

Patrimônio negro umbandista dos pampas: decolonialidade e educação antirracista

Hélen de Oliveira Soares Jardim¹
Dulce Mari da Silva Voss²

Resumo

O texto aborda as práticas ritualísticas dos terreiros e comunidades da Umbanda da cidade de Bagé (RS), situada na fronteira sul do Brasil com o Uruguai, conhecida como região dos Pampas, a qual mantém fortes traços culturais da tradição eurocêntrica e cristã. O objetivo do trabalho é demarcar as práticas umbandistas como patrimônio cultural negro criado e cultuado pelas populações afro-riograndenses que operam a criação de uma arte de existência e resistência ao colonialismo. A metodologia do estudo baseou-se numa pesquisa documental de cunho descritivo, tendo como material empírico jornais da Associação Espírita da Umbanda de Bagé e imagens fotográficas que retratam as festas de Iemanjá e Ogum celebradas anualmente. Entende-se que as ritualísticas umbandistas compõem um rico patrimônio cultural negro, sinalizando a produção decolonial de afirmação dos modos de vida, pensamentos e crenças cultivadas no referido contexto. Práticas que potencializam um projeto de educação antirracista a ser forjado nos currículos escolares e acadêmicos.

Palavras-Chave: Decolonialidade; Educação antirracista; Patrimônio negro; Umbanda.

1. Introdução

Demarcar a criação de um patrimônio negro umbandista na cidade de Bagé (RS) é o objetivo dessa escrita. Para isso, trazemos à tona as práticas ritualísticas cultivadas nos terreiros, celebrações e festas umbandistas que contam com a atuação da Associação Espiritualista de Umbanda que reúne e congrega um coletivo de cento e cinquenta casas de comunidades dessa linha religiosa, o que contribui para a preservação, reconhecimento e valorização das religiosidades afro na região da campanha gaúcha.

Apontamos que a cidade de Bagé, localizada na região sul do Brasil na fronteira com o Uruguai, é herdeira de uma forte tradição eurocêntrica e cristã, tendo em vista a permanência de costumes e valores culturais decorrentes da colonização europeia. Em meio a isso, tem se constituído uma intensa movimentação das religiosidades afro-brasileiras manifestadas em terreiros e nas celebrações ritualísticas de diferentes cultos afros.

Com base em Oro (2012), Corrêa (1990) e Anjos (2006) fazemos uma contextualização da configuração das religiosidades afro-brasileiras no estado do Rio Grande do Sul (RS) para indicar como essas surgem e se mantêm presentes e atuantes na contemporaneidade.

¹ Mestranda em Ensino na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) – PPGMAE; Bagé, Rio Grande do Sul, Brasil, e-mail: helenjardim.aluno@unipampa.edu.br

² Doutorado em Educação na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil; Professora no PPGMAE, Bagé, Rio Grande do Sul, Brasil, e-mail: dulcevoss@unipampa.edu.br

Os estudos de Felipe (2015) servem de referência para o uso do conceito de patrimônio cultural negro. Também, Rufino (2019) e Sodré (2017) potencializam nossa compreensão dos terreiros como territórios em que se cultua e vivencia as culturas negras.

Argumentamos que a disseminação dessas culturas, por meio da atuação dos terreiros, das ritualísticas e organização coletiva dos/as praticantes dessas religiosidades constitui modos de existência e resistência decolonial. Com Maldonado (2019), entendemos por decolonialidade o descentramento epistêmico, político e cultural das formas de pensar e dos modos de existir no mundo colonizado pelo padrão eurocêntrico, antropocêntrico e cristão. Produção efervescente de uma retomada das tradições dos povos originários e demais coletividades que tem forjado saberes, modos de vida e visões de mundo próprias.

Reportarmo-nos ao conceito de necropolítica de Mbembe (2019), pensando a colonização e a colonialidade eurocêntrica, antropocêntrica e cristã como epistemicídios das culturas originárias e negras. Daí porque destacamos a atuação das comunidades da Umbanda nesta cidade enquanto produção do patrimônio negro que abre intensas possibilidades éticas e estéticas de existir e resistir ao colonialismo.

As práticas ritualísticas forjadas no contexto analisado denotam a pertinência das ações coletivas nas quais a potencialidade da construção cultural decolonial se efetua. Princípios fundamentais de criação de um projeto de educação antirracista que parta das lutas e práticas cotidianas de comunidades afro-diaspóricas, afro-brasileiras e afro-rio-grandenses.

2. Resistências Negras

O tráfico negreiro e a escravização das populações africanas em solo brasileiro consolidaram a imposição de um modelo civilizatório eurocentrado nas terras colonizadas. Marcas de brutais dos epistemicídios produzidos com as diásporas forçadas, a desagregação das etnias africanas, a interdição das suas culturas e dos seus modos de existir. Expropriação violenta de corpos negros que serviram de combustível para o capital na fase de acumulação primitiva. Produção daquilo que Mbembe (2017, p. 23) chamou de “corpos de energia combustível”, corpos completamente desterritorializados, sem terra e sem mundo, que podiam ser tomados como carne desprovida de subjetividade e história, meros objetos-máquinas de extração ou produção de riqueza.

Como afirma Quijano (2005), a relação de trabalho colonial escravo fundou a forma padrão de poder mundial (capitalista), que sempre se baseia na articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho. Para justificar a violência empregada, a colonização

inventou a noção de raça e de temporalidade primitiva. Raças inferiores como os povos indígenas e africanos taxados de preguiçosos e selvagens que deveriam se curvar aos brancos, converterem-se ao Cristianismo e serem domesticados pelo trabalho forçado, castigados duramente sempre que não obedeciam aos seus senhores.

O controle sobre a vida e o poder de morte dissolve a humanidade das populações negras escravizadas, ao torná-las propriedades materiais cujos donos tinham total direito jurídico e moral, corpos negros passíveis de serem usados como coisas, de serem comprados, vendidos, explorados e torturados até a morte, caso não obedecessem aos senhores brancos.

Trata-se de uma distribuição em categorias, na qual algumas usufruem do direito de viver, enquanto outras estão mais expostas à morte. Política de morte que se perpetua pelo racismo antinegro, como assinalada por Mbembe (2019, p. 18), ao dizer que o racismo sempre esteve presente nas políticas do ocidente como uma tecnologia destinada a permitir o exercício da morte: “a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado”.

O racismo persiste e se manifesta, implícita ou explicitamente, na vida social contemporânea. A herança escravagista na cultura ocidental se expressa pelo racismo, colonialismo contemporâneo que mantêm as populações negras numa condição de inferioridade diante das possibilidades de usufruto da vida. As formas de expressão do racismo se dão pela “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2019, p. 10-11), formas que submetem algumas populações mais que outras ao poder de morte, ao necropoder.

A crítica ao colonialismo e a construção de uma virada linguística/epistemológica tem projetado o reposicionamento dos saberes que foram descredibilizados ao longo da história ocidental, ou seja:

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

Uma das estratégias de luta contra o racismo e pela afirmação do direito à vida e culturas das populações negras tem se dado pela valorização e preservação das heranças africanas e afro-diaspóricas. Dentre elas, o direito ao culto afro-brasileiro nos terreiros e à liberdade de ocupação de espaços públicos em celebrações ritualísticas afro.

Os terreiros compõem parte importante do patrimônio cultural negro no território nacional e regional brasileiro. Assim considerado graças a organização e as lutas dos movimentos negros contemporâneos em prol de políticas de identidade. A noção de patrimônio cultural inclui as manifestações culturais cotidianas das populações indígenas e afro-brasileiras (FELIPE, 2015).

A Constituição Federal de 1988 define o patrimônio cultural brasileiro como: “Os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988).

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

Entendemos que os terreiros constituem parte fundamental do patrimônio negro material e imaterial. São territórios de manifestação cultural de modos outros de existir e de inventar caminhos para reconstruir a vida das populações afro-brasileiras. Como nos diz Rufino, terreiros são assentamentos de um “chão sacralizado” no qual as experiências de modos coletivos de vida se tornam possíveis:

Nesse mesmo movimento, emerge o conceito de terreiro, a ambivalente condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção de outro. Assim, o terreiro aqui inscrito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim como todo o “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço. Nessa perspectiva, a compreensão da noção de terreiro se pluraliza, excede a compreensão física para abranger os sentidos inscritos pelas atividades poéticas e políticas da vida em sua pluralidade (RUFINO, 2019, p. 106).

O autor refere-se aos processos diaspóricos africanos pelos quais é forjado “um assentamento comum nos processos de ressignificação do ser, suas invenções de territorialidades, saberes e identidades”, constituído cotidianamente e que efetuam a produção de “um projeto político/poético/ético/antirracista/descolonial” (RUFINO, 2019, p. 41-42).

Evidências das fissuras e insurgências das culturas de matriz africana, afro-diaspóricas e afro-brasileiras. Criação que liga o passado ao presente, fortalecendo a ancestralidade africana na vida comunitária, pois:

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

As ritualísticas praticadas pelos povos dos terreiros e comunidades afro-brasileiras são resistências negras às “marafundas do colonialismo”, como expressa Rufino (2019) em relação ao colonialismo do ser, poder e crer forçado pelo embranquecimento e a imposição das religiões cristãs. Comunidades dos terreiros comungam valores comuns ao manifestarem suas crenças, dão sentido à vida e criam seus próprios caminhos inspirados nas forças espirituais.

As comunidades afro-brasileiras que cultuam e praticam os rituais religiosos no interior dos espaços sagrados dos terreiros, onde fazem suas preces e oferendas aos *orixás* para que iluminem e abram seus caminhos de modo a conduzir suas próprias decisões diárias, fortalecem a vida comunitária, traço cultural herdado da ancestralidade africana, pois:

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

No entanto, as práticas religiosas de matriz africana são ainda alvo de muitas interdições decorrentes do padrão cultural cristão que impede a valorização da pluralidade cultural e religiosa. Disseminar conhecimentos que fortaleçam a pluralidade religiosa, em especial, as religiosidades afro torna-se fundamental, no sentido de aderir num compromisso ético, estético e político de reconhecimento e valorização das culturas negadas ao longo da história brasileira.

Conforme afirma Campos (2013), as religiosidades de matriz africana e afro-brasileiras começaram a serem estudadas, principalmente, a partir dos anos de 1920, através do Movimento Modernista. Um dos documentos mais expressivos desse processo histórico foi o Manifesto Regionalista, escrito por Gilberto Freyre. A intelectualidade daquela época

reforçava a “originalidade dos cultos, as vestimentas e os rituais”, com o intuito de preservar e perpetuar a tradição oral passada das gerações mais velhas às mais novas, “ensinamentos trazidos para o Brasil pelos seus ancestrais africanos” (CAMPOS, 2013, p. 15).

A partir da década de 1930, uma nova vertente antropológica e epistemológica surge, quando as pesquisas sobre religiosidades afro-brasileiras tomam força, convergindo para uma reafricanização, antisincretismo e intelectualização dos terreiros. Essa nova roupagem acontece em decorrência do Movimento Negro Unificado (MNU) que, desde os anos de 1980, tem buscado nos terreiros a ancestralidade como marca cultural. Dentre os pesquisadores gaúchos que se dedicam às pesquisas das religiosidades afro-riograndenses destacam-se os trabalhos desenvolvidos por Norton Corrêa, etnógrafo e antropólogo que estuda o Batuque no RS há mais de vinte anos e que sistematizou os resultados do seu trabalho na Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal do RS (UFRGS), em 1989, e José Carlos Gomes dos Anjos, antropólogo que foi militante do MNU e que também desenvolveu sua pesquisa de Mestrado na mesma universidade, a partir do seu envolvimento no movimento de resistência dos/as moradores/as da Vila Mirim frente ao processo de remoção decorrente de um plano de reforma urbana da Prefeitura de Porto Alegre, na década de 1990, o qual previa o entroncamento de três avenidas naquele espaço, onde estavam situados seis terreiros. Daí decorreu a escrita do livro “No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira” (ANJOS, 2006).

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

2.1 Religiosidades Afro no Rio Grande do Sul

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

nos serviços urbanos - artesãos, carregadores, vendedores, escravos de aluguel, serviços domésticos, como soldados, nas guerras e guarnições militares” (CORRÊA, 1990, p. 41).

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

A presença deste gado (cujo couro e sebo era exportado, tanto legal como ilegalmente, pelas rotas portuguesas ou espanholas) atrai um sem-número de aventureiros ou marginais do sistema de então (mais tarde chamados de "gaúchos") - índios semi-aculturados, desertores dos vários estabelecimentos militares, fugitivos da justiça, escravos fugidos - que passam a fazer da preação destes rebanhos a sua estratégia de vida. Menciono isto apenas para assinalar que este conjunto de fatores implicou numa intensa movimentação de gente, na época, por todo o domínio português no extremo-sul que, não se deve esquecer, fazia, em grandes extensões, fronteira seca com o espanhol (CORRÊA, 1990, p. 41).

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

Segundo Corrêa (1990) as pesquisas sobre a escravidão negra no Brasil indicam a procedência de dois grupos africanos genéricos: os bantos e os sudaneses. Os bantos foram assim caracterizados em função da língua e correspondem as atuais regiões africanas do Congo, Angola e Moçambique. Os sudaneses em relação às regiões de origem ocupavam o antigo Sudão que hoje corresponde a Nigéria e República de Benin.

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

A Prefeitura Municipal de Porto Alegre, atendendo uma reivindicação da comunidade afro-brasileira, solicitou ao Centro de Pesquisa Histórica, da Secretaria Municipal de Cultura, a realização de um Censo das Casas de Religião Afro de Porto Alegre. Ele ocorreu entre os anos de 2006 e 2008 e apontou a existência de 1.290 terreiros em Porto Alegre. Este número é praticamente o mesmo de Salvador

da Bahia, posto que um recenseamento, realizado nesta cidade, em 2007, identificou 1.296 terreiros (ORO, 2012, p. 559).

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

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

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

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

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

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

dessas práticas religiosas, as quais buscam oferecer soluções sobrenaturais aos dilemas diários enfrentados por seus praticantes e demais adeptos.

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

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

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

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

Diz-se quando o exú “se ocupa” ele “encosta” a consciência e passa a comandar o corpo”. Um sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual, passa de uma experiência radical de alteridade: O “outro” introduzido no “mesmo” [...] o santo, o exú, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o “cavalo de santo”, o território é o lugar

de sobreposição de territórios. O próprio corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupa” (ANJOS, 2006, p. 21).

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

Sendo as práticas umbandistas promovidas nos terreiros e comunidades afro-brasileiras da cidade de Bagé (RS) o foco deste estudo, passamos agora a descrevê-las. Saberes e experiências que nos mostram a potencialidade de novas perspectivas de produção de conhecimentos que evidenciem o patrimônio cultural negro como herança afro viva nas terras sulinas.

2.2 A Umbanda nos Pampas

No território geográfico composto pela fronteira sul, zona limítrofe do Brasil com o Uruguai e a Argentina, se estende uma vasta planície coberta de uma vegetação natural, os campos verdes, formando os “Pampas”. Região que foi palco de disputas sangrentas entre as coroas de Portugal e Espanha, que tomaram posse das terras nessa região, durante a colonização, impondo formas de civilidade e desenvolvimento sustentadas na dizimação das comunidades originárias, das suas culturas, crenças e modos de existência. Para isso, formaram exércitos, promoveram guerras e acordos de paz entre si, distribuindo as terras colonizadas e traçando o mapa da fronteira sul sob domínio colonial. Colonização que contou ainda com a forte atuação dos padres jesuítas na catequização indígena, o que foi crucial para a expansão do cristianismo nas colônias sul-americanas.

Também a vinda das populações negras escravizadas traficadas do continente africano, do século XVII ao XIX, contribuiu para a produção da cultura fronteiriça nesta região. Os escravos eram usados na atividade de contrabando da prata, no trabalho nas estâncias de gado e como soldados nas guerras platinas e nos conflitos internos, como a Guerra da Cisplatina e dos Farrapos (MYSKIW, In: RADIN; VALENTINI; ZARTH, 2016).

Assim se deu a imposição de um padrão cultural calcado na universalização do modo de viver do colonizador europeu como fundamento civilizatório, servindo-se da força militar,

bem como, do poder simbólico expresso pelo cristianismo e no positivismo das ciências modernas como verdades que visaram apagar as demais formas de existência dos colonizados, mas que acabaram se reconfigurando no contato com as outras formas de vida. Saberes e fazeres praticados por outras culturas envolvidas no processo histórico de povoamento do sul e que se desdobra hoje na composição das comunidades campestres que povoam os Pampas, onde é impossível falar numa única cultura, mas sim em múltiplas culturas em constante mutação.

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

Por isso, cabe compreender que a autenticidade da História da América Latina e do sul do Brasil, especialmente da região dos Pampas, requer descolonizar a própria perspectiva analítica, romper com a concepção positivista e dualista que relega nosso passado a uma condição de atraso, que separa em blocos antagônicos e fechados as diferentes culturas, dotando algumas de veracidade e outras de falsidade, anulando as lutas e resistências travadas pelas populações indígenas e negras, as manifestações culturais que expressam formas dissidentes de pensar, viver e sentir das classes populares e das comunidades jogadas à margem pelo eurocentrismo, pela globalização econômica e padrão de sociabilidade guiado por uma ética de concentração sem precedente das demandas e interesses capitalistas. Na atualidade, as distinções entre os três países latino-americanos que formam essa região de fronteira são ainda mais difíceis, tendo em vista os constantes deslocamentos e as atividades de cooperação entre as populações vizinhas, o que reafirma a impossibilidade de pensar os territórios como espaços definidos claramente:

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

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

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

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

Contudo, comunidades negras, afro-diaspóricas e afro-riograndenses mantiveram e cultivam fortes traços das heranças culturais dos antepassados africanos. Dentre outras formas de reexistir, uma intensa movimentação das religiosidades afro-brasileiras é manifestada em terreiros e nas celebrações ritualísticas de diferentes cultos afros na cidade de Bagé.

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

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

Figura 01: Jornal: A Voz da Umbanda



Fonte: Jornal “A Voz da Umbanda” do ano de 2007, exemplar n°4 - ano 1.

No jornal Ano 1- n° 02, editado em novembro de 2006, uma das notícias veiculadas refere-se à lei municipal que definiu o dia 15 de novembro como o Dia Municipal da Umbanda, destacando a sessão solene ocorrida na Câmara de Vereadores de Bagé que, segundo escreve Veraldo do Xangô, no editorial, contou com a presença de vários dirigentes dos terreiros e demais praticantes da religião. Este exemplar também apresenta um texto sobre o surgimento da Umbanda no Brasil, histórias dos terreiros Reino Oxalá Fraternidade Ogum Rompe Mato e do Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Beira Mar e um texto

intitulado: “Entidades que atuam no ritual da Umbanda. Exú – O Guardião do Ponto de Força das Trevas”, baseado no livro “Umbanda Sagrada: religião, ciência, magia e mistérios” escrito por Rubens Saraceni em 1951.

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

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

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

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

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

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

Figura 02: Santuário de Iemanjá no Quebracho



Fonte: <https://www.facebook.com/AssociacaoEspititualistadeUmbanda/photos/1224470464367866>

Figura 03: Festa de Iemanjá



Fonte: <https://www.facebook.com/AssociacaoEspititualistadeUmbanda/photos/774725759342341>

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

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

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

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

Figura 04: Procissão de Ogum



Fonte: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=104417944536912&set=pb.100049061194837.-2207520000.&type=3>

Assim, tem se constituído um rico patrimônio cultural negro na cidade de Bagé (RS) graças à atuação da Associação Espiritualista de Umbanda, dos povos dos terreiros e comunidades afro-

bajeenses, uma cosmopolítica que celebra a ancestralidade africana no cenário local, regional e nacional.

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

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

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

As ações solidárias, como estas da Dona Neiva, são práticas comuns dos terreiros da cidade de Bagé. O exemplar n° 6 do jornal “A Voz da Umbanda” destaca as ações promovidas durante o Natal com a distribuição de roupas, alimentos, brinquedos e lanches as

crianças dos bairros. O Centro de Umbanda Nova Era, conforme o jornal tem por tradição promover a Tarde Natalina as idosas da Vila Vicentina e idosos da Fundação Geriátrica José e Auta Gomes, e a distribuição de brinquedos as crianças hospitalizadas na Santa Casa de Bagé e no Hospital de Clínicas. O templo Oxaguiã do bairro São Jorge distribuiu alimentos, brinquedos e doces a 100 crianças e o Centro Espírita de Umbanda Africano Mãe Iansã realizou a mesma ação no bairro Mascarenhas de Moraes.

Uma cosmopolítica riscada enquanto batalha contra as mandingas coloniais e racistas nos campos políticos, sociais e culturais. Práticas de resistência pela preservação da vida em sua diversidade cosmopolita, inúmeras sabedorias e formas de produção da linguagem. Novas possibilidades do mundo e de outros tempos:

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

Torna-se, portanto, fundamental conhecer e disseminar esses saberes, as ritualísticas e as simbologias nelas cultivadas com o intuito de contribuir para a quebra dos preconceitos raciais e religiosos.

3. Considerações Finais

Com a escrita desse texto almejamos corroborar na produção de conhecimentos acerca das religiosidades afro-diaspóricas que constituem um rico patrimônio negro dos povos dos terreiros no Brasil, no Rio Grande do Sul e na cidade de Bagé. Territórios fecundos e potencializadores de saberes, fazeres e sentires afro a serem aprendidos. Uma pedagogia da encruzilhada, como nos diz Rufino (2019), pedagogia que se abre ao diferente, ao cruzamento das diferenças étnico-raciais interseccionadas a outros marcadores, como as religiosidades, territorialidades, gerações, o que possibilita desmistificar e combater preconceitos e violências.

Combater a colonialidade do ser, do poder e do saber eurocentrados que se expressam, dentre outras formas, pela interdição e intolerância em relação às religiosidades de matriz africana, afro-diaspóricas e afro-brasileiras, visando deslegitimar o patrimônio cultural e social resguardado pelas coletividades negras em nosso país.

Destacar e fortalecer resistências negras aos epistemicídios coloniais, pois se não há resistência, um sentimento intolerável de humilhação é gerado e pode se tornar um trauma. E os traumas de classe, de raça, de etnias são os mais graves e difíceis de superar porque não param de se reproduzir do começo ao fim das existências dos indivíduos e das coletividades. Traumas herdados da colonização e da escravidão reatualizados no presente pelas relações de poder assimétricas que produzem o racismo.

Em contracorrente às forças que anseiam capturar e uniformizar os corpos, mentes e existências, as manifestações religiosas afro-brasileiras, seus rituais e simbologias, demonstram a potencialidade da afirmação de outros modos de vida, diferentes modos de pensar, crer e celebrar a vida, diferenças que transformam as relações e a presença de cada ser existente no mundo. Pensamos que os saberes e fazeres cotidianos de comunidades umbandistas que praticam as artes de reexistir na cidade de Bagé, trazidas nesse texto, evidenciam a potencialidade das culturas negras, intensificam forças de luta guiadas pelos *orixás*, heranças trazidas das ancestralidades africanas, práticas e crenças que configuram vetores de criação dos modos afros de ser e estar no mundo, outras vidas possíveis.

Os rituais, as crenças e as simbologias afro-rio-grandenses e afro-bajeenses de comunidades umbandistas dos terreiros e as ritualísticas que cultuam são a manifestação viva da criação das artes de existir das populações negras que escapam ao epistemicídios eurocêntricos, às políticas de morte, celebrando e afirmando a vida.

Podemos aprender com as comunidades negras praticantes da Umbanda, com seus fazeres, dizeres e sentires que sinalizam processos de produção subjetiva por elas vivenciados e as formas pelas quais essas práticas efetuam pedagogias nos seus cotidianos, em meio às relações que experimentam na vida comunitária dos terreiros.

É preciso disseminar esse patrimônio cultural negro, reforçar o pensamento e a ação política antirracista e decolonial que neles acontecem. Multiplicar essas lutas no campo educacional, principalmente, no que se refere aos saberes que constituem os currículos e nas relações que as instituições de ensino estabelecem com as dimensões culturais e as práticas cotidianas das comunidades negras. Temos muito a ganhar com o que elas nos ensinam, principalmente, se desejarmos vivenciar nossos corpos e afetos em acolhida ao que se mostra diferente nas práticas educativas das escolas e universidades.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília. 1998.

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

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

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

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

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder - Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

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

POLI, Ivan. *Antropologia dos orixás*. 2º ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019. 256 p.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

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

RODRIGUES, Thais, et al. Formas sociais e expressivas da devoção nas narrativas visuais da Festa de Ogum em Bagé. *Anais III Encontro de Ciências e Tecnologia do IFSul, Campus Bagé*, Bagé, RS: 2017.

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

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

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

SOUZA, Sandra. Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. spe, 2004, p. 122-130. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Y6WLw8Cx9kBZ8bt6ZvwqbCz/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 04 nov. 2021.

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

Herencia negra umbandista de pampas: decolonialidad y educación antirracista

Resumen

El texto aborda las prácticas rituales de las terrazas y comunidades de Umbanda en la ciudad de Bagé (RS), ubicada en la frontera sur de Brasil con Uruguay, conocida como la región pampeana, que mantienen fuertes rasgos culturales de la tradición eurocéntrica y cristiana. El objetivo de este trabajo es demarcar las prácticas umbandistas como patrimonio cultural negro creado y cultuado por las poblaciones afro-riograndenses que operan la creación de un arte de existencia y resistencia al colonialismo. La metodología del estudio se basó en una investigación documental descriptiva, teniendo como material empírico periódicos de la Asociación Espírita de Umbanda de Bagé e imágenes fotográficas que representan las fiestas de Iemanjá y Ogum que se celebran anualmente. Se entiende que las ritualistas umbandistas componen una rica herencia cultural negra, señalando la producción decolonial de afirmación de las formas de vida, pensamientos y creencias cultivadas en este contexto. Prácticas que potencien un proyecto educativo antirracista para ser forjado en los currículos escolares y académicos.

Palabras claves: Educación antirracista; Decolonialidad; Herencia negra; Umbanda.

Patrimoine noir umbandiste de la pampa: décolonialité et éducation antiraciste

Résumé

Le texte traite des pratiques rituelles des terreiros et des communautés d'Umbanda dans la ville de Bagé (RS), située à la frontière sud du Brésil avec l'Uruguay, connue comme la région de la Pampa, qui maintiennent de fortes traces culturelles de la tradition eurocentrique et chrétienne. L'objectif de ce travail est de délimiter les pratiques umbandistes comme un héritage culturel noir créé et vénéré par les populations afro-brésiliennes qui opèrent dans la création d'un art d'existence et de résistance au colonialisme. La méthodologie de l'étude était basée sur une recherche documentaire descriptive, utilisant comme matériel empirique les journaux de l'Association spirite Bagé Umbanda et des images photographiques qui dépeignent les festivités Iemanjá et Ogum célébrées annuellement. Il est entendu que les rituels de l'Umbanda constituent un riche patrimoine culturel noir, signalant la production décoloniale d'affirmation des modes de vie, des pensées et des croyances cultivées dans ce contexte. Des pratiques qui renforcent un projet d'éducation antiraciste à forger dans les programmes scolaires et académiques.

Mots-clés: Décolonialité; éducation antiraciste ; héritage noir ; Umbanda.

Umbandista black heritage of pampas: decoloniality and anti-racist education

Abstract

The text addresses the black cultural heritage constituted by the ritualistic practices of the terraces and communities of Umbanda in the city of Bagé (RS), located on the southern border of Brazil and Uruguay. The objective of this work is to demarcate these practices as decolonial production of ways of existing and resisting created by afro-riograndense populations in the gaúcho campaign region, which maintain strong cultural traits of the eurocentric and christian tradition. The methodology of the study was based on a descriptive documentary research, having as empirical material newspapers of the Spiritist Association of Umbanda de Bagé and photographic images that depict the festivals of Iemanjá and Ogum celebrated annually. It is understood that the ritualistic umbandistas make up a rich black cultural heritage, signaling the creation of an art of existence and resistance to colonialism. It is essential, therefore, to highlight the affirmation of the ways of life, thoughts and beliefs cultivated in this context, since they potentiate the production of an anti-racist education to be forged in school and academic curricula.

Keywords: Umbanda; black heritage; decoloniality; anti-racist education.