estratégica* da prática umbandista compreendendo-a como uma componente crucial – juntamente com a *participação* e as *relações* – dos principais recursos estruturantes da prática de umbanda na “Casa do J.”.

No processo de releitura de meus dados de campo, foi possível identificar que os membros da “Casa do J.” possuem um discurso sobre essa questão até relativamente elaborado – em vista do eu podia perceber num primeiro momento – o que evidencia

consciência por parte dos “praticantes das estratégias” a respeito dessas especificidades de certas ações. Acredito que isso se deva ao fato de que a noção de “estratégia” diz respeito à existência de intencionalidades que permeiam o cotidiano e que regulam a maneira com a qual as pessoas interagem e a forma de lidar mais diretamente com situações de aprendizagem. Tais ações criam um quadro de orientação de conjunto que é muito incisivo a ponto de que ele dá sentido (cria um vetor de ação) que orienta toda a experiência vivida no terreno, inclusive os mínimos gestos cotidianos.

Não obstante, antes de prosseguir com a análise, é preciso deixar claro que se estou insistindo em mostrar o lado intencional das ações cotidianas de suporte à aprendizagem é para evidenciar sua recorrência, sua força e seu potencial de regulação de toda a organização da prática umbandista. Porém, ao mesmo tempo, é preciso destacar a sutileza e fluidez da ocorrência de tais ações – características que se devem justamente à sua condição circunstancial, mas também regular e freqüente – o que as tornam parte da própria vivência da religião.

O fato de eu ter me apercebido da *dimensão estratégica* somente a partir de uma determinada situação de interação com um dos meus anfitriões e em ocasião de uma entrevista, tornou ainda mais evidente para mim que, embora recorrentes e potentes, essas ações são, em certa medida e para alguns, “invisíveis” no sentido de que são absolutamente corriqueiras e dadas como óbvias ou naturais pelos sujeitos envolvidos.¹⁴³

Conforme as várias citações de dados de campo que passarei a apresentar evidenciam, a fala de Al. foi mais uma dentre outras situações em que os umbandistas fizeram referência, verbal ou não verbal, à idéia de “estratégias de aprendizagem”. Porém, foi preciso que eu estivesse instrumental e teoricamente informada, mas acima de tudo foi preciso que eu chegasse a ser simbólica e misticamente “afetada” para conseguir percebê-las.

Portanto, ao tratar das pequenas ações cotidianas que direta ou indiretamente dão suporte à aprendizagem da e na umbanda, estou falando de algo que é intencional, mas que só cheguei a perceber com o tempo e devido à intensidade de minha imersão no

¹⁴³ Para mim, na condição de pesquisadora, a identificação da *dimensão estratégica* presente no cotidiano da “Casa do J.” se mostrou uma tarefa bastante difícil. Foi preciso quase três anos para que eu chegasse a conseguir identificá-las e acredito que só cheguei a isso após adquirir uma sensibilidade que envolve questões que vão muito além do desenvolvimento e uso de procedimentos metodológicos “adequados”.

campo. Só depois de conseguir “polir” os meus instrumentos de sensibilidade, tanto em níveis simbólico, espiritual, visual e também corporal é que fui capaz de me dar conta da quantidade de aspectos de “natureza estratégica” em que meus anfitriões de movem, falam e agem no processo de se produzirem umbandistas.

Senti necessidade de trazer essas questões nesse ponto do texto para explicitar a dificuldade que encontrei ao organizar o presente capítulo em específico. No intuito de trazer para o registro etnográfico essas vivências, o processo de escrita se mostrou uma tarefa muito árida, ineficaz e até inadequada para dar conta de sua riqueza. E buscando dar conta de tratar adequadamente essa dimensão da aprendizagem na e da umbanda que eu assumi aqui, como categoria analítica, a noção nativa de “estratégia”.

Surgindo como resposta/reação produzidas pelos próprios médiuns às diferentes demandadas apresentadas a eles no cumprimento de suas atividades religiosas, suas estratégias de aprendizagem servem para “acelerar” ou “facilitar” seu acesso e compreensão dos fundamentos e prática umbandista. Pode-se dizer que se trata de um *modus operandi* peculiar que se diferencia das outras disposições e enquadramentos até aqui discutidos porque assumem contornos de ação direta, ou se referem ao que os membros da “Casa” lançam mão deliberadamente com o intuito de aprender (ou aprender mais rápido) tudo aqui que julgam necessário a sua adequada produção como umbandista.

Refletindo sobre esses aspectos da prática de umbanda, e levando em conta os aportes teóricos, confrontei-me mais uma vez com a impossibilidade de identificar qualquer tipo de *ensino* dessas formas específicas de atuação. Ou seja, a utilização das “estratégias de aprendizagem” que fazem parte do repertório partilhado entre os umbandistas não decorre do seu ensino explícito, mas sim da visibilidade (para quem é “de dentro”) que tais ações vão assumindo no dia a dia do terreiro.

Jean Lave e Etienne Wenger (1991) sugerem que para o avanço das pesquisas realizadas na perspectiva da aprendizagem situada é preciso deixar de aceitar o modelo da transmissão cultural que caracteriza o aprendizado como uma reação passiva ao ensino. Para os autores essa posição torna difícil examinar as *várias fontes de organização do aprendizado* e também impedem a construção de modelos comparativos de educação que só se tornam viáveis quando os processos básicos são tomados como aprendizados e não como ensino.

Como Al. evidenciou, o repertório musical¹⁴⁴ da religião exemplifica bem isso, pois no universo do terreiro ele assume um lugar importante na aquisição de saberes, configurando-se como um meio/método de aprendizagem. Na “Casa do J.” não há qualquer tipo de sistematização, discurso ou explicação elaborados sobre os significados dos “pontos cantados”, cabendo a cada um captar e interpretar, a seu modo, os princípios religiosos neles implícitos.

Compreendi que as ações diretas e indiretas de suporte à aprendizagem produzidas e compartilhadas pelos membros da “Casa do J.” não configuravam como parte dos princípios ou dogmas da umbanda de maneira geral ou um modo de agir próprio dos umbandistas. Mas sim deveria ser entendida como resultado da organização e estruturação da participação na prática religiosa vivenciada cotidianamente naquele terreiro específico.

Contudo, se as “estratégias de aprendizagem” devem ser compreendidas como produto, não se deve esquecer que elas são também produtoras daquilo que particularmente caracteriza e define a “Casa do J.”. Isso porque se é possível dizer que as circunstâncias que lhes foram impostas e que demarcaram as bases sobre as quais tais “estratégias” tiveram que ser construídas, estas também deixam marcas e modificam o contexto.

Tal constatação me levou a procurar perceber melhor o que é que, na rotina do terreiro, os meus anfitriões nomeiam como “estratégias de aprendizagem” e como estas se inter-relacionam com outras aprendizagens inerentes ao processo de vir a “ser umbandista”. Com esse intuito, considerei pertinente formular problematizações como estas: há algum tipo específico de *interação* (falas, conversas e silêncios) que possa ser classificado a partir da categoria nativa de *estratégia*? De que maneira é possível compreender o lugar que as *trocias entre pares* ocupam nos processos de aprendizagem em tal contexto? Qual o papel, por exemplo, de ações como *observar* e da *imitar* na construção do conhecimento na “Casa do J.”?

Conforme pretendo discorrer nesse capítulo a aprendizagem da e na umbanda pode acontecer observando como os outros fazem, espiando seus gestos e suas respostas às instruções dos mais experientes, copiando sua rotina, imitando-os de modo mais ou menos consciente. Todavia, sobre essa questão acredito ser pertinente fazer com relação

¹⁴⁴ Devido aos objetivos e limites desse trabalho não foi possível explorar a riqueza material e simbólica do repertório musical da umbanda, cuja extensão e relevância mereceriam um estudo específico.

à aprendizagem (na) umbanda a mesma ressalva que Loïc Wacquant, (2002)¹⁴⁵ fez em seu estudo sobre o processo de aprendizagem de boxe: só é possível compreender verdadeiramente o que os outros fazem quando isso já foi, de certo modo, compreendido com todos os sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato). Ou seja, é necessário ter acesso ao ambiente cultural da comunidade e suas atividades com significado próprio.

Tal como ocorre em todas as outras formas de acesso à prática umbandista, também na intrincada relação entre o uso e a compreensão das pequenas ações cotidianas que dão suporte à aprendizagem existe dualidade. Sem um espaço-tempo específico, sem a presença de um mestre ou professor, as estratégias produzidas pelos umbandistas são práticas fluídas, difusas que conjugam aspectos aparentemente inconciliáveis: a aprendizagem se dá de forma intensa e, ao mesmo tempo, *opaca*, porque fora das situações de ensino, a aprendizagem tem pouca visibilidade.

Para refletir sobre essa questão que diz respeito ao *acesso* às estratégias de aprendizagem cotidianamente produzidas e reproduzidas pelos próprios membros a “Casa do J.”, mais uma vez recorro a Jean Lave e Etienne Wenger (1991) agora me valendo do conceito de **transparência**. A metáfora da “janela” (1991:103) utilizada pelos autores me pareceu bastante sugestiva para pensar essas questões específicas da prática de meus anfitriões. Existe uma dualidade interessante inerente ao conceito de **transparência** que combina características de *invisibilidade* e de *visibilidade*: invisível no que diz respeito às formas de interpretação e integração não problemática nas atividades, e visibilidade quando se pensa nos meios de que se lança mão para se ter acesso mais amplo ao conhecimento.

Pode ser útil para dar sentido a essa interação fazer analogia a uma janela. A invisibilidade de uma janela é o que faz dela uma janela, ou seja, um objeto através do qual o mundo exterior é visível. Mas o fato de que muitas coisas podem ser vistas através dela, faz da própria janela altamente visível, à mostra, e é bem evidente em uma sala, quando comparada com, digamos, uma parede sólida. (Lave e Wenger: 1991: 103).

¹⁴⁵ O livro “Corpo e Alma: notas etnográficas sobre um aprendiz de boxe” de Wacquant (2002) se mostrou profícuo no processo de escrita deste trabalho, ora pela proximidade na abordagem da questão da aprendizagem, ora para evidenciar diferenças que marcam os contextos da prática esportiva e da prática religiosa.

Pensemos no caso da “Casa do J.”: a janela (uma “gira”, por exemplo) deixa ver *através dela* (porque é transparente) algo (a prática umbandista), e também torna visíveis os elementos de que é feita (objetos, sons, ações e seres sagrados¹⁴⁶) ao mesmo tempo em que dá visibilidade à parede em que essa janela está colocada (a religião em si). O que dá visibilidade aos fundamentos e preceitos da religião é a invisibilidade da suas formas. É o fato das formas serem **transparentes** (ou seja, apresentam acesso não problemáticas, são acessíveis) que permite ver o outro lado (seus sentidos e significados).

Para haver aprendizagem é preciso, portanto que o ambiente cultural da comunidade de prática seja **transparente** como uma janela, ou seja, com a dualidade inerente ao conceito – vê-se o mundo através da janela, porque ela é invisível, mas a sua transparência torna-se visível porque, ao contrário da solidez da parede em que está, permite ver do outro lado.

O ambiente cultural da “Casa do J.” é invisível e por isso permite ver, através dele, as práticas e o conhecimento construídos e aprendidos cotidianamente por seus membros. No entanto, pela variedade de atividades, o ambiente cultural evidencia a necessidade de tornar visível a organização das práticas. Organizar/estruturar as atividades será, então, a forma de se tornar visível, ou não, os saberes e práticas que dão sentido a existência da comunidade.

Sendo assim, a noção de transparência me parece bastante profícua para pensar sobre as formas de acesso à compreensão da prática, como por exemplo, as “estratégias de aprendizagem” desenvolvidas por meus anfitriões. De fato a atividade religiosa e a seu entendimento não são separados ou separáveis, mas estão dialeticamente relacionadas. Os ogãs, por exemplo, não tem acesso somente às rotinas que dizem respeito diretamente a sua função ou aos instrumentos musicais que tocam. Eles também participam do fluxo de informações e conhecimentos num contexto no qual podem construir sentido ao que ouvem e vêem.

Entretanto, entender o uso e o significado de uma determinada ação de suporte à aprendizagem – que são codificados no terreiro em questão na forma de “estratégias” que podem ser mais ou menos transparentes – e as formas de percebê-los e manipulá-

¹⁴⁶ Tentei resumir em poucas palavras a variedade de elementos que compõem uma “gira”: velas, atabaques, pontos cantados e tocados, passes, atendimento a assistência, médiuns e seus guias espirituais, dentre outros.

los, supõem participação plena e conhecimento. Um ponto importante quando se refere à questão do acesso é que obviamente, qualquer estratégia de aprendizagem produzida (ou que venha a ser) pelos membros da “Casa do J.” só se torna transparente em relação a algum propósito e está intrinsecamente ligada à prática e à organização social na qual é projetada para funcionar.

A compreensão alcançada pelo envolvimento com uma dada ação cotidiana de suporte à aprendizagem, pode ser extremamente variada, dependendo da forma de participação disponível. A “invisibilidade” de tais ações é, pois, necessária para permitir o foco sobre o seu significado e, portanto, promover a sua visibilidade. Por outro lado, a visibilidade de seu significado é necessária para permitir o seu uso não-problemático, invisível. Deste modo, o termo **transparência** quando aqui referenciado em conexão com a categoria nativa “estratégia” refere-se à maneira pela qual as ações diretas e indiretas de suporte à aprendizagem são usadas e a compreensão de sua orientação religiosa para interagir e tornar-se parte do processo de aprendizagem.

Tornar-se um participante pleno na “Casa do J.”, portanto, certamente supõe desenvolver e acessar “estratégias” na prática diária, bem como tipos de participação e de relações que se consegue estabelecer ali. É importante dizer que aqui “estratégia” está sendo entendida como mais do que um modo de que aprender a manipular objetos sagrados ou a usar ferramentas, e sim como um meio de contato com a história da prática e de participar mais diretamente na sua vida cultural.

Desse modo, acredito que pensar a aprendizagem da e na umbanda levando em consideração as “estratégias” produzidas cotidianamente pelos meus anfitriões é especialmente significativo pelo fato de que elas carregarem uma parcela substancial da herança umbandista. Sendo seu conteúdo fonte crucial para a construção da participação e conseqüentemente de possibilidades de aprender, as estratégias de aprendizagem acabam assumindo um importante papel mediador.

6.2- O fazer e o aprender: ações recursivas

No decorrer da pesquisa, chamou-me a atenção o envolvimento dos meus anfitriões em certas atividades que destoavam do quadro mais geral da prática

umbandista por ter um caráter que ora identifiquei como sendo de *exercício* ou *treino* (de alguma ação própria à sua função religiosa), ora como sendo uma espécie de *método* (usado para garantir uma melhor compreensão ou fixação de conhecimentos).

Porém, nos meus registros de campo não cheguei a nomear ou categorizar de forma específica esse tipo tão diferenciado de engajamento na prática de umbanda. Foi somente após a entrevista que realizei com Al. – conforme me referi anteriormente – que encontrei não apenas uma denominação adequada, mas sim um modo mais preciso de compreender tais ações. Assim, o uso aqui da expressão “estratégias de aprendizagem” se justifica exatamente pelo fato de se tratar de uma categoria nativa.

Para G.S., por exemplo, a importância para sua produção como ogã de poder participar desde muito cedo em contextos onde era possível vivenciar práticas na forma de “estratégia de aprendizagem” pode ser identificada neste trecho da primeira entrevista que me concedeu.

G.: Na verdade, quando eu era mais novo, minha forma de lidar com esse meio era meio que sugando calado, porque quando eles juntavam pra fazer um som, assim, por exemplo, eu memorizava na minha cabeça e esperava um dia, sei lá quando, tentar experimentar, ver se funcionava. [...] Durante muito tempo o balde foi meu caderno [risos]. Sabe, assim? “Ah, então é isso...”. E ia tentando.

RENATA: Batucando no balde.

G: Batucando no balde [risos]. Minhas irmãs ficavam loucas. “Pára com isso, menino”. Eu ia e me escondia.

[...]

R: Então até a sua entrada efetiva na religião o que você sabia tocar de umbanda era só de prestar atenção?

G: Era... De ver e ter fazer. Só que não podia ser nos atabaques. Aí eu tinha de fazer no balde.

R: Então de ver, ouvir e tal?

G: Era. O bom é que, querendo ou não, estava o tempo todo entrando em contato com a religião. E de tudo o que mais me chamava a atenção sempre foi a música. Eu ficava horas vendo os ogãs tocar.

R: Você nunca tinha feito aula de percussão, por exemplo?

G: Não, não. Pelo que eu me lembro de tocando mesmo, que eu tive contato, era tocando nuns sambas lá em casa quando eles faziam as festas. Porque tocar, assim no dia-a-dia, só algum instrumento naqueles intervalinhos, que sempre eu ia conferir se tinha alguma coisa pra guardar, e nessas fugidas que a gente dava pra casa da minha tia que tem terreiro de candomblé, que eu te falei. Ela fazia umas festas, não só de religião, mas festa normal mesmo, de aniversário e tal, lá na casa dela e a gente ia prestigiar os profissionais que tinha, até escondido do meu pai. [...] Engraçado é que eu chegava escondido e eles pediam pra eu tocar. Aí eu dava sempre uma chegadinha nos instrumentos. Eu sem instrução nenhuma tocava um ou dois

sambinhas, sempre aquela coisa. Só que na minha mente eu já pensava que eu tinha alguma coisa ligada ao espiritismo, apesar de que eu tinha receio de mexer porque é uma coisa muito séria, dá conseqüência, e eu não queria ser engolido cedo demais. Queria que o tempo chegasse na hora que tivesse que chegar, sem pressão, e eu tentei achar o conforto até chegar o máximo onde pude. Então eu tive que guardar as informações que eu tinha, colocar um pouco em prática, mas ao mesmo tempo sem estar dentro. [...] A minha forma de escolha, de entrar em contato com os instrumentos foi essa, porque quando eu chegava que eu ia nessas festas, às vezes, querendo ou não, é uma coisa na verdade que até me despertava a curiosidade.

(Entrevista gravada em 23/09/2008)

A forma como G.S. narra o início de seu processo de aprender (na) umbanda corrobora a noção de “estratégia de aprendizagem” aventada mais tarde por Al.. E o que basicamente caracteriza esse modo de praticar umbanda é que, quando e enquanto fazem uso dela, não há uma preocupação imediata em acertar ou saber fazer tudo. Nesses momentos o que está em questão é conseguir sanar dúvidas, aprimorar gestos, superar dificuldades, estreitar laços com a comunidade de prática.

Nas múltiplas maneiras de praticar umbanda, meus anfitriões se valem das “estratégias de aprendizagem” como um modo de se iniciarem na realização de alguma tarefa específica, ou ainda para garantirem a sua participação e permanência na comunidade, e também como um meio de se especializarem nas “coisas dos santos” que compõem a liturgia da umbanda. Assim, logo que chegam à “Casa do J.”, os médiuns já iniciam a construção e uso de estratégias que possam lhes garantir sucesso em seus processos de se produzirem como umbandistas que se desdobram no decorrer de todo o processo de participação na prática social.

Uma singularidade das “estratégias” que as tornam atraentes, sobretudo para os iniciantes, é que nelas a atuação ocorre, predominantemente, fora das situações rituais ou de cerimônias formais da religião. Há situações, inclusive, que as estratégias de aprendizagem chegam até mesmo a ganhar a dimensão de exercício ou treino, como no caso dos ogãs de toque. Entretanto isso se dá de modo muito diferente, por exemplo, da aprendizagem do boxe em que a prática se concentra no espaço institucionalizado da academia e, predominantemente, na presença de um professor ou treinador (Wacquant, 2002).

As *estratégias* acionadas por meus anfitriões, mesmo aquelas que tem marcadamente características de treino, fazem parte de interações cotidianas que se dão

não só na “Casa do J.”, mas também em outras casas de culto e até mesmo em suas próprias residências. Sobre essa questão é importante frisar que quando os ogãs de toque *treinam* seus movimentos nos atabaques não significa que executam uma ação simplista e/ou meramente repetitiva. Ao tocarem seus instrumentos de percussão fora do contexto religioso, eles produzem exercícios que são dinâmicos e complexos. Por exemplo: “responder” adequadamente ao mais diversos toques, de diferentes parceiros, de diferentes orixás e entidades, em diferentes velocidades e forças imprimidas “ao coro”, em diferentes contextos, etc., implica a execução de diferentes movimentos dos praticantes.

Portanto, a cada vez que tocam, cantam, dançam, incorporam, os umbandistas não estão fazendo sempre a mesma coisa. Nas horas que passam conversando, ouvindo histórias, trocando informações, tocando atabaques e outros instrumentos de percussão, assistindo rituais em outros terreiros, eles precisam conseguir repetir o resultado de determinada ação sob condições adversas. Assim, mais que repetir ou reproduzir, os umbandistas exercitam e experimentam a umbanda e, desse modo, podem aprendê-la.

Essas idéias remetem ao conceito de **ensaio** proposto por Tim Ingold (2000:418). Para esse autor, *ensaio* é o processo de “repetir o mesmo movimento como uma preparação ou condução para o seu desempenho prático”. O *ensaio* é, então, uma forma de entendimento na prática, um processo de aprender a partir do exercício de imersão no que se está praticando ou, nas palavras do autor (2000: 416), é “processo de habilitação, no qual a aprendizagem é inseparável do fazer”.

Como afirma Ingold (2000: 190), num processo de **habilitação**, o que se repete a todo o momento é o resultado do movimento, e não o movimento em si. Por essa razão, pode-se dizer que é o foco do observador que causa a impressão imediata de repetição/reprodução de movimentos. Assim, o aprendizado ou seu aprimoramento poderá se dar por intermédio da repetição e do ritmo das ações diretamente realizadas com este intuito, uma vez que a regularidade da ocorrência de tais ações tem como efeito a criação de uma familiaridade com a experiência e o desenvolvimento de uma atitude responsiva.

Referendo-se à experimentação de movimentos em diferentes circunstâncias e ambientes, tal conceito é definido como um modo fundamental de aprendizagem. A intencionalidade dos **ensaios**, ou o que move o empenho dos umbandistas neles, é,

portanto, a constituição de um tipo de relação afinada e profícua entre corpo, movimentos/saberes, objetos e ambiente.

Mas, além disso, pode-se dizer que em grande medida o que também justifica que os membros da “Casa do J.” procurem se engajar em *ensaios* e na produção de *estratégias* é o fato de que a comunidade de prática espera que eles de fato aprendam ao estarem no terreiro. Sendo assim, meus anfitriões investem tempo e energia, e encaram com seriedade a possibilidade que estas ações tem de levá-los a adquirir experiência e conhecimento (ou *know-how*, para empregar a expressão usada por Ingold, 2000).

Logo, quanto mais complexa for a tarefa, maior deverá ser a dedicação e o esforço empregados em sua compreensão e realização. Mas há recompensas para aqueles que se empenham em aprender um gesto difícil ou participar da execução de um ritual de maior complexidade que são principalmente a sensação do “dever cumprido” e o reforço do sentido de pertença, conforme Ad. revelou:

Quando eu termino a “gira” e eu estou bem, não tô passando mal nem nada, e o pessoal vem falar comigo que deu tudo certo, que eu “firmei” bem, que os guias chegaram e “subiram” na hora certa, porra... É muito bom! Eu percebo que eu tô melhorando, que eu tô evoluindo. [...] Eu ficava mal quando eu via todo mundo fazer os *trem* certo e eu não conseguia. [...] Eu sei que eu preciso aprender muito porque não é fácil. [...] fico feliz de ver que meu esforço tá dando resultado. Mas eu sei que eu tenho que aprender muita coisa ainda pra ficar bom.

No cotidiano da “Casa do J.” fica claro que todos reconhecem o empenho uns dos outros, porém apenas eventualmente fazem algum tipo de elogio. É como se considerassem todo o esforço, a dedicação, os treinos, os exercícios, as longas conversas com sentido de estratégia de aprendizagem como circunstâncias absolutamente normais e rotineiras. Acredito que por essa razão raramente ouvi meus anfitriões demonstrarem empolgação ou tecerem comentários elogiosos quando, por exemplo, um médium “rodante” novato deixa de se sentir mal após um transe (como o Ad.), ou quando algum ogã consegue acertar o tempo do toque dos atabaques, ou uma equede passa a compreender a intrincada linguagem dos guias espirituais, sobretudo a dos pretos velhos que conjugam a estrutura de um português arcaico com expressões de dialetos africanos e muitas metáforas.

É preciso lembrar, mais uma vez, que isso não significa que não haja reconhecimento. Mesmo sem palavras, e se restringindo às vezes a sorrisos discretos e assentimentos com a cabeça, é possível afirmar que na “Casa do J.” os umbandistas são também movidos pela expectativa de serem admirados e afirmados na comunidade. Sendo assim, ao fazerem uso de “estratégias de aprendizagem” os umbandistas se tornam e são, ao mesmo tempo, *tornados* praticantes *habilidosos*.

Para transformar gestos imprecisos, suprimir a ocorrência de transes que não se completam ou ocorrem de modo brusco, eliminar erros de interpretação das vontades e designos de entidades, enfim, para que os membros da “Casa do J.” consigam *ler* o ambiente de modo a saberem reagir prontamente, os *ensaios* – conforme a noção é posposta por Ingold (2000) – se fazem fundamentais para o processo de *produção* de umbandistas.

Assim, as “estratégias de aprendizagem” produzidas no terreiro – pensadas sob a noção de **ensaio** – podem ser definidas, pois, como importantes modos de aprendizagem da *habilidade umbandista*: uma forma de aprender que envolve esforço e ludicidade. A importância dessas práticas para a aprendizagem dos ogãs de toque foi destacada por P.:

Pode chegar um cara aqui que nunca tocou percussão e daqui há pouquinho já tá dominando. [...] Porque eu acho que a maioria das coisas a gente pega mesmo é só de ver os outros fazendo e ir fazendo junto quando tá na “gira”. Ou quando a gente toca também, assim, é... nas festas... é... tipo que tem aqui em casa e nas casas dos meninos. Sem ser de religião, assim, é... no aniversário de alguém. Igual também que a gente, todo mundo aqui, eu mais os meninos todos daqui, né, que são ogãs, né? A gente tocou no batizado do Yago. [...] Aí vai pegando o jeito, vai aprendendo assim mesmo. A gente aproveita pra aprender mesmo quando a gente toca assim, quando sai pra tocar assim fora da “Casa”.

(Conversa com P. gravada em 06/11/2008)

A recorrência de narrativas como esta e de observações de campo que fazem referência a situações em que conseguir “pegar o jeito” sobrepõe (mas não prescinde) o seu sentido e *uso* religioso, suscitaram reflexões de duas principais ordens. A primeira é, conforme já me referi, a importância dessas ações como experiências fundamentais à aprendizagem da religião, não só no que diz respeito aos seus aspectos mais objetivos/práticos (saber *como* tocar e cantar, por exemplo), mas também os fundamentos e dogmas da umbanda (saber *porque* tocar e cantar isto ou aquilo em cada

ritual).

A segunda se refere ao fato de que, apesar da multiplicidade de práticas que podem estar sob a denominação de “estratégia de aprendizagem”, pode-se dizer que há três classes delas que mais se destacam na prática dos meus anfitriões: as estratégias coletivas/comunitárias, que são acionadas por todos; as estratégias compartilhadas somente entre pares; e as estratégias construídas e/ou executadas de modo individual. São esses tipos ou situações de produção e uso de “estratégias de aprendizagem” que passo a abordar.

6.2.1- Aprender com todos: incentivo e repressão

Conforme foi bastante explorando ao longo de todo o presente trabalho, a natureza prática da aprendizagem na e da umbanda e a própria organização cotidiana do terreiro faz com que todos os membros da “Casa do J.” tenham permanentemente sob os olhos um repertório completo de modelos em que se inspirar. Nas sessões semanais, por exemplo, os umbandistas observam e põem em ação os gestos, os cantos, as rezas, as danças, e assim, ao aprenderem os aspectos mais práticos da religião, acabam por aprender o que é ser um umbandista.

Isto porque nessas cerimônias, bem como nas festas e rituais, e também em conversas que podem parecer ser importância, operam-se incentivos e correções mútuas dentro da comunidade. Para saber o que deve ser feito e qual o seu sentido e significado os umbandistas observam uns aos outros. E cada novo gesto aprendido torna-se, por sua vez, o suporte (ou “estratégia”) que possibilita a descoberta e a compreensão de outras funções e fundamentos da religião.

Uma idéia fundamental associada ao conceito de **comunidade de prática** (Lave e Wenger, 1991) é que nelas o saber não está concentrado nos mais experientes, mas sim na própria organização dessa comunidade (da qual estes são membro e produto, tal como também o são os novatos). Sendo assim, na “Casa do J.” os processos de produzir e aprender “estratégias de aprendizagem” também se configuram em ações *improvisadas*, e não organizadas pedagogicamente. Ainda mais por se tratar de um saber que não está pronto, pré-definido, fixado.

T.: Às vezes eu paro e penso “Ué, como é que eu sei essas coisas?” Não tem como explicar. Muito do que a gente sabe são os nossos guias que falam. Mas aí pra eu não esquecer eu monto uns esquemas na minha cabeça[risos].

G.: É, eu sempre falo pro pessoal que tá chegando agora na “Casa” pra eles ficarem tranqüilos, que é assim mesmo. Eu também não sei tudo, você nunca sabe tudo na verdade, porque leva muito tempo para compreender, sempre aparece uma interrogação. Mas pra gente também, a gente sempre busca respostas, não pode parar.

R: O processo esse mesmo, né, G.?

G: Conversar acaba sendo a melhor estratégia, mesmo. É essa troca, essa conversa que a gente faz que é a melhor forma de aprender. Apesar do que a gente conversa e a prática serem coisas diferentes. Porque, vamos supor, você é de Oxum e ela é de Oxum, por ser o mesmo orixá não significa que o que se faz para ela seja o mesmo para você, porque ninguém é igual a ninguém. Então tem alguns detalhes que ultrapassam. Ela pode ser de Oxum, mas, por exemplo, a Oxum dela pode ser mais velha que a sua, a sua é mais nova.

R: Aí parece que são quase coisas diferentes.

T: É tudo assim, mesmo. Só aos poucos é que você vai entendendo melhor.

G: A mesma coisa do meu santo, por exemplo. É um santo velho, mais velho de todos que tem na “Casa”. Tem Ogum, por exemplo, não é um Ogum geral para todos que são de Ogum. Nesses filhos de Ogum, você vai achar vários tipos de Ogum. Tanto que pode acontecer de você ter uma Oxum, ela ter uma e não ser igual.

T.: Também tem a Oxum que se veste de rosa.

G: Tem umas que se vestem de amarelo, outras de rosa.

T: Eu sou vaidosa, mas eu sou muito espevitada [risos], mas Mãe C. até ficou de olhar de novo que cor é a santa, se é amarela ou rosa.

R: Tem cor definida para o seu santo?

T: A que sai primeiro é a que vai até a hora da morte do médium.

R: A mãe-de-santo de vocês, a Mãe C., ela costuma contar histórias sobre os orixás?

G: Conta bastante, só que é mais se a gente perguntar, não é muito de sentar e ficar contando histórias. Mas ela até gosta de contar casos.

R: Mas sempre que vocês perguntam ela responde?

G-sempre. É até ideal que faça isso porque ela é a maior conhecedora da “Casa”. É a referência que a gente tem.

(Conversa com T. e G.S. gravada em 06/11/2008)

As falas de G.S. e T. remetem mais uma vez à questão do *tempo* e da *participação* como dimensões centrais para o sucesso das aprendizagens necessárias ao processo de se produzirem enquanto umbandistas. Persistir com paciência, esperar sua hora sem desanimar, dosar o esforço no tempo, demonstrar suas expectativas e, ao mesmo tempo, controlar a sua ansiedade: estas são as qualidades decisivas de aprender num terreiro de da umbanda. A análise de Marcio Goldman a respeito das “formas do

saber e modos do ser” no candomblé é extremamente relevante e reveladora também para pensar os processos focalizados em minha pesquisa:

O que se deve aprender não é conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobrecodificada e imposta de cima. Aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa. A isso se denomina “*catar folhas*”, e essa concepção se articula com o fato de o saber e o aprendizado serem colocados sob o signo dos orixás Ossâim e Oxóssi, o senhor das ervas e o caçador, pois aprender é, acima de tudo, uma busca e uma captura, que envolvem, claro, um risco (Goldman, 2005:109).

Não obstante a ausência de explicações explícitas não significa que haja pouca fala. Como Lave e Wenger (1991) afirmam, para se tornar um participante legítimo em uma comunidade é preciso aprender com os seus membros como falar (e como ser silencioso). Do mesmo modo, as formulações de G.S. e T. anteriormente citadas chamam atenção para a função *estratégica* que as conversas adquirem no universo dos terreiros de umbanda.

Após uma “gira” ou uma cerimônia de “suspensão” de ogãs e equedes, parece ser crucial conversar sobre tudo o que se passou para que possam “assentar as idéias”, organizar as inúmeras informações ali dispersas que somente estão visíveis para quem sabe ver. Discutir com os companheiros, esclarecer as dúvidas, narrar sua experiência particular, rir dos próprios erros, comentar os equívocos cometidos pelo grupo, chamar a atenção um dos outros se tornam ricos momentos de troca e oferecem amplas oportunidades de participação que podem produzir aprendizagens.

Foi interessante observar que, mesmo durante as cerimônias mais estruturadas, na “Casa do J.” as falas não costumam ser ritualizadas. Há evidentemente uma preocupação com a dispersão e conversas excessivas dos presentes, sobretudo do comportamento das crianças. A ordem dos interlocutores, o teor de suas proposições, a posição que eles ocupam no espaço confinado da sala de sessões esboçam uma estrutura complexa e certa hierarquia (afinal cada um tem um cargo e funções específicas a

cumprir). Mas as sessões são marcadas habitualmente por uma oralidade informal, descontraída, não precisamente hierarquizada.

Quando Pai J. fala, os ogãs ajudam a esclarecer e completar a argumentação, o que é feito sempre de modo respeitoso. Os umbandistas brincam e riem entre si e também com as entidades que se apresentam no terreiro. Os preceitos religiosos são apresentados em forma de parábolas e histórias sem sentido imediato, em horas aparentemente inapropriadas, como durante uma refeição, no intervalo de um ritual, enquanto se realiza uma faxina no barracão, ou ainda quando as vestes cerimoniais são lavadas e passadas. Nessas ocasiões circulam conhecimentos que os ouvintes lentamente vão acumulando para constituir sua compreensão da religião.

Não se deve, portanto subestimar a importância das conversas de aparência informal, desinteressadas. Elas são, de fato, elementos essenciais das relações no terreiro, pois comunicam o saber umbandista. Sendo assim, a configuração da “Casa do J.”, enquanto uma comunidade de prática, possibilita que seus membros possam usufruir o que Lave e Wenger (1991) chamam de “benigno descuido comunal”, isto é, abre espaço para que cada um configure suas próprias relações de aprendizagem, sem que haja necessidade de uma regulação direta, imposta. Ali as oportunidades para aprender são estruturadas pela dinâmica da própria prática religiosa e nas regelações de natureza comunitária, e não por relações mestre-aprendiz sistemáticas e assimétricas.

Nesse capítulo dedicado à reflexão sobre “estratégias de aprendizagem” quero dar destaque primeiramente a um tipo específico delas que surgem da interação de todos os membros da “Casa do J.” e adquire o caráter de *estratégia coletiva*. Trata-se das interações que envolve essencialmente atitudes de mútuo incentivo e repressão: às recorrentes e corriqueiras advertências, ou “coiós”, termo utilizados por meus anfitriões para designá-las.

É muito comum, por exemplo, que os umbandistas novatos façam muitas perguntas, e além disso algumas delas são consideradas impróprias para seu tempo de “entrada” na “Casa”. Então, imediatamente a pessoa recebe, em público ou em particular, um “coió” que é reconhecido como uma importante oportunidade de construção ou reconstrução de saberes, não que isso ocorra de imediato ou sem protesto do “advertido”.

Às vezes engraçadas, às vezes constrangedoras, essas circunstâncias são riquíssimas em conteúdo cultural e têm como objetivo principal assegurar o respeito e a perpetuação dos fundamentos e preceitos da religião e fazer com que cada membro da “Casa” reconheça o lugar que lhe cabe nas diferentes etapas de seu desenvolvimento. Discutindo sobre o que *não deveria ter sido feito* ou alertando uns aos outros sobre os *erros* cometidos, aprende-se o que *deve* ser feito e a maneira *correta* de fazê-lo.

Por essa razão, em tudo e por tudo há surge um “coiô” na “Casa do J.”, que de tão comuns e freqüentes, me foi possível até organizar uma classificação de alguns deles tomando como referência sua natureza e finalidade de amplificação. Assim, um “coiô” pode ser:

- Explicativo:

“Você nunca deve entregar um agrado pra uma entidade sem antes apresentar e pedir permissão para os donos da “Casa”. Tem que respeitar. Se eles permitirem aí você entrega. Porque eles é que são os donos. Todos os agrados deveriam ser deles, mas como os outros também vêm pra trabalhar, também podem receber. Mas só porque eles deixam, entendeu?”¹⁴⁷.

- Inclusivo:

“Você já é da “Casa”. Não precisa ficar esperando a gente te mandar fazer as coisas. Viu que está todo mundo fazendo alguma coisa? Então vem e faz com a gente. Você já é que nem a gente mesmo”¹⁴⁸.

- Excludente:

Hoje há um rodante que nunca havia visto na “Casa do J.”. Já no final da sessão, quando todas as entidades já haviam se despedido e “subido” este médium começou a receber alguns espíritos chamados “sem luz”. O rapaz se contorce, geme, cai no chão. O clima é tenso. Ogãs, equedes e rodantes ficam muito preocupados. As crianças presentes demonstram grande curiosidade e começam a perguntar o que está acontecendo. Jn. diz: “São coisas que vocês ainda não podem saber. Tem que ter a cabeça feita para entender” Como as crianças continuavam fazendo perguntas do tipo: “O que está acontecendo? O que vocês vão fazer? Por que ele está assim?” Jn. mais uma vez diz: “vocês não tem que saber disso agora. Depois vocês vão entender”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Ogã esclarecendo para mim um dos princípios da umbanda que leva em consideração a hierarquia entre os guias espirituais que “trabalham” em um mesmo terreiro.

¹⁴⁸ Conversa entre uma equede veterana e uma novata.

¹⁴⁹ Diário de campo – Sessão semanal – 06/11/2008.

- Ameaçador:

“Continua fazendo isso que você está fazendo pra ver o que acontece. Eu não vou mais te ajudar. Você está mexendo com coisa muito perigosa. Depois não agüenta as conseqüências. Você sabe que existem umbandas e umbandas, não é tudo igual. Você está cansado de saber disso”¹⁵⁰.

- Punitivo:

“O senhor não vai receber bebida enquanto não aprender a si comportar. O senhor tá machucando seu cavalo. Não é pra isso que o senhor vem aqui. Quem vem aqui vem pra ajudar. Então o senhor vai ficar sem tomar nada até aprender. Tem que respeitar a ‘Casa’ que o senhor está”¹⁵¹.

- Carinhoso/ afetivo:

“Ô fia, assim não fica bom, não. Mas não faz mal, não, viu? Preocupa não que a vó vai te mostrar como que faz”¹⁵².

- De alerta:

“Você tem que olhar logo as questões da sua espiritualidade, viu? Seus guias vão esperando, mas chega uma hora que o santo acha que não dá mais pra esperar, aí você vai começar a “bolar [no santo]” e aí fica complicado. Eu acho que no seu caso você tem que ver isso com urgência”¹⁵³.

- Elogioso:

“Ê, rapaz! Você viu que cê tocando melhor? É só não inventar demais. É que tem hora que parece que você não presta atenção. Mas quando você presta atenção, você faz certo. Tem que melhorar muito ainda, mas já melhorou bastante”¹⁵⁴.

Embora não sejam determinantes, os “coiós” acabam por ser bastante estruturantes do que emerge como possibilidade de participação na prática, constituindo-se, assim, como parte do repertório cultural da “Casa do J.”. Mais uma vez fica claro que as aprendizagens de natureza improvisada na e da umbanda se

¹⁵⁰ Ogã advertindo uma pessoa da assistência que está freqüentando terreiros considerados de “conduta duvidosa”.

¹⁵¹ Exu Tiriri se dirigindo ao exu incorporado pelo médium Ad. logo que passou a atuar nas sessões semanais da “Casa do J.”.

¹⁵² Preta-velha instruindo uma equede sobre a arrumação da mesa durante a festa dedicada a sua linhagem.

¹⁵³ Mãe-pequena Jnt. conversando com uma garota que freqüenta as sessões e que o jogo de búzios revelou ser médium rodante.

¹⁵⁴ Pai J. falando com P..

configuram em momentos cotidianos do terreiro que não são pensados nem estruturados para que ocorram.

O dia-a-dia da “Casa” se apresenta repleto de oportunidades de se envolver no que está sendo feito e oferece modelos que não só os novatos, mas todos os umbandistas podem se inspirar, observar, copiar ou rejeitar, reprimir. A participação direta possibilita que cada um desenvolva uma visão a respeito da prática religiosa como um todo e tudo o que deve ser aprendido.

Os xingamentos e as conversas informais comunicam aos umbandistas o saber nativo/particular desse culto. Sob a forma de relatos espontâneos, fofocas, comentários sobre episódios ocorridos em festas e rituais, histórias dos santos e entidades, os praticantes vão sendo imbuídos dos valores e fundamentos constitutivos daquele universo.

Ver e avaliar *o que e como* os outros membros da comunidade fazem, observar seus gestos, espiar as respostas que dão às orientações e advertências, copiar as rotinas, imitar uns aos outros de maneira *mais* ou *menos* consciente: tudo isso se faz necessário, porque, longe de ser “natural” e evidente, a prática umbandista é produzida coletivamente.

G.S.: Chegava, por exemplo, um preto-velho antigo da família, tinha até Pai José dessa tia minha que é viva até hoje, graças a Deus! Ele chegava e... “Vai lá, apresenta”. Aí eu tocava. “Ah, você está igual ao seu pai”. Engraçado “igual a meu pai...” E na época meu pai não falava essas coisas com a gente. Só que depois eu fui descobrir que ele que fez os primeiros atabaques do terreiro dela, construiu um surdo com a mesma perfeição de um *lutier*, sem ter nunca feito um na vida. Ele não falava nada lá em casa, mas era um ogã que tocava na “Casa” dessa minha tia e conhecia muito dessas coisas.

RENATA: Seu pai não gostava de comentar sobre isso?

G: Chega um ponto que quando ele faleceu é que eu fui mesmo me ver dentro disso [da religião]. As informações todas que eu tinha guardado vieram muito rápido. Porque quando ele faleceu em 95, 96, praticamente eu já tinha essa parte de tocar, puxar os pontos [*cantados*], madura na minha cabeça. Se pensar bem, em um ano, por exemplo, o processo das coisas que eu vinha catalogando sem sentir já era o preparo que eu tinha. Não tinha a prática, mas tinha tudo pronto. Tanto que quando eu comecei a ter contato com a prática, com as coisas que são da religião mesmo, eu não tive problema nenhum.

(Entrevista com G.S. gravada em 23/09/2008)

Conforme discutido no terceiro capítulo deste trabalho, as **habilidades** (Ingold, 2001a; b) de um umbandista são produzidas na e pela prática constante, na qual atuam diretamente fatores como a necessidade de cumprir uma “missão” e também a pressão da comunidade para que sejam assumidas as importantes função de tocar os sagrados instrumentos rituais ou de cuidar do terreiro e seus membros. Portanto, não sendo serem "naturais" ou evidentes, todo o gestual e demais aspectos da liturgia umbandista implica em aprendizagem.

6.2.2- Aprender com os pares: imitação, ação e percepção

Muitas “estratégias de aprendizagens” utilizadas por meus anfitriões ocorrem com a participação de todos os membros. Contudo, na “Casa do J.” é bastante comum que os umbandistas com diferentes cargos religiosos se reúnam para realizar juntos aos seus pares mais imediatos as tarefas restritas a eles, ou seja, compartilhadas somente entre aqueles que desempenham a mesma função no terreiro.

Seguindo o meu interesse em compreender as formas como os umbandistas se *produzem* como tal, fui me aproximando do seu mundo e de suas práticas procurando identificar o que os ligava e lhes dá alguma homogeneidade, mas também o que os diferencia. Nesse intuito, questioneei, por exemplo, de que modo os ogãs de toque tornam partilhado (comum) entre eles certos modos de percutir ritualmente os atabaques? É suficiente para iniciantes que esses modos de tocar estejam dispersos nas rotinas do terreiro? Ou será que os ensinam uns aos outros? E o que é possível aprender com os pares, sem contar com o acompanhamento de um *mestre* ou *professor*? Estas e outras questões orientaram a minha atenção para o modo como a aprendizagem emerge da interação (e tensão) entre os pares.

Retomo aqui um trecho da entrevista realizada como G.S., que inclusive contém um fragmento já citado capítulo III, para refletir sobre sua narrativa agora em outras bases.

RENATA: Quem pode tocar os atabaques?

G.S.: Os ogãs.

R: Tem que ser ogã?

G: Porque, nesse caso é até uma pergunta que a gente faz, por que a mulher não toca? Engraçado, na minha família essa que é a mãe-

pequena [*ele está se referindo a sua irmã Jnt.*], quando eu era criança me lembro dela tocando e cantando, depois eu fui entender. É porque na época não tinha ogãs lá preparados, com a feitura, com domínio pra fazer. Então digamos que o orixá dela permitiu dela fazer até chegar um ogã preparado. Desde que chegou o primeiro ela teve que sair. Esse ogã já estava apto a fazer.

R: E esse ogã mais preparado vai ensinando pros outros que vão chegando?

G: Ele vai repassando pros que vão chegando, até mesmo para não acabar também. O dia que ele não puder estar lá, não pode ficar sem tocar atabaque por causa disso.

R: Você passou por um processo assim, de aprender com alguém?

G: É engraçado que no meu caso eu sempre tive acesso a bastante ogãs, mesmo antes de fazer a feitura. Então, pra mim, as informações desse lado da religião eu já tinha muito acesso. E também eu tive acesso a um primo meu que toca muito, ele tem o dom de tocar, e domina muita coisa tanto na religião quanto nesse lado de samba, de tocar na noite e tal.

R: Foi esse contato que te ajudou a aprender, então?

G: Quando eu falo que esse lado meu foi muito rápido, é por causa disso. Pode-se dizer que a gente tem quase um dom pra isso.

R: Mas você acha que é dom por quê?

G: Porque perto de começar a tocar como ogã, quando me peguei com a coisa, então eu via um primo meu tocando e trazendo essas informações afro. Eu perguntava alguma coisa, ele respondia... Tanto que essas coisas conjugadas, principalmente no keto, que tem umas formulações musicais diferentes, ele foi a primeira pessoa que me apresentou esse lado, essas informações... *Querendo ou não*, você aprende um toque, o cara já vai identificar com uma cantiga, ele vai explicar aquela cantiga e vai tomando uma proporção que você vai tomando conhecimento mesmo da história. Quando eu cheguei, que eu tinha decidido essa opção pra mim [*ele se refere à decisão de ser iniciado na religião*], eu já não era tão cru no assunto. Só faltava passar pelo processo ritual mesmo porque já na cabeça eu sabia que era um ogã. A primeira pessoa que me falou isso, na verdade, foi este meu primo, mas podia ser que não fosse. Até meu próprio orixá falou que eu era, por incrível que pareça. (*Itálico meu*).

(Entrevista concedida em 23/09/2008)

A fala do G.S. evidencia que no processo de aprender (na) umbanda há modelos nos quais todos os membros da “Casa do J.” podem se inspirar, observar e copiar, a princípio como participantes periféricos, e assim desenvolverem uma visão a respeito do processo como um todo e tudo o que deve ser aprendido, até se tornarem participantes plenos. Além disso, G. explicita também em sua narrativa que na realização das tarefas específicas ao grupo os ogãs procuram orientar as ações uns dos outros por todos eles sabem que ao observar estão também sendo observados e por esta razão procuram realizar suas tarefas sempre da melhor maneira possível.

Sendo assim, é possível dizer que “as estratégias de aprendizagem” que são continuamente (re) criada por eles, tem origem em uma dupla necessidade: a de dominar a execução de suas funções na curimba (necessidade que parte dos próprios ogãs) e de responder ao controle externo (exigência que vem de Pai J. e de toda a comunidade). Todavia, nas circunstâncias específicas de aprender com os pares, não só os ogãs, e sim todos os médiuns da “Casa do J.” tem por referência a performance imediata dos veteranos, que com sua presença *guiam* a participação dos iniciantes, funcionando como motivadores da ação e como modelos da prática.

Valendo-se de diferentes “estratégias”, tem a chance de, ao executarem suas funções no terreiro, corrigir gestos e posturas, descobrir *como fazer* utilizando-se do método da tentativa e erro, mas sobretudo podem *imitar* uns aos outros. Segundo Tim Ingold (2001a) a aprendizagem (ou processo de *habilitação* que se constitui na prática) envolve cópia e improvisação. O ato de copiar inclui tarefas repetidas e exercícios, contudo, não deve ser confundido com “uma transcrição automática de dispositivos cognitivos de uma cabeça para outra” (p.130). Num sentido mais de *imitação* do que de transcrição, Ingold propõe compreendermos a cópia como “um aspecto da vida de uma pessoa no mundo”, como um processo de desenvolvimento que implica “uma questão de seguir, nas ações individuais, aquilo que as outras pessoas fazem” (idem).

É através do trabalho de copiar/imitar, que as bases neurológicas das competências humanas se estabelecem. Todavia, faz-se importante saber que com isso Ingold não pretende defender a prioridade da cultura sobre a natureza, nem substituir o viés inatista da explicação cognitivista por uma doutrina de determinação ambiental das capacidades humanas. O autor argumenta que estas capacidades não são nem internamente pré-especificadas, nem externamente impostas, mas surgem dentro de processos de desenvolvimento.

Para exemplificar seu argumento, Ingold (2001a) cita a capacidade que temos de, com certa precisão, lançar e agarrar coisas com a mão. Isto, bem como caminhar com dois pés, parece ser uma das características de nossa espécie. Porém, na prática, há um sem-número de diferentes modos de lançar e de agarrar, adequados a diferentes atividades e situações. O lançamento de um dardo, de um peso ou de uma bola de cricket, exigem padrões e seqüências diferentes de tensão muscular, diferentes concepções de passadas, ângulos e giros.

Portanto, não existiria uma “essência” de lançar e agarrar baseando essas variações quando são de fato executadas. As capacidades específicas de percepção e ação que constituem a habilidade motora são “desenvolvimentalmente incorporadas no *modus operandi* do organismo humano através de prática e treinamento, sob a orientação de praticantes já experientes, num ambiente caracterizado por suas próprias texturas e topografia, e coalhado de produtos de atividade humana anterior”(Ingold, 2001a). Assim, as múltiplas habilidades dos seres humanos emergem através dos trabalhos de maturação no interior de campos de prática constituídos pelas atividades de seus antepassados.

Em outro artigo, fazendo referência às práticas do ferreiro, Ingold (2001b: 21) afirma que seus movimentos não podem ser entendidos como produto de um “programa motor fixado” conseguidos “através de aplicação de uma fórmula”. Mais do que mera execução técnica, as mãos do ferreiro são guiadas pela percepção e a repetição rítmica do movimento constituído na interface com o ambiente (Ingold, 2000: 190). Carregados de intenção, os movimentos são continuamente responsivos a cada mudança de situação (Ingold, 2000: 414) e, desse modo, são sempre diferentes (em relação ao anterior), pois se efetivam em condições ambientais diferentes a cada momento.

O que o praticante faz, quando parece apenas repetir, são “ajustamentos” contínuos do movimento no curso da tarefa emergente. Assim, o desempenho exige *habilidade* de coordenar ação/percepção (Ingold, 2001b, pp.23: 24). Para Ingold (2000: 414), a construção da *habilidade* (do ferreiro, por exemplo) não se dá espontaneamente, sem preparação. Ao contrário, ela envolve muita prática. Segundo o autor (2001a: 131) a capacidade de percepção e ação, nas diferentes práticas humanas (como andar, atirar, reter, etc.), são constituídas por meio da prática e do treino no ambiente característico da atividade e, sobretudo, sob a orientação dos mais experientes.

Situações bastante características disso podem ser observadas nas festas ou cerimônias abertas ao público realizadas na “Casa do J.” quando o público que vai prestigiá-las é bastante numeroso, ou nas cerimônias que marcam o ritual de “feitura do santo” que ocorrem no terreiro de Mãe C. e que demandam um grande número de médiuns para sua realização. Nessas ocasiões, os membros da “Casa do J.” são convidados a “trabalhar”, sendo os “rodantes” para ajudar na “firmeza” do ritual e os ogãs e equedes na “cambonagem”.

Ali os umbandistas mais experientes se empenham fortemente em ajudar os demais a lidar com situações imprevistas como a incorporação de eguns (ou “espíritos trevosos”, como diz Dona M.), mas também lhes indicam como se posicionarem na “corrente mediúnica” que irá se formar, especificando locais estratégicos no terreiro onde cada um deve procurar atuar, organizando a seqüência em que vão realizar o ritual de “bater cabeça”, dentre outras. Nessas circunstâncias não só os iniciantes tem a chance de criar e experimentar, mais também os veteranos tem a oportunidade de aprimorem suas práticas.

O aprofundamento do foco nas *estratégias de aprender com os pares* produzidas e usadas por meus anfitriões mostrou também que outras aprendizagens estão em questão, conforme segue narrado por T..

Igual o J., vai fazer um ano só que ele entrou pra “Casa”, se não me engano... Acho que é isso... Mas ele é da umbanda desde pequeno, só que ele não gostava nem de pensar que um dia ia ser rodante. Nossa Senhora! Não podia nem pensar! [...] Mas só que depois que ele conheceu os meninos lá [*ela está se referindo ao Bloco Oficina Tambolelê*] ele começo a vir aqui e hoje ele não larga mais. Ele vem aqui praticamente todo dia, chega cedo e tem dia que ele até tem que dormir aqui por ele vai ficando até tarde. Vai ficando, ficando e aí tem que dormir aqui. Agora mesmo você vai ver, ele vai chegar aqui, assim como quem não quer nada, aí de repente: “T., como é que é mesmo que eu faço isso, como que faz aquilo?”; “Ô Dona Q., tá boa? Então, eu tava querendo saber uma coisa...”; “Ô, mãe Jnt., ô G.S, ô P.” [risos] É assim, menina. Ele é desse jeito. Parece que ele só sabe falar de religião. Eu tenho a maior paciência, mas o resto do pessoal não tem muito, não. [...] Eu mostro pra ele, é... Como é que dá adobá, que o dele é diferente do meu, né? Aí, não dá pra copiar do meu senão fica errado, né? Aí, que mais? É... Eu chamo ele também pra ficar perto quando a gente tá preparando o amaci de alguém, os banhos, eu conto umas histórias da religião que eu sei, essas coisas. [...] Eu vejo que ele fica tentando me imitar, aí por isso que eu faço de um jeito que ele consegue ver. [...] Ensino ele só o básico, mas ele fica querendo saber tudo de uma vez. Coisa que nem eu sei, nem eu tive tempo ainda de aprender e ele quer que eu fale tudo [risos]. [...] Ele já tá trabalhando em todas as giras, ele já conhece, acho, que todos os guias dele. Já vem aqui o caboclo dele, o malandro... Praticamente todos. Acho que só não vem, eu pelo menos nunca vi foi ainda o erê dele, mas já deve ter também. É aqui a gente toca pouco pra erê, aí também é... Aí eles acabam não vindo. [...] Eu faço com o J. igual eu gostava que minha mãe fazia comigo, pra ele ir aprendendo”.

Conversando, e por vezes exercitando, algumas das funções próprias da função que ocupam de médiuns rodantes, T. e J. em suas “estratégias de aprendizagem”

copiam/imitam rotinas fundamentais da umbanda, tais como o correto posicionamento do corpo no ritual de “bater cabeça”, trocam informações a respeito de como desenvolver um melhor domínio de seu estado de transe, discutem seus saberes sobre os “segredos” da religião. Num tipo de atividade prática que não comporta dicotomias (corpo/mente, biologia/cultura, pensamento/ação, ensino/aprendizagem), T. tenta orientar J. na difícil tarefa de constituir uma percepção da sua condição de médium na relação com as rotinas dos “trabalhos espirituais” que realiza no terreiro.

Essas atividades, que ocupam importante parte da vida dos dois, permitem que J. constitua sua *habilidade* sob a orientação de T.. Nesse tipo de interação — em que T. é portadora de conhecimentos específicos e necessários para que o iniciante J. possa se situar na prática de umbanda — a aprendizagem ultrapassa aspectos técnicos ou dogmáticos.

Ao orientar J. na execução das rotinas umbandistas, o que T. faz é explicitar aspectos que estão, de certo modo, ainda invisíveis ou parecem dispersos demais na prática religiosa. Afinal, a comunidade da “Casa do J.” em geral espera de J. mais que o domínio das posturas *físicas* que compõem o repertório de saberes que um médium rodante deve constituir. Todos esperam que ele desenvolva uma postura *moral* dentro do que é considerado “adequado” por sua comunidade de prática em relação à sua “missão”, ao terreiro e também à religião. E esse tipo de *habilidade* que desejam ver J. constituir não emerge por meio de informações livrescas ou transmitido em formas convencionais de instrução. Essa “sabedoria que só vem com o tempo” (como disse T. em um outro momento), os médiuns jamais encontram fora da prática religiosa.

T. ou qualquer outro membro da “Casa” não criam, portanto, situações para ensinar a J. (na) umbanda; suas orientações emergem das interações na prática. Assim, foi o interesse e a busca por informações demonstrados por J. que motivaram T. a expô-los seus conhecimentos sobre os rituais, história dos orixás e guias e falar sobre sua própria experiências — o que é completamente diferente de uma *aula* sobre a umbanda ou de uma atividade com a finalidade única de ensinar.

Através de ações mais ou mesmo diretas, T. dá suporte ao processo de aprendizagem de J., “guiando” seus passos no fluxo cotidiano da prática emergente. E é justamente o “engajamento atento e situado” na prática que permite que, não só o médium iniciante J., mas também a médium iniciada T., constituíam *habilidades*

(Ingold, 2001a), uma vez que a *habilitação* continuada é parte do processo de se produzir umbandista.

Sobre essa questão Ingold (2001a) traz contribuições singulares. Segundo autor, o “conhecimento na história de vida da pessoa não é um resultado de uma transmissão de informação, mas de uma redescoberta guiada” (p.138). Como ocorreu entre T. e J., o conhecimento se constitui nos próprios sujeitos na interação com os seus predecessores e sob essa direção. Para Ingold (2001a: 141) “o processo de aprendizagem pela redescoberta guiada é mais competentemente conduzido pela noção de execução”. Assim, diz o autor:

o iniciante observa, sente, escuta os movimentos do *expert*, e procura por meio de experiências repetidas executar o seu próprio movimento [...] para alcançar um tipo de ajustamento rítmico da percepção e ação que liga ao centro da performance fluente. (Ingold, 2001a: 141).

Tal como T. e J., muitos umbandistas se envolvem em múltiplas “estratégias” compartilhadas com seus pares. Afinal não importa ser novato ou veterano. Há sempre o que aprender e melhorar na prática de umbanda: conhecer novos guias que passam a se manifestar no terreiro, dar respostas eficientes às mais diversas demandas apresentadas pela assistência, conseguir interpretar os “recados e sinais” que os orixás emitem, o domínio mais refinado de gestos e movimentos corporais, dentre tantos outros saberes. Portanto, ao atuarem no terreiro, paralelamente à preocupação com a aprendizagem e ajuda ao mais novo, está presente também entre meus anfitriões uma necessidade de vigilância e controle da situação pela qual, em última instância, é o mais antigo que tem que responder.

No grupo de equede, por exemplo, à medida que uma novata se sente mais segura na “cambonagem” e as mais experientes percebem a seriedade dela, a confiança mútua cresce e as mais antigas ampliam as chances (como prova de confiança) da novata assumir tarefas mais complexas, como preparação de infusões e banhos rituais. Com o passar do tempo, torna-se “natural” a equede novata já não se manter tão próxima de sua “orientadora” e acompanhar outros membros da “Casa” (novatos como ela ou não).

Isso proporciona que, por vezes, ao chegar mais cedo ao terreiro, os novatos não encontrando um membro mais experiente para lhe orientar, pode surgir a oportunidade

de abordarem diretamente o Pai J., tornando-se esta sua iniciativa uma forma de explicitar a sua autonomia em relação ao mais experiente. Contudo, é interessantes observar que, diferente do que ocorre na relação marcadamente assimétrica de professor-aluno, nas relações entre os pares na “Casa dos J.” o sentido de reciprocidade é o que move a participação.

G.: Eu estou pesquisando sobre as coisas, o que tocar, buscando fontes.

RENATA: E onde você tem pesquisado?

G: É difícil encontrar referência porque coisas de religião não têm, assim, um acesso tipo um banco de dados, que fica ali. Você acha alguma coisa assim, um ogã que grava ou uma mãe-de-santo que grava. Mas tem que apurar porque, por exemplo, no caso da umbanda, do candomblé principalmente, cada palavra que você muda tem um significado muito forte. Ainda mais que não é na língua da gente. Se a gente não entende, tem que ir apurando palavra por palavra, tirar com as pessoas mais velhas, “isso aqui foi tocado assim, é isso mesmo? Como é que funciona?” E ir apurando na medida do possível. Você acha só coisa muita básica. Por exemplo, Oxum, por exemplo, uma cantiga no máximo, duas cantigas mais populares, digamos.

R: Vocês cantam as mesmas sempre?

G: Vai muito do conhecimento de quem está cantando, porque se está tendo uma festa para Oxum, vai muito daquela Oxum, se ela é velha ou nova, por exemplo, e se quem está cantando tem bagagem suficiente pra tocar.

R: Vocês ensaiam os cantos das festas?

G: Aqui a gente ainda não está se organizando para isso porque não tem estrutura, mas lá na casa da minha Mãe [sua mãe-de-santo] a gente sempre marca, na medida do possível. No meu caso, como sou músico, eu mexo com isso. Mas no caso de um ogã que é só religioso dentro da casa, não tem essa noção da parte técnica musical. Então aquilo ali é mais cultural. Ele não é músico, então vai aprender participando como um membro da religião.

R: Vai participando e aprendendo.

G: Exatamente. Quem está chegando tem dificuldade de pegar ritmo, por exemplo, pegar cantigas, rezas, essas coisas, palavras, que é o dialeto que a gente fala. Então tem que estar encontrando para trocar informações, e isso muda muito também, tem que estar sempre apurando. Porque passa um ano, por exemplo, de uma Festa de Boiadeiro, “engraçado, ano passado fizeram isso, isso e assado, e já mudou”. São as informações diferentes que você não tinha acesso, só que como a gente diz, se ficar perto, ali, junto, é ai que vai aprender.

R: Então quando você está fazendo iniciação não tem, vamos dizer, “aula” de música? O ogã não tem esse preparo?

G: Não, só religião mesmo. No caso da minha Mãe, ela sempre me pede, como eu sou... eu mexo com música, acaba que a gente chega nesse lado religioso também, é tranquilo adaptar. Como ela sabe da minha vivência musical, ela espera meio que eu faça esse papel de transmitir, porque como a gente sabe muita coisa de seleção musical, a

gente não vai ter dificuldade, então a gente pode até mostrar alguma coisa para aquela pessoa pegar aquilo ali.

A forma como os ogãs tocam percussão (como pensam “umbandistamente” quando estão tocando) emerge como resultado de sua prática religiosa desenvolvida ao longo da sua participação na “Casa do J.”, mas também de outras experiências vivenciadas fora do terreiro. Um tipo de interação, por exemplo, em que se envolvem indiscriminadamente os diversos ogãs acontecem quando o tema das conversas é *música* (sobretudo as do gênero percussivo e os artistas considerados seus principais representantes).

Em geral, essas conversas se desenvolvem a partir da eminência de participarem de alguma uma apresentação a ser realizada pelo Bloco Oficina Tambolelê do qual todos eles fazem parte. Foi o interesse comum pelo universo da música que muitas vezes serviu de pretexto para que fossem promovidos encontros fora das funções do terreiro que fomentasse uma maior ligação entre os rapazes responsáveis pela curimba na “Casa do J.”.

Não obstante, tanto quando assumem os ataques no terreiro ou quando tocam tambores em suas apresentações com o Bloco Tambolelê, creio que precisam operar algum tipo de *separação* de uma performance e percepção da outra (a religiosa da artística). Pois conforme freqüentemente ouvi meus anfitriões fazendo questão de destacar “os pontos tocados e cantados” não são somente música, e sim elementos ritualísticos que envolvem “muita energia e poder”. Conhecer os fundamentos de uma curimba é conhecer o funcionamento da religião, pois como me disse Pai J. “um ogã tem em mãos a chave de abertura e fechamento dos trabalhos espirituais, incluindo tudo o que acontece dentro do terreiro”.

É o caso de quando me falavam da apreensão que sentiam pela responsabilidade de assumirem a tarefa de manipularem objetos sagrados como os atabaques (“*Fico nervoso, com as mãos suando, principalmente quando é pra fazer puxada*”) o que não ocorreu nas vezes em que prestigie suas apresentações no Bloco. No mesmo sentido, interpreto a forma como me descreviam a preocupação que tinham com relação a quais companheiros preferiam atuar junto na curimba (“*Nunca ficam dois novatos ou duas crianças*”). Nessas ocasiões, diferente do que ocorria no Bloco, eram mais freqüentes as

referências a preocupações com a “segurança da Casa” e de garantir a “firmeza do trabalho” que está sendo executado, do que a quaisquer outras como, por exemplo, o grau de amizade entre eles. (“*Oh, K., cê sabe que ocê é meu chegado, né? Mas deixa o M. segurar o coro aí agora que o bicho vai pegar*”).

Observando os membros da “Casa do J.”, não ó os ogãs, mas também as equedes e rodantes, é possível dizer que as ações diretas e indiretas empreendidas por eles como suporte a aprendizagem podem ser classificadas em dois grupos: existe uma atividade consciente de um que mostra o que já sabe, aprendizagem dirigida por um companheiro; aprendizado em grupos de pares onde não existe qualquer orientação, a aprendizagem acontece em observar e imitar os outros ao mesmo tempo em que se faz/ executa a ação. Como oportunidades para “pegar o jeito”, as atividades realizadas entre pares acabam por se configurarem em importantes processos de experimentação, oferecendo aos umbandistas a possibilidade de “ajustamento rítmico de percepção e ação” (Ingold, 2001a: 135).

6.2.3- Aprender “sozinho”: observação e improvisação

No presente trabalho, o *aprender sozinho* se refere à ações em que o umbandista, no empenho de desenvolver corretamente sua função no terreiro, segue realizando-as individualmente. A ausência de uma relação imediata com outro membro da “Casa” nessas situações específicas não significa falta de referência, pelo contrário. Ao agir “sozinho”, o umbandista busca a construção do domínio pessoal de uma prática que é essencialmente coletiva, valendo-se direta ou indiretamente de toda a referência que flui e compõe o universo do seu terreiro.

Como no caso do K. que nas circunstâncias em que não pode contar com o auxílio de seus pares, desenvolve “estratégias” que diminuem os riscos de cometer erros e aumentam sua autonomia. E isso só é possível justamente porque, à medida que ele próprio se apercebe de suas dificuldades, procura encontrar “saídas” e fazer ajustamentos individuais e singulares para conseguir realizar ações que são essencialmente coletivas e plurais. Como exemplos desse tipo de atitude do ogã posso citar, dentre outros, o fato dele sempre procurar atender as mesmas entidades que se

manifestam nas “giras” visando evitar ser surpreendido por alguma demanda a qual não consiga responder, e também a frequência com que ele “foge dos atabaques”¹⁵⁵, se prontificando a assumir a tarefa de tocá-los somente quando já conhece muito bem o “ponto” a ser executado.

O relato do próprio K., que diariamente tenta com afincado aprimorar seu desempenho nas rotinas do terreiro, é emblemático sobre essa questão:

Eu fico um tempão só na mesma coisa, até ver se eu consigo sozinho, fico ali tentando até conseguir. [...] Quando a “gira” tá muito cheia fica todo mundo ocupado, aí eu tenho que me virar sozinho mesmo. Aí eu procuro achar alguma saída. Aí, por exemplo, eu fico perto sempre do mesmo guia [espíritual] tentando entender o que ele quer, o que ele fala... Igual quando o boiadeiro fala assim pra pessoa, pra pessoa que vai consultar com ele, né? Ele fala assim, “*Você tem que acender uma vela depois que passar esse tempo*”. Aí eu arrisco “Amanhã?” Ele fala “*Não, depois que passar esse tempo*”. “Ah, essa semana? Esse mês?”, “*Não, meu filho, esse tempo agora que nós tá agora*”. “Ah, a quaresma? Depois que passar a quaresma? É pra acender a vela só depois da quaresma?”, “*Isso, meu filho*”. Então é assim que eu faço. E todo mundo faz assim também que eu já vi. [...] No toque é a mesma coisa. Você mesmo é que tem que tentar. Só queimando muito a mão no coro é que aprende. Tem que fazer a mesma coisa muitas vezes, senão não consegue.

(Conversa gravada com K. – Almoço de Natal – 20/12 /2009)

Passar um longo tempo realizando sempre a mesma ação pode até parecer uma prática simples, ou de menor importância, quando se tem como horizonte a complexidade ritualista da umbanda. Contudo, conseguir interpretar a linguagem das entidades, saber situar-se em relação às outras pessoas e outras práticas que ocupam o mesmo contexto, chegar a fazer parte do grupo responsável pela curimba na “Casa do J.” e assim contribuir para a composição da “corrente vibratória” que torna possível os transes mediúnicos, conhecendo e respeitando a condição sagrada de cada um dos três atabaques do terreiro, são saberes cruciais à função de ogã, e que nada tem de simples. De todo modo, o que quero ressaltar é que, mesmo quando realiza individualmente suas tarefas religiosas, K. tem a sua disposição todo o contexto da comunidade de prática da qual ele também é parte.

¹⁵⁵ Esse é o modo como os membros da “Casa do J.” costumam provocar K., em tom de brincadeira, à respeito de sua resistência em assumir uma atuação mais consistente (e autônoma) na execução da tão complexa função de percutir ritualmente os sagrados atabaques de umbanda.

As atitudes e posturas assumidas por K. no sentido de garantir senão a superação, pelo menos a amenização, de suas dificuldades lhes permitem atuar na prática de uma forma mais segura e eficaz para si próprio, e conseqüentemente, para toda a comunidade.

Além disso, as ações realizadas “individualmente” também funcionam como oportunidades de fazerem exibições de sua perícia no desenvolvimento de especificidades de seu cargo no terreiro. É também com essa motivação¹⁵⁶ que K. investe tempo e energia ao ficar “tentado até conseguir”. Desse modo suas “estratégias” pessoais se revelam proveitosas também para o conjunto dos umbandistas que tem a oportunidade de observá-las. Tendo uns ao outros como “modelos”, os membros da “Casa do J.” podem comparar o seu comportamento com o dos outros, o que torna possível a auto-regulação.

Na entrevista que me concedeu G.S. também revela as ações e percepções das quais precisou lançar mão ao longo de sua trajetória que tem como característica marcante os processos de “aprender sozinho”.

G.: Engraçado é que quando eu ia pro terreiro da minha tia¹⁵⁷ chegava escondido e eles pediam pra eu tocar. Aí dava sempre uma chegadinha nos instrumentos. Eu sem instrução nenhuma tocava uma ou duas cantigas, sempre aquela coisa. Só que na minha mente eu pensava que eu tinha alguma coisa, apesar de que eu tinha receio de mexer porque é uma coisa muito séria, tem dado conseqüência, mas eu não queria ser engolido pelos demais.

RENATA: Sei

G: Que o tempo chegasse na hora que tivesse que chegar, sem pressão, e eu tentei achar o conforto até chegar até o máximo onde pude. Eu tive que guardar as informações que eu tinha, colocar um pouco em prática, mas ao mesmo tempo sem estar dentro. A minha forma de escolha, de entrar em contato com os instrumentos foi meio pela religião, porque quando eu cheguei que eu ia nessas festas, às vezes querendo ou não, é uma coisa na verdade, que, até me despertava a curiosidade. Chegava, por exemplo, um preto-velho antigo da família, tinha até Pai José, dessa tia minha, que é viva até hoje, Graças a Deus, ele chegava e... “Vai lá, apresenta”. Aí eu tocava, “ah, você está igual ao seu pai”, engraçado “igual a meu pai...” E na época meu pai não falava essas coisas com a gente. Só que depois eu fui descobrir que ele que fez os primeiros atabaques do terreiro dela, construiu um surdo

¹⁵⁶ Conforme Jean Lave define, a *motivação* “não é meramente interna à pessoa nem é encontrada exclusivamente no ambiente”, mas sim se refere às “forças que impelem o significado e a ação” (1988: 184).

¹⁵⁷ G. S. se refere a Dona M. que realizava “giras” de umbanda em sua residência e que posteriormente veio a dar lugar ao terreiro de umbanda e candomblé de Mãe C..

com a mesma perfeição de um *lutier*, sem que nunca tinha feito na vida. Era um ogã que tocava na “casa” e conhecia muito dessas coisas.

R: E você e seus irmãos nem sabiam disso?

G: Pois é! Chegou um ponto que quando ele [pai do G.] faleceu é que eu fui mesmo me ver dentro disso [umbanda]. As informações todas que eu tinha guardado vieram muito rápido, porque quando ele faleceu em 95, 96, praticamente eu já tinha essa parte artística madura na minha cabeça. Se pensar bem, em um ano, por exemplo, o processo das coisas que eu vinha catalogando sem sentir já era o preparo que eu tinha, não tinha a prática, mas tinha tudo pronto. Tanto que quando eu comecei a ter contato com a prática não tive problema nenhum [risos].

R: Isso é muito interessante!

G: Chegou a um ponto que parece que eu estava em dia com a coisa. Por um lado foi bom, mas por outro me arrependo, não é que me arrependo, sinto, fico chateado porque poderia... Um lado que ele viveu podia ter me passado, embora ele não aceitasse, mas falar “isso aqui é assim, assim e assado”. Porque às vezes na vida a gente tem que ir quebrando a cabeça sozinho para chegar até as coisas. Esse lado ele podia ter me dado essa luz. E acho que como a coisa é extensa demais quanto mais cedo você começa melhor é, para não ficar muito tarde, é muita coisa difícil.

(Entrevista gravada em 23/09/2008)

A narrativa desse ogã evidencia o lugar e o papel que as “estratégias” pessoais ocuparam e ainda ocupam no processo de se produzir umbandista. É possível dizer que utilizar ações que direta ou indiretamente dão suporte à aprendizagem se faz fundamental em tal contexto, uma vez que (re)produzir a prática de um coletivo exige atenção e experimentação constantes. Afinal, para os médiuns de qualquer cargo no terreiro não basta conseguir realizar determinada tarefa uma vez (como num golpe de sorte). É preciso que esse ato se torne parte do repertório de saberes do qual o umbandista pode valer-se na cotidianidade de sua prática religiosa. O uso de “estratégias” se torna proveitoso, portanto, não só em situações específicas como as “giras”, mas em todo e qualquer contexto em que o médium possa ser solicitado a demonstrar o seu domínio da prática umbandista.

Um outro aspecto extremamente relevante que deve ser considerado na abordagem dos processos que estou identificando como inerentes às “estratégias de aprender sozinho” – e ao qual G.S. também se refere em outro trecho de sua entrevista – diz respeito à *observação*¹⁵⁸. Sem dúvida, posso dizer que *observar* foi a ação que mais

¹⁵⁸ Sobre a *observação* como modo de aprendizagem, ver:

ROGOFF, Barbara; PARADISE, Ruth; CORREA-CHÁVEZ, Maricela; MEJÍA-ARAUZ, Rebeca. Firsthand learning through intent participation. *Annual Review of Psychology*, v. 54, p. 175-203, 2003.

frequentemente identifiquei no comportamento dos meus anfitriões e que foi também bastante referenciada em suas narrativas.

RENATA: Mas ele [me refiro ao seu pai biológico] não deixava você tocar em casa?

G.S.: Não. Na verdade, minha forma de lidar com esse meio era meio que sugando calado, porque quando eles juntavam pra fazer um som, eu ficava observando de longe, e memorizava na minha cabeça e esperava um dia, sei lá quando, tentar experimentar, ver se funcionava. Mas já tinha esse desejo só que, por incrível que pareça a vontade dele [seu pai] era que a gente estudasse, formasse e tivesse uma profissão digna como dizia antigamente, ser advogado, médico...

R: Então ele não gostava, não deixava você tocar? Nem no terreiro?

G: Nossa, muito menos no terreiro! Ele não deixava nada. Então o único jeito que eu tinha era ficar só olhando, mas prestando atenção.

[...]

R: Até os 15 anos o que você aprendeu a tocar foi só de prestar atenção?

G: Foi.

R: De ouvir?

G: É, de ouvir e de ver, né? De ficar prestando atenção mesmo.

R: Nunca tinha feito aula?

G: Não, não. Pelo que eu me lembro de ver mesmo, que eu tive contato era nuns sambas lá em casa quando eles faziam as coisas. Tocar, assim, no cotidiano, algum instrumento naqueles intervalinhos, que sempre eu ia conferir se tinha alguma coisa pra guardar, e nessas fugidas que a gente dava na casa até da minha própria tia que tem um terreiro, é que a gente ia prestigiar os profissionais que tinha, até escondido dele [seu pai].

(Entrevista gravada em 23/09/2008)

RENATA: Quando seus guias começaram a vir como foi?

T.: Quando eles começaram a vir? Ah, a gente sente uma sensação muito ruim. A gente sente muito medo, geralmente quem é médium tem muito medo, principalmente quem vira. Ogã e equede que não tem, mas a gente que vira a gente sente um medo incontrolável. Os guias vão pegando aos poucos, até eles virem por completo.

RENATA: E como que você fazia pra lidar com isso, pra saber o que tava acontecendo?

T.: Eu fui me acostumando. Eu fui vendo que eles dão uns sinais, eles todos dão. Eu fui aprendendo isso... de ver esses sinais quando eu sei que eles estão perto... Oxum, eu sei porque quando ela chega perto dá aquele cheirinho gostoso, dá um sono na gente. Agora o Seu Veludo eu até caio na “encruza”, aí eu já sei que ele quer alguma coisa. Agora o boiadeiro, eu sei quando sai aquela fumaça do nada assim.

R: Isso acontece durante a sessão ou no seu dia a dia?

T: Quando eles querem.

R: Quando eles querem? Pode ser assim, em qualquer lugar?

T: Pode. Por isso que tem que saber perceber, ver o negócio e entender que é os guias e não outra coisa. Dá aquela fumaça assim, ou então dá um vento assim e eu olho assim... [risos]

R: Lá vem eles!

T: *O que é isso, gente?* Aí eu já sei que são eles. Agora o preto-velho ele costuma jogar no chão o chapéu dele que fica aqui no barracão.

R: Nossa, T.... E isso tudo você aprendeu sozinha, ou alguém foi te contando?

T: Minha filha, aqui a gente aprende mesmo é ficando calada. Mais calada do que falando [...]. É melhor só ficar de olho. [risos].

(Conversa gravada com T. em 26/10/2010)

Sempre fico muito impressionada em ver o modo como P. se porta na curimba e, conforme sua mãe [Jn.] me contou, desde muito cedo ele toca atabaque na “Casa” com incrível agilidade. Hoje, logo depois que a sessão acabou aproveite para conversar um pouco com o garoto sobre suas habilidades. “*Aprendi só de olhar*”, ele respondeu imediatamente. “*Desde que eu era criança que eu ficava todo dia praticamente vendo os meninos tocar. Eu aprendi assim, olhando*”. P. disse ainda que é o orixá que determina o cargo que cada pessoa terá no terreiro. “*Ou ele mostra no jogo de búzios ou desce no terreiro, n uma festa para dizer seu destino na religião. O meu foi ser ogã. Não viro no santo*”. [...] “*Tenho de conhecer os toques para chamar os guias. São muitos toques, mas nunca tive dificuldade*”.

(Diário de campo – Sessão semanal – 25/06/2009)

Até a gente ser suspenso, muita coisa a gente não pode fazer, só pode olhar. Tem hora que isso dá uma aflição [risos]. Eu ficava agoniada, queria mexer, pegar... Parece que você não vai conseguir aprender assim, só assim de olhar. Mas depois você vai vendo que tudo que você viu alguém fazendo você também já sabe fazer. Você percebe que é muito importante ficar perto de alguém e ficar observando como é que é que a pessoal faz.

(Conversa com a equede An. gravada em 02/06/2009)

Esses dados de campo mostram que, tanto em suas narrativas, quanto em seus modos de participar da prática umbandista, meus anfitriões compreendem e utilizam a observação como uma “ação-chave” para sua aprendizagem. A nossa tradição de pensamento o ato de observar é desvalorizado em detrimento da ação e da atividade, especialmente em si tratando da aprendizagem de algo que exige habilidades motoras, como é o caso de aprender a tocar instrumentos musicais. Entretanto, é fundamental salientar que a modalidade de observação levada a efeito pelos membros da “Casa do J.” e da qual estou tratando aqui implica em ação, a ação de observar. Tal como os ogãs G.S. e P. aprenderam algo bastante concreto que é tocar percussão “vendo, ouvindo e

prestando atenção”, a “rodante” T. também aprendeu a “entender os sinais” emitidos por seus guias espirituais, e a equede An. aprendeu a cambonar.

Isso porque longe de ser uma atividade simples, *observar* envolve atenção e presença. A observação é a ferramenta básica neste aprendizado da construção do olhar sensível e pensante, sobretudo para os novatos “nas coisas dos santos” que tem sua participam marcada por longos períodos de observação — mesmo aqueles que pareciam dispersos, conseguem desenvolver uma percepção interessante de todo o processo.

Assistir às giras e festas de umbanda não significa, portanto, estar passivo ao que acontece. Ao contrário, significa ocupar uma posição em que é possível perceber facetas não disponíveis aos umbandistas que estão “trabalham” nessas ocasiões. Como ogã P. afirmou, assistindo à uma “gira” também se aprende a praticar umbanda:

Eu aprendi vendo, olhando, mas eu olho assim, eu vejo o que os outros tão fazendo aí eu olho e aprendo fácil. [...] É por isso que desde pequenininho eu gostava de ficar aqui na gira. De tanto ficar aqui é que eu já sabia um bocado coisa mesmo antes deles deixarem eu tocar.

É também a partir da observação da prática “dos outros” que aqueles que ainda se sentem “de fora” da comunidade encontram possibilidade de participação. Aprender qual a melhor hora de falar ou ficar em silêncio, aprender os pontos tocados, identificar cada uma das entidades que “trabalham” no terreiro, seus gostos, suas maneiras e “poderes” são ações imediatas de participação dos novatos, pois delas podem depender a possibilidade de permanência naquela comunidade. A observação é, portanto, uma prática central à participação/aprendizagem da e na umbanda.

Paulatinamente, no exercício de observação o umbandista vai refinando o olhar sobre a prática religiosa e sobre os seus componentes matérias e imateriais. O trabalho de campo revelou que o papel da observação que o iniciante faz na “Casa do J.” se destina a fornecer apoios referenciais para a aprendizagem e, conseqüentemente negociação de acessos. Nesse sentido, a ação de observar aproxima-os das atividades concretas realizadas nas mais diversas circunstâncias no terreiro.

A observação cotidiana aproxima os pontos de vista do iniciante dos modos de ver, fazer e significar dos seus irmãos-de-santo mais experientes. Isto ajuda os umbandistas a produzirem significados mais ou menos compartilhados, fruto da

observação coletiva e improvisada. Tais significados serão o ponto de partida referenciado para a negociação de novos sentidos, utilizados pelo aprendiz na construção do conhecimento.

Assim, enquanto aguardam o momento certo de poder vir atuar mais diretamente no terreiro, os iniciantes misturam-se aos veteranos na realização de práticas diversas para poderem “ver como se faz”. Todavia, a observação pode ser proposta de forma aberta aos iniciantes em situações em que são instados a perceber elementos do ambiente sem que se detalhe quais são os elementos “corretos” a serem observados. Pode-se dizer até mesmo que há um certo controle que se dá tanto sobre o espaço quanto o tempo da observação, como também sobre seu objeto e tema. Isso porque o referencial de observar aquele contexto real, concreto, é obtido no exato momento em que se negocia o ponto de vista do observador. Quem, quando, o que e onde observar não são, portanto, escolhas exclusivamente pessoais, mas são determinadas pelo coletivo.

Com isto não estou querendo dizer que todos os aprendizes observarão a mesma coisa: acredito que a observação de cada um é subjetiva, levando a apropriações particulares da realidade material. O que sugiro é a existência de negociações do acesso e do estabelecimento do ponto de vista do observador. Isto cria um referencial que é de natureza diferente dos marcos da prática social mais ampla, mas que contribui determinantemente para a aproximação e compreensão dos significados apreendidos na experiência empírica.

Logo, mais uma vez a questão da participação legitimada se apresenta como um conceito interessante que se presta a criar referenciais dentro da dinâmica da prática umbandista. E, portanto, também o papel da observação na aprendizagem umbandista está condicionado a criação negociada do acesso.

Tal como ocorre com o ato de observar, muitas outras estratégias criadas e usadas pelos membros da “Casa do J.” também podem ser destacadas como fazendo parte do repertório do “aprender sozinho”. E é para a importância dessas práticas, tão constantes e intensas no cotidiano dos umbandistas, mas que ao mesmo tempo chegam a ser invisíveis justamente por serem dinâmicas e fluidas, que a médium rodante Pb. chama a atenção nesse trecho de sua entrevista:

Pb.: A pessoa que é rodante precisa ser disciplinada no cumprimento de seus deveres. Porque, como eu te falei, médium todo mundo é, porque todo mundo é influenciados pela presença divina. Mas o rodante, aquele que vira no santo como a gente diz, ele tem, é... Ele tem que aprender pra saber cumprir suas obrigações de rodante.

RENATA: Quais são essas obrigações?

P: Quando falo assim obrigações eu tô falando é de, é... Eu quero dizer que quem é rodante precisam saber que tem uns conhecimentos que ele tem que ter, sabe? Por exemplo, saber o tipo de guia que tá vindo só de sentir qual é a energia que ele traz. Porque a energia do caboclo é uma, do preto-velho é outra, de pomba-gira, de exu é diferente. Então você tem que saber como que é e como que você pode ter controle da sua incorporação, como que controla a mediunidade que nós temos. A gente precisa saber quais são as responsabilidades mediúnicas que a gente tem, os banhos, as firmezas, as apresentação aos orixás, as oferendas.

R: Tem algumas coisas que são específicas dos rodantes, né?

P: É, assim, todo médium tem que conhecer e praticar a doutrina da religião, porque a mediunidade exige muita coisa de nós, mas tudo o que vale a pena exige. Mas eu acho que é mais puxado pra quem é rodante, sim.

R: Por que você acha isso?

P: Por tudo. Primeiro que não tem ninguém pra te explicar como que são as coisas. Como é que alguém vai te falar o que acontece naquela hora? Na hora que o guia tá tomando seu corpo? Não tem como. Só passando por aquilo pra saber. E por isso que no começo a gente tem muito medo.

R: A incorporação dá medo?

P: Dá, porque quando a gente começa o corpo da gente não consegue é... interpretar aquela energia dos guias. É igual tomar um choque, sabe? O nosso corpo interpreta desse jeito aquela energia estranha que tá recebendo. Com os guias é a mesma coisa e o tempo de desenvolvimento é justamente pra corpo aprender a se ajustar a essas energias e também de entender isso. Não tem como alguém te explicar. Só sentindo mesmo pra entender esse dom que a gente tem.

Pb. expressa de modo bastante claro o que eu pude observar como sendo o ponto de vista comum a todos os meus anfitriões, no que se refere aos “rodantes”, de entender a *experimentação* como o modo que *de fato* possibilita que esses médiuns em especial aprendam a perceber e a compreender o seu “dom”. Apesar de tudo que foi dito anteriormente sobre a importância da *observação* para os processos de produção de umbandistas, Pb. traz à tona a questão de que o processo de “lapidação do dom” de entrar em transe mediúnico só ocorre efetivamente quando o “corpo interpreta” o que está se passando.

Ou seja, no que tange também a essa *habilidade umbandista*, a sua constituição é resultado de uma ampla *experimentação* da e na religião, que é repleta de

intencionalidade, como sugere Ingold (2000, 2001) e do fato de se passar longos períodos “exercitando” ou “reelaborando” sozinhos os aspectos específicos que dizem respeito a sua função religiosa. Por essas razões, acredito que dentre todas as dimensões da prática umbandista que implicam em “lapidação”, a atividade mediúnica da incorporação seja a que apresenta questões mais delicadas para a discussão a respeito dos processos de “aprender sozinho”. Pois se a mediunidade não pode ser “inventada”, o seu exercício precisa ser “cultivado”, ou seja, aprendido.

Há situações, por exemplo, em que o médium iniciante não consegue sozinho fazer a “firmeza” necessária para entrar em transe. Apresenta um estado alterado de consciência e todo seu corpo reage em espasmos, mas nenhum espírito consegue possuí-lo. O neófito precisará contar, então, com a ajuda de seus irmãos-de-santo e também dos guias espirituais. Nestas ocasiões, a primeira atitude da corrente mediúnica é sempre auxiliar a pessoa a conseguir completar a incorporação tocando, dançando e cantando com mais entusiasmo.

As entidades que já se encontram ali também se prontificam em ajudar ficando bem próximas ao médium e soltando baforadas de seus cachimbos, cigarros ou charutos. Essas atitudes se configuram como um “convite”, uma espécie de “boas-vindas”, dando permissão para que o guia espiritual que começou a se manifestar “desça” efetivamente e participe dos “trabalhos”.

Quando a incorporação se completa, se a entidade visitante for “de luz”, tem licença para dançar, cantar, beber e fumar com as demais, além, é claro, de fazer o atendimento da assistência. Não obstante, a incorporação pode não acontecer. Isso ocorre quando o médium, mesmo que não tenha consciência disso, não deixa os “moços e as moças descenderem”¹⁵⁹. Logo que percebem que não será possível a ocorrência do transe, ogãs e equedes tratam de “acordar” o médium chamando por seu nome, batendo uma palma sobre sua cabeça e fazendo pressão sobre seus ombros.

Tal situação ocorre quando pessoas inexperientes “nas coisas do santo”, com a mediunidade pouco “cultivada” ou “lapidada”, não sabendo exatamente como reagir ao perceberem os primeiros sinais da chegada dos espíritos, acabam impedindo a incorporação. Além disso, muitas vezes o medo e a ansiedade também contribuem para que o novato tenha dificuldades no cumprimento de sua “missão”.

¹⁵⁹ Esta é uma expressão comumente usada pelos guias espirituais que atuam na “Casa do J.” para se referirem aos outros guias.

Em um outro sentido aprender a incorporar significa também compreender que o transe pode se revelar uma fonte privilegiada de conhecimento, e é a sua experimentação pessoal que faz o médium tomar consciência de sua função inseparavelmente mental e corporal que o transforma em um mediador entre os homens e os santos. Isso posto, ainda com relação à temática da incorporação, quero apresentar e discutir sobre um episódio que fez emergir algumas outras questões também bastante instigantes para se pensar sobre os processos de aprender (na) umbanda.

A sessão já havia sido iniciada há algum tempo e todos os médiuns já se encontravam incorporados, quando vejo A.F. entrando na sala com sua chupeta na boca e carinha de choro. Chamo a menina para perto de mim e pergunto por que está chorando. Ela então responde:

A.F.: “É porque eu quero minha mãe e ela não tá aqui”.

Como Jnt. se encontrava incorporada com seu exu circulando por toda a sala, podendo ser vista claramente por todos os presentes, quis aproveitar a oportunidade para tentar compreender como uma criança de três anos lida com esta situação. Então disse a ela:

RENATA: “Uai, A., sua mãe tá aqui sim”.

A esta provocação, ela imediatamente responde: “Não tá, não”. Pouco depois, a menina desceu do meu colo e exclamou: “Minha mãe acordou!”. E correu para abraçá-la. Quando voltou pra junto de mim, perguntei quem ela foi abraçar e A. então respondeu: “Minha mãe acordou!”. Eu não havia notado, mas naquele momento os guias já tinham começado a “subir” e os médiuns estavam retomando a consciência.

Foi interessante observar que mesmo sendo ainda tão novinha, A.F. parece compreender e respeitar o que se passa nesse ambiente que lhe é tão familiar, cotidiano, mas por outro lado é completamente sagrado, místico. Mesmo desejando muito a atenção individualizada de sua mãe, o que é bastante natural na sua idade, essa criança soube esperar que a “Jnt. médium” concluísse sua tarefa para que “Jnt. mãe” reaparecesse.

(Diário de campo – Sessão Semanal – 26/10/2009).

Esse episódio remete a uma primeira questão bastante simples, porém instigante: como é possível que alguém em tão tenra idade seja capaz de fazer uma distinção aparentemente sutil, mas que na verdade é uma elaboração bastante sofisticada? Afinal, naquele momento o que era plenamente visível ou o que estava mais evidente ali no terreiro era um corpo com a aparência física de sua mãe. Como afirma Patrícia Birmam:

a possessão ritual produz uma mudança radial do sujeito que a vivencia. [...] a pessoa possuída se torna irreconhecível, muda de

uma forma tal que nem seus amigos mais íntimos são capazes de dizer que ali está aquela mesma pessoa que eles conhecem (1983: 8).

Não recorrendo a explicações de natureza mediúnica, acredito que mais uma vez a teoria da aprendizagem situada pode ajudar a compreender a questão apresentada. A noção de **transparência** desenvolvida por Lave e Wenger (1991), se refere a uma forma de organização da prática social que torna seu significado compreensível para os membros da comunidade. Ela permite refletir sobre a questão do acesso abrindo uma alternativa à dicotomia comum entre aprendizagem experimental e aprendizagem à distância/observacional, entre aprender fazendo e aprendizagem por abstração.

A convivência cotidiana de A.F. com todos os elementos envolvidos em processos de incorporação é especialmente significativo porque torna visível uma substancial parte do patrimônio cultural da prática umbandista. Assistir frequentemente a rituais de possessão é mais que uma estratégia para aprender ela mesma a incorporar. Esta é uma forma de se conectar aos fundamentos e dogmas da religião, participando diretamente em sua prática. A presença constante das crianças em cerimônias, a relação que os adultos estabelecem com elas e o envolvimento com as práticas conferem aos pequenos umbandistas uma participação legitimada.

É, portanto, vivenciando *repetidamente* a experiência mediúnica, e deixando-se guiar por suas observações e percepções, que os umbandistas gradualmente “sentem as coisas por si mesmos” (Ingold, 2001b, pp.21-22). Porém, faz-se importante ressaltar que o ato de *repetir* em tal contexto significa muito mais do que mera replicação de ações e posturas. Significa que, a cada *execução/exercício* de sua prática, o umbandista observa e realiza um tipo de “cálculo”, que tem como referência experiências prévias – não apenas as suas, mas de toda a comunidade – e produz mudanças e ajustes no curso da atividade. As práticas umbandistas cotidianamente vividas na “Casa do J.” implicam, portanto, num sutil, dinâmico e complexo processo de **improvisação**, no sentido que Ingold imprime ao termo.

Em seu trabalho “*The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*” (2000), Ingold toma como exemplo as práticas do ferreiro para afirmar que seus movimentos não podem ser entendidos como produto de um “programa motor fixado” conseguidos “através de aplicação de uma fórmula”. Mais do

que execução técnica, as mãos do ferreiro são guiadas pela percepção e a repetição rítmica do movimento e é constituída na interface com o ambiente (2000: 190).

Carregados de intenção, os movimentos são continuamente responsivos a cada mudança de situação (2000: 414) e, desse modo, são sempre diferentes (em relação ao anterior), pois se efetivam em condições ambientais diferentes a cada momento. Portanto, trata-se de uma prática que envolve, ao mesmo tempo, reprodução e cópia, mas também produção, criação e criatividade. Buscando definir melhor o processo de *improvisar*¹⁶⁰ empreendidos por meus anfitriões, considero fundamental localizar certos recursos inerentes a própria prática que acabam dando forma às oportunidades de aprender (na) umbanda.

Na fase inicial de seu desenvolvimento, os umbandistas tem o seu olhar focado em uma referência, mas depois de algum tempo passam a praticar com mais autonomia e assim aprimoram sua habilidade até chegar a poder fazer algo sozinho. Porém, com o afirma Clara Mafra (2008) – fazendo referência à Ingold (2001a) – “se a cultura não está disponível como um sistema simbólico suspenso em uma teia, mas deve ser recriada a cada nova geração”, é preciso procurar “garantir a passagem de um conhecimento que só será compartilhado através da educação da atenção – um aprendizado baseado na imitação, observação, sintonização; simultaneamente kinestésico, co-presencial e conceitual” (pp: 6-7).

Conforme já me referi neste trabalho, na perspectiva proposta por Ingold (2001a), o ato de **copiar** é um processo não de transmissão de informação, mas de redescobrimto dirigido. Como tal, ele envolve um misto de imitação e improvisação, “como as duas faces de uma mesma moeda” (p.141). Copiar é imitativo, na medida em que ocorre sob orientação; é improvisar, na medida em que o conhecimento que gera é conhecimento que os iniciantes descobrem por si mesmos. Citando Bourdieu, Ingold

¹⁶⁰ Se entendi bem, a noção de *improvisação* apresentada por Ingold é também a perspectiva apontada por Marcio Goldman em meu Exame de Qualificação:

“O que é aprender a fazer um ritual? Você erra, você imita, mas você também escuta, você é corrigido. Você também arrisca, porque a noção de improvisação... Acho que talvez seja importante trabalhar um pouco mais com ela, porque ela termina o estatuto... Falando da improvisação na música, ela tem uma base, evidentemente. Tem um **standard**, como se diz no jazz. Em cima desse **standard** é que você vai improvisar. Improvisação não é um... As vezes dá a impressão que na improvisação você faz qualquer coisa. Mas você não faz qualquer coisa, justamente. Tem todo um jogo de cálculo, de tentativa, de erro, de risco. Porque o cara tá improvisando, ele sabe que é arriscando. O orixá pode aceitar, pode não aceitar. Pode dar certo, pode não dar certo. Se a pessoa é muito nova é arriscado ela fazer alguma coisa, porque ela pode provocar um cataclisma miserável”. (Trecho transcrito da gravação feita em 30/03/2010)

afirma que a improvisação é “tão distante de uma criação de novidade imprevisível” como a imitação é “uma simples reprodução mecânica dos condicionamentos iniciais” (Bourdieu, 1977: 95). Ambas são aspectos do envolvimento situado e atento que é fundamental para se tornar um praticante habilidoso (Ingold, 2001a: 141).

O novato observa, sente, ou escuta os movimentos do *expert*, e procura por meio de experiências repetidas executar o seu próprio movimento dentro ou na linha com aquele da sua atenção para alcançar um tipo de ajustamento rítmico da percepção e ação que o liga ao centro da performance fluente (idem).

Em outra obra, no capítulo que Tim Ingold escreveu com Elizabeth Hallam, intitulado “*Creativity and cultural improvisation*” (2007), os autores afirmam que nenhuma cópia ou imitação pode ser perfeita, uma vez que não se trata de simples e mecânicos processos de replicação. Copiar e imitar implicam num complexo e progressivo alinhamento de observações de modelos postos em ação no mundo. Este alinhamento repousa no trabalho da **improvisação** e é por isto que Ingold e Hallam (2007) dizem que existe criatividade até mesmo no processo de manutenção de uma dada tradição. Para os autores seguir uma tradição não é replicar um comportamento fixo, mas continuá-lo dos predecessores. A continuidade da tradição se deve, pois, não a uma inércia passiva, e sim à sua ativa regeneração, não havendo oposição entre continuidade e mudança (inovação).

Em outras palavras, o conjunto de ações produzido pelos médiuns no cotidiano do terreiro — que aos olhos dos “de fora” da comunidade umbandista pode aparentar ser um processo meramente repetitivo, num sentido bastante limitado do termo — é um procedimento recursivo, onde cada gesto produzido faz referência à outra ação. É nesse sentido que é possível dizer que o processo de aprender (na) umbanda produz o encontro das pessoas com próprio percurso de sua aprendizagem. As maneiras de participação, os diferentes tipos de relações e de ações de suporte à aprendizagem configurados na “Casa do J.” não comportam distinções escolástica como intencional/involuntário, racional/emocional, corporal/mental.

Não obstante, apesar de haver uma lógica coletiva, e que emerge da ordem de uma razão prática de “organização” das possibilidades de aprender, é possível identificar ali formas distintas e até particulares de construção do conhecimento. Fica claro, portanto, que ao lado do forte sentido que o *aprender com todos* e o *aprender com os pares* assumem em tal contexto, é o próprio umbandista que, por ele mesmo, pode regular, em última instância, a velocidade e a tendência da progressão de sua aprendizagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O real não se dispõe no começo ou no final,
mas no meio da travessia”.

Guimarães Rosa
Grande Sertão: Veredas (1967).

A umbanda, bem como outras religiões brasileiras de matriz africana, desperta interesse e curiosidade da sociedade, de modo geral, principalmente devido ao “exotismo” que esses olhares exteriores enxergam em sua prática, sobretudo aquelas ligadas aos rituais de iniciação. Não obstante, além desses aspectos que se referem à dimensão ritual do culto, há ainda inúmeras outras práticas que emergem no dia a dia e se revelam especialmente pelo não dito.

Foi precisamente sobre os aspectos invisíveis (na medida em que não são evidentes) do processo de se tornar um umbandista em um terreiro específico – a “Casa do J.” – que me debrucei nessa pesquisa. A especificidade da recente formação desse terreiro e a intensidade e duração da minha permanência em campo tornaram possível identificar que juntamente ao “chamado do santo” e dos rituais mais formalizados, também atuam no processo de *produção de umbandistas* outros elementos de ordem participativa, relacional e estratégica.

Assim, ao propor um estudo em que o campo empírico é a prática de umbanda, foi preciso ter consciência de que essa prática social faz parte de um universo complexo e dinâmico. Portanto, a realização desse estudo exigiu uma abordagem metodológica e teórica que pudesse apreender a dinâmica cotidiana do terreiro focalizado, sem perder de vista o fato de que tais relações microssociais dialogam, ao mesmo tempo, com um contexto mais amplo. O interesse em pesquisar situações particulares aponta para o reconhecimento da existência de diferentes lógicas culturais. No entanto, tais situações não devem ser tomadas isoladamente, pois dados locais estão diretamente relacionados com fatores mais amplos, o que permite uma análise mais abrangente e até mesmo algumas generalizações.

A primeira tarefa desse estudo foi, então, problematizar a realidade buscando desnaturalizá-la para que pudessem se tornar mais visíveis as formas de ver, ouvir, ser e viver no complexo universo de um terreiro de umbanda. A incursão no contexto das

práticas de umbandistas possibilitou uma efetiva aproximação dos processos de aprendizagem — a princípio ainda submersos em explicações pautadas na ideologia do dom, ou seja, de que não se aprende a religião — e ofereceu pistas para a compreensão de como eles ocorrem.

No desenvolvimento desse trabalho foi possível compreender as experiências vivenciadas pelos membros da “Casa do J.” como percursos de **aprendizagem situada** e os conhecimentos ali (re) produzidos como constituidores da **habilidade** umbandista. O trabalho se situa, pois, nesse contexto de problematização, ou seja, esse estudo da produção de umbandistas buscou desvelar práticas de aprendizagem.

O sentido que Lave e Wenger (1991) atribuem à forma situada da aprendizagem refere-se “as possibilidades transformadoras de ser e de se tornar um participante pleno no mundo social” (p. 32). Assim, visando superar a dicotomia educação formal *versus* educação informal e a noção de informalidade — classificação comumente atribuída às aprendizagens não-escolares —, o trabalho buscou dar relevo à natureza socialmente organizada da aprendizagem (Lave, 1982).

Com Ingold (2001a, b) foi possível observar que as **habilidades** constituídas na “Casa do J.” nada têm de inatas: são produzidas na e pela prática coletiva constante, pela necessidade de cumprir sua “missão”, por pressão da comunidade de prática para que assumam suas funções de tocar os sagrados instrumentos rituais, ou de cuidar da “Casa” e dos seus membros, ou ainda de servir como mediador entre os homens e seus deuses e guias espirituais. Longe de ser “natural” ou evidente, todo o gestual e demais aspectos da vivência umbandista supõem aprendizagem, e esta é *perene*: constante e nunca se esgota.

Mas, se de fato esse processo não é “natural”, e não se dá “espontaneamente”, e se não há “mestres” ou “práticas de ensino”, foi preciso procurar identificar naquele universo quem ou que regula tais processos. A pesquisa evidenciou que há fortes *recursos que estruturam* as possibilidades de aprendizagem e que provêm de uma variedade de fontes intrínsecas à própria prática da comunidade e criam uma espécie de “roteiro” para a ação e demais disposições.

A aprendizagem da e na umbanda obedece, obviamente, a fundamentos e tradições da religião, porém esse processo não é completamente explícito nem mesmo para os praticantes mais experientes. Isso porque os elementos que compõem tal

processo não são universais, muito menos formalmente definidos. Eles se efetivam coletivamente, por imitação, observação, experimentação e por encorajamentos recíprocos, no qual o papel dos “mais velhos nas coisas dos santos” é orientar e estimular a prática religiosa, que se mostra, em muitos sentidos, uma forma tão ou mais eficiente do que a pedagogia da instrução.

Por essa razão, desde o início da pesquisa de campo ficou claro que o domínio “teórico” dos fundamentos da umbanda tem pouca utilidade para o seu aprendizado, uma vez que os saberes da religião ganham sentido no momento que são partilhados com toda a comunidade de prática na realização das rotinas do terreiro. Somente a participação e a experimentação nesse coerente complexo de práticas compartilhadas permitem a aquisição do domínio dos preceitos e fundamentos da religião. À uma religião pouco codificada, cuja lógica só pode ser apreendida em ação, corresponde um modo de aprendizagem implícito, prático e coletivo. Logo, a transmissão dos princípios da umbanda efetua-se de uma forma gestual, visual e mimética, que revelam o saber coletivamente detido e exibido pelos membros do culto.

A umbanda se revelou, portanto, uma prática eminentemente coletiva, apesar de a primeira vista parecer pôr em jogo somente os indivíduos que tem seu corpo “ocupado” por um outro ser, ou que põe a disposição dos santos e entidades o seu destino, a sua saúde, seu emprego, seus amores, enfim sua vida. Ela apresenta, nesse sentido, o paradoxo de ser uma religião individual, cuja aprendizagem é essencialmente coletiva.

Desde minha experiência de interação e vivência com a cultura umbandista na “Casa do J.” até a produção desse texto, o meu modo de falar e pensar sobre o fenômeno estudado esteve associado à exploração etnográfica de um campo empírico específico e à exploração conceitual provocada pela **abordagem situada da aprendizagem** de Lave e Wenger, e também pela possibilidade de uma **perspectiva ecológica** proposta por Ingold. Tais concepções viabilizaram uma desafiadora e produtiva leitura sobre as múltiplas formas de *participar*, de *se relacionar* e de *agir para aprender* que são constituídas e reconstituídas cotidianamente na “Casa do J.”. O campo e as teorias, portanto, dialogaram e se interrogaram mutuamente ao longo de todo o processo de desenvolvimento do estudo.

Assim, a partir dessas contribuições teóricas e tomando como referência as práticas cotidianas observadas na “Casa do J.”, é possível afirmar que as aprendizagens da e na umbanda se dão nas múltiplas situações cotidianas e não em circunstância específicas para esse fim. No terreiro em questão – tal como afirmam Lave e Wenger (1991) sobre as comunidades de prática de modo geral – o que os participantes aprendem a fazer é um trabalho complexo e difícil.

Na “Casa do J.”, a aprendizagem não é “um processo separado, nem um fim em si mesmo. Ela é fundamentalmente situada, ou seja, não é algo que possa ser considerado isoladamente, ser manipulada em termos didáticos arbitrários, ou ainda ser analisada à parte das interações entre seus membros. A efetividade da circulação de informações sugere que o engajamento na prática é a condição para que se possa aprender, mas “se ele parece sem esforço, é porque em algum sentido é invisível” (Lave e Wenger, 1991:10).

Enfim, acredito que as reflexões mais importantes suscitadas por esse trabalho podem ser assim apresentadas: aprender (na) umbanda está intimamente ligado à participação na comunidade de prática (que não se restringe a um agrupamento de pessoas, mas sim se refere a um sistema de relações que pressupõem práticas e que, portanto, é também de conhecimentos); o saber umbandista é algo que só faz sentido quando pensado relativamente às práticas nas quais é relevante e se desenvolve (não podendo assim ser encarado como conjunto de fatos, procedimentos ou regras que alguém individualmente possui ou não, adquire ou não); os conhecimentos e a identidade umbandista se desenvolvem na relação constante das pessoas na ação com o universo religioso, que além de material é também, e essencialmente, místico, social, histórico e cultural. Ou seja, as pessoas, as suas práticas e o mundo são mutuamente constitutivos.

No processo de se *produzir umbandista*, o que está em questão não é a mente ou corpo, ou os objetos, as energias, o outro, o terreiro, enquanto unidades isoladas. Na verdade, o processo de aprendizagem da e na umbanda deve ser pensado como a possibilidade de participar plenamente do sistema de relações que constitui a comunidade de prática a qual se integra. Se constituir umbandista na “Casa do J.” envolve ainda *experimentar/vivenciar* a religião a partir de uma mudança na forma de encarar seu “dom” e a necessidade de “lapidá-lo”, ou fazê-lo “eclodir”, de perceber e

compreender o próprio terreiro e suas práticas, de se relacionar com os outros e com os materiais e energias manipulados ritualmente. Ou dizendo em outras palavras, aprender (na) umbanda é, pois, chegar a acessar o conjunto (ou o sistema) inteiro de relações dos quais todos esses elementos (inclusive o próprio sujeito) são parte.

Acredito ser importante, por fim, chamar atenção para o fato de ter optado por uma efetiva aproximação dos meus anfitriões ao longo de quase dois anos e meio, vivendo, na medida do possível, o que é o cotidiano deles enquanto participantes de uma prática religiosa como a umbanda, me colocou numa situação de aprendizagem que me possibilitou ter um acesso mais genuíno ao que é “falar na prática” e, assim, ficar mais sensível ao que torna isso diferente do “falar sobre a prática”.

Como afirma Velho (2006: 5) — fazendo referência às contribuições de Ingold (2005) — a Antropologia “diz respeito a aprender a aprender”. Isso significa que nesse campo do conhecimento o que se faz “não é tanto o estudo *de* pessoas, e sim um modo de estudar *com* as pessoas”. Mais do que fornecer “conhecimento *sobre* o mundo e sobre os seres humanos e as suas sociedades”, a Antropologia “educa a nossa *percepção* do mundo, e abre os nossos olhos para outras possibilidades de ser”. E é “na medida em que essas possibilidades afetem a nossa própria experiência” que, podemos “ser levados a novas descobertas”. Para o autor, o *fazer antropológico* pode ser compreendido, então, como uma “prolongada aula de mestre em que o noviço gradualmente aprende a ver as coisas, e, obviamente, aprende também a ouvi-las e senti-las do modo como o fazem os seus mentores”.

Nas diversas pertenças com as quais fui me constituindo ao longo de minha trajetória pessoal e profissional, a que vivenciei junto aos umbandistas da “Casa do J.” foi particularmente significativa, pois ela me possibilitou *aprender a ver as coisas*, e também a *ouvi-las e senti-las* de um modo semelhante/aproximado como o fazem. É justamente por essa razão que considero como uma das mais importantes marcas dessa experiência o fato dela ter alargado o caminho para questionamentos de aspetos da aprendizagem que, nos quadros teóricos ainda hoje muito comuns no campo pedagógico, não fariam sentido ou teriam lugar. Retorno, então, à minha prática de educadora com ainda maior atenção para os processos de aprendizagem que tomam lugar nas práticas sociais, no âmbito da vida cotidiana, e com ainda mais “incentivos para perguntar novas questões acerca da aprendizagem” (Lave, 1996: 155).

Por tudo isso, e por outras razões impossíveis de serem expressas em palavras, saio dessa experiência profundamente “afetada” não só na forma de compreender o fenômeno da aprendizagem, mas de compreender a vida. E agora, ao construir essas “considerações finais”, tenho a certeza de que esse não é o final do caminho, mas mais uma etapa num percurso que reconheço como uma *travessia* que se traça ao caminhar numa rede de infinitas possibilidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação**. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BARTH, Fredrik. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro. Contracapa, 2000.

BASTIDE R., **As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**, v. I-II, SP, Pioneira, 1971.

BATESON, Gregory. **Mente e natureza**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGO, Renata Silva. **Reinventando a escola: ideais, práticas e possibilidades de um projeto socioeducativo**. Dissertação (Mestrado de Educação) Faculdade de Educação da UFMG, Belo Horizonte, 2005.

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

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução a teoria e aos métodos**. Porto: Porto Ed., 1994.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana** [online]. 1999, vol.5, n.1 [citado 2010-12-07], pp. 29-56. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100002&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93131999000100002.

BOYER, Véronique. Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. In: **L'Homme**, n°138. pp. 7-24, 1996.

BRAGA, Julio. **Oritameji: o antropólogo na encruzilhada**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Pesquisa participante**. 4a ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BROWN, Diana. Umbanda e classes sociais. **Religião e Sociedade**, São Paulo, n.1, 1977.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: 1961.

CERTEAU, Michael de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: 1994.

CORAZZA, Sandra Mara. Não se sabe... **Educ. Soc.**, Campinas, v. 26, n. 93, dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302005000400005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 fev. 2009.

COSSARD, Gisèle Binon. “A Filha de Santo”. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). **Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás**: 133-156. São Paulo: Agora, 1981.

CSORDAS, Thomas J. Embodiment as a paradigm for anthropology. **Ethos**, v. 18, n. 1, mar. 1990.

D'AVILA, Rogério; OMENA, Mauricio. **Umbanda e seus graus iniciáticos**. São Paulo: Ícone, 2006.

EZPELETA, Justa; ROCKWELL, Elsie. **Pesquisa participante**. São Paulo: Cortez Ed.: Ed. Autores Associados, 1986. (Educação contemporânea)

FALCÃO, Christiane Rocha; CAMPOS, Roberta. **A imagem da criança. Reflexões sobre a presença da criança nas religiões**. Trabalho enviado para ANPOCS, 2009.

FARIA, E. L. **Aprendizagem da e na prática social: um estudo etnográfico sobre as práticas de futebol em um bairro de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2008. (Tese, Doutorado).

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **A pesquisa em educação e as transformações do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Papyrus, 1997.

FLAKSMAN, Clara Mariani. **Santos dos Últimos Dias: etnografia e pesquisa mórmon**. (Dissertação Mestrado, Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2007.

FRANÇA, Júnia Lessa; VASCONCELLOS, Ana Cristina de; BORGES, Stella Maris; MAGALHÃES, M. Helena de Andrade. **Manual para normalização de publicações técnico-científicas**. 8. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

FRY, Peter. **Para inglês ver**, São Paulo: Brasiliense, 1982.

GOLDMAN, Márcio. **A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé**. Rio de Janeiro: UFRJ (Dissertação de Mestrado), 1984.

GOLDMAN, MARCIO. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 25 (2): 102-120, 2005.

GOLDMAN, M. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras. Ensaio de Simetrização Antropológica. **Análise Social** (Lisboa), 2009.

GOLDMAN, Marcio. **Sangue, Iniciação e Participação**. O Dado e o Feito nas Religiões Afro-Brasileiras. 2009. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

GOMES, Ana M. Rabelo. O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v.11, n. 32, 2006.

GOMES, Ana M. Rabelo. M. R. **Escolarização, estranhamento e cultura**. In: Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte, Recife, UFP, set. 2007.

GOMES, V. B. de S. **O ritual da umbanda**. Rio de Janeiro, Ediouro, 1989.

GONÇALVES, Francisca do Santos. (org). **Formação do ser-sujeito: desafios à prática da cidadania**. Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1999.

HANKS, W. F. Foreword to Situated Learning. In: LAVE, J. & WENGER, E. **Situated Learning**. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1991.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. From the transmission of representations to the education of attention. In: _____. **The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography**. Oxford: Harvey Whitehouse, 2001a.

INGOLD, Tim. Beyond art and technology: the anthropology of skill. In: SCHIFFER, M. B. **Anthropological perspectives on technology**. Albuquerque (NM): University of New Mexico Press, 2001b.

INGOLD, Tim.; HALLAM, E. Creativity and cultural improvisation: an introduction. INGOLD, T; HALLAM, E. **Creativity and cultural improvisation**. Elizabeth Hallam and Tim Ingold Ed. New York, 2007. Cap. 1, p.1-24.

KASTRUP, Virgínia. A aprendizagem da atenção na cognição inventiva. **Psicologia e Sociedade**. Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 7-17, set./dez. 2004.

KASTRUP, Virgínia. Políticas cognitivas na formação do professor e o problema do devir-mestre. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 26, n. 93, Dec. 2005. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302005000400010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 Feb. 2009.

LAVE, Jean. A Comparative Approach to Educational Forms Learning Processes. In: **Anthropology & Education Quarterly**, Special Issue, vol. XIII, n 2, 1982.

LAVE, J. **Cognition in Practice: Mind, mathematics and culture in everyday life**. Cambridge USA: Cambridge University Press, 1988.

LAVE, J. Teaching, as Learning, in Practice. **Mind, Culture, and Activity**. v.3, n.3, p. 149-164, 1996.

LAVE, Jean, WENGER, Etienne. **Situated Learning**. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1991.

LIGIÉRO, Zeca e Dandara. **Iniciação à Umbanda**. Rio de Janeiro, Nova Era, 2000.

MAFRA, C. Transe, criatividade e colonização política. **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Alegre, 2008. Disponível em: <<http://www6.ufrgs.br/horizon/files/aba/claramafra.pdf>>. Acesso em 20 set. 2009.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. 3.ed.-. São Paulo: UNESP; HUCITEC, 2003. (Paidéia; 2)

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guine Melanésia. 3a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. Tradução de Mário W. B. de Almeida. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, v. 21, 1974. (Original francês)

MATTA, Roberto da. **Relativizando : uma introdução a antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

MARTINS, José de Souza. **Exclusão social e a nova desigualdade**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Temas de atualidade)

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes, Petrópolis, Vozes, 1978.

PRITCHARD, Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ROCKWELL, Elsie. **La escuela cotidiana**. México: Fondo de Cultura Económica, c1995.

ROGOFF, Barbara. **A natureza cultural do desenvolvimento humano**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). **Mana**, v. 3, n. 1, abr. 1997a.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). **Mana**, v. 3, n. 2, out. 1997b.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”. Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. **Análise Social**, XLIV (1), pp. 139-160, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Cláudio Emanuel dos; CAMPOS, Rogério Cunha; UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. **A música percussiva: uma experiência sociocultural dos jovens do Bloco Oficina Tambolelê**. 2003. enc. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais.

SANTOS, Madalena P. **Encontros e esperas com os arduos de Cabo Verde: aprendizagem e participação numa prática social**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências; Universidade de Lisboa, 2004.

SCHERER, René. Aprender com Deleuze. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 26, n. 93, dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302005000400003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 fev. 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994. (As Religiões na história)

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 94.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2000.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SIMMEL, Georg; MORAES FILHO, Evaristo de. **Georg Simmel: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

SIMMEL, Georg. **O fenômeno urbano**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. (Textos básicos de ciências sociais).

- TADEU, Tomaz; KOHAN, Walter. Apresentação. **Educação e Sociedade**. Campinas, v. 26, n. 93, Dec. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302005000400002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 Feb. 2009.
- TOREN, Christina. **Mind, materiality and history**: explorations in fijian ethnography. New York: Routledge, 1999.
- VAINI, Solange. Um olhar sobre a umbanda. **Espaço Plural**. São Paulo, 1º semestre, 2006.
- VELHO, Otávio. **De Bateson a Ingold**: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, v. 2, n. 7, 2001.
- VELHO, Otávio. **Trabalhos de campo**: antinomias e estradas de ferro. Aula inaugural no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, mar., 2006.
- VELHO, Yvone Maggie. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Biblioteca de Antropologia Social. Rio de Janeiro: 1975.
- VINCENT, G., LAHIRE, B. e THIN, D. Sobre a história e teoria da forma escolar. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, n.33, jun. 2001.
- WACQUANT, Loic. **Corpo e alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Tradução Ângela Ramalho, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- WOLCOTT, H. The Anthropology of Learning. **Anthropology & Education Quarterly**. Special Issue, v. 13, n.2, 982.