

Educação de Mulheres Umbandistas na Vida Cotidiana dos Terreiros de Bagé: artes afro-diaspóricas de existência

Hélen de Oliveira Soares Jardim¹
Dulce Mari da Silva Voss²
Francéli Brizolla³

Resumo

A educação de mulheres umbandistas nos terreiros da cidade de Bagé (RS) é o tema que movimenta a produção do pensamento em uma pesquisa alinhada à vertente epistemológica e metodológica pós-estruturalista. A pesquisa foi construída a partir de um estudo de caso sobre as experiências vividas pelas mulheres umbandistas nas comunidades e terreiros que frequentam. As narrativas das mulheres mostraram uma educação baseada na afirmação da fé nos Orixás, no culto de valores ancestrais e crenças transmitidas de geração em geração. Assim, protagonizam resistências afro-diaspóricas aos epistemicídios coloniais, racistas e machistas, inventando para si artes singulares de viver.

Palavras-Chave: ancestralidades negras; diásporas; educação; mulheres umbandistas; religiosidades afro-brasileiras.

1. Introdução

O tema educação de mulheres umbandistas no cotidiano dos terreiros de Bagé (RS) move a realização de uma pesquisa de Mestrado em Ensino na Universidade Federal do Pampa. Nela se expressa o desejo de fazer circular e proliferar saberes, fazeres e sentires experimentados através das religiosidades de matriz africana e afro-brasileiras que preservam valores afros ao inventar modos singulares de manifestar a tradição.

A pesquisa tem mostrado o ineditismo dos estudos acerca das religiosidades afro no contexto acadêmico das instituições situadas nessa região, o que reforça a relevância de produzir e disseminar conhecimentos ligados às culturas das comunidades que cultivam heranças dos antepassados africanos. Afirmamos que, as religiosidades afro-brasileiras manifestadas nos terreiros e nas celebrações ritualísticas da cidade de Bagé, compõem forças de resistências ao aprisionamento eurocêntrico dos corpos, mentes e existências afro:

[...] as manifestações religiosas afro-brasileiras, seus rituais e simbologias, demonstram a potencialidade da afirmação de outros modos de vida, diferentes

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ensino (Universidade Federal do Pampa), bolsista da Capes (2021- atual). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Philos Sophias. Atua como Pesquisadora Associada na ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores Negros). E-mail: helenjardim.aluno@unipampa.edu.br

² Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pelotas. Professora Associada da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA/Campus Bagé - RS), atua na Área da Educação nos Cursos de Graduação - Licenciaturas e na Pós-Graduação. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Ensino (PPGMAE). E-mail: dulcevoss@unipampa.edu.br

³ Doutorado em Educação no Programa de Pós-graduação em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS-RS). Docente na Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA (campus Dom Pedrito, RS) e no Mestrado Acadêmico em Ensino (MAE/campus Bagé, RS). E-mail: francelibrizolla@unipampa.edu.br

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. (JARDIM; VOSS, 2022, p. 18).

As práticas religiosas herdeiras das culturas afrodiáspóricas constituem-se em movimentos dissidentes de populações negras que, mesmo forçadas pela escravidão a abandonar sua terra natal, mantem vivas heranças culturais africanas manifestas, dentre outras formas, nas religiosidades tributárias dos valores *yorubás*:

Esse renascimento é, também, resultado de uma depuração de identidade (enquanto edificação individual e/ou coletiva por meio de um conjunto de signos e referenciais estéticos, simbólicos e rituais em processo de alteridade) feita em diáspora, isto é, a assunção de uma identidade designada *yorubá* resulta, em primeiro lugar, da exportação do modelo político-cultural de *Ọyó* e *Illé-Ijè* e, em segundo lugar, da experiência de alteridade (LAPLANTINE, 2000) dos povos *protoyorubás* em diáspora forçada, na qual constituíram as identidades *Sâró*, em Serra Leoa, *Nàgó*, na Bahia, Brasil, e *Lukumí*, em Cuba. Dessa forma, operou-se uma pluralidade de nichos de “comunidades imaginadas” que, em seu regresso, construíram uma ideia de identidade mais ampla: a *yorubá* *ñidade*, em um processo de verdadeira “invenção da tradição” (RANGER; HOBBSAWM apud: DIAS, 2013, p.71)

Como escreve Sodré (2017) sobre o saber  tico e cosmológico experimentado pelos *nag s* ou *yorubás*, enquanto uma “outra maneira de pensar”, de inventar e possibilitar “um encontro singular com os temas repelidos pela lógica formal ocidentalista”. O outro desterritorializado pelo capital, cuja potência criativa escapa em linhas de fuga, forças e intensidades outras (SODRÉ, 2017, p. 56-57).

A umbanda, assim como outras religiosidades afro-brasileiras, compõe um rico patrim nio cultural afro-di sp rico produzido em resistência ao preconceito e a intolerância religiosa no Brasil e no mundo. Sinais perversos dos epistemicídios colonialistas, racistas e sexistas decorrentes do padrão religioso, societário e civilizatório eurocêntrico, antropocêntrico, machista e patriarcal que constitui historicamente a sociedade brasileira. Política de branqueamento pautada, também, no cientificismo moderno, inclusive pela institucionaliza o da escola como lugar que resguarda a educa o das futuras gera es aos moldes da sociedade branca, capitalista e cristã. Como diz Rufino (2019), “marafundas” do colonialismo do ser, poder inventadas com a imposi o da religiosidade e da fé cristã tornada   verdadeira.   preciso desmontar verdades fantasiosas e combater preconceitos religiosos.

Nesse sentido, opera-se o pensamento e a ação nesta pesquisa, cuja vertente epistemológica e metodológica pós-estruturalista, especialmente os estudos de Foucault, serve como dispositivo para o exercício investigativo acerca das práticas discursivas e procedimentos de exclusão e interdição das religiosidades afro-brasileiras. Como afirma o filósofo:

O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso - como a psicanálise nos mostrou- não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar- o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 1996, p. 08-09).

Foucault elaborou suas pesquisas e estudos, questionando a produção de metanarrativas na modernidade, sistemas de razão que são pautados na uniformização das ciências, das culturas e da vida. Estudos e pesquisas que seguem a perspectiva pós-estruturalista partem da problematização dos sistemas de razão, conjunto de metanarrativas que determinam a existência humana como condição universal, uma única forma de pensar e valorizar o que se concebe como verdade.

As metanarrativas eurocêntricas cristãs sustentam o obscurantismo, os preconceitos e a intolerância religiosa. Expressões da “colonialidade do saber, do poder e do ser” (MADONADO-TORRES, 2019, p. 42) que deslegitimam outras formas de perceber e viver no mundo, como as religiosidades de matriz africana e afro-brasileiras que seguem sendo interdidas desde a colonização europeia. Terreiros, casas, templos e rituais de Umbanda, Batuque e Quimbanda, assim como os/as praticantes dessas religiosidades, são alvo de constante vigilância e marginalização.

Mas, diferentes modos de ser, pensar, existir e entender as coisas do mundo não deixa de acontecer em tempos passados e presentes. Vidas que se fazem obra de arte (FOUCAULT, 2014). E, evidenciar as práticas umbandistas como dispositivos investigativos que possibilitam conhecer, reconhecer e valorizar formas outras de educação de mulheres é abrir caminhos para questionar verdades naturalizadas historicamente.

Logo, o movimento do pensamento e a afetação experimentada com a pesquisa é o de desaprender para conhecer, ou seja, desaprender no sentido de esquecer o que se aprendeu até aqui como uma única forma legítima e possível de educar-nos, indo ao encontro de mulheres umbandistas para aprender com elas sobre a educação que acontece nos terreiros e

comunidades afro-brasileiras das quais fazem parte. O que se passa em suas vidas cotidianas? Como se subjetivam? O que pensam, fazem e sentem ao assumir o pertencimento à umbanda? Que modos são esses de existir diferentemente?

Comunidades afro-brasileiras resistem e existem de outros modos ao praticar seus cultos, ritualísticas e fé. Com isso, disputam com as demais religiões certo valor simbólico como capital cultural. Conforme define Bourdieu, capital cultural refere-se a:

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

Assim, compreendem-se as práticas religiosas afro-brasileiras como ações diaspóricas de caráter político, ético e estético que configuram modos outros de existir. Nisso reside à relevância deste trabalho investigativo cujo cerne encontra-se nas experiências de mulheres umbandistas nos terreiros da cidade de Bagé (RS).

2. Com a palavra: mulheres umbandistas

As narrativas das mulheres umbandistas serviram como material empírico da análise dos modos pelos quais se educam nos seus cotidianos, nas comunidades e terreiros em que praticam sua fé. Portanto, a pesquisa vai “ao encontro dos movimentos de tessitura e partilha” (FERRAÇO, 2007, p. 79) mobilizado pelo e no cotidiano das ações de mulheres praticantes da Umbanda no lugar “do habitado”, “do praticado”, “do vivido”. Com isso, percebe-se que:

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

Considera-se também que "a narrativa se constitui no ato de contar e de revelar o modo pelo qual os sujeitos concebem e vivenciam o mundo" (SOUSA; CABRAL, 2015, p. 150). Há que ressaltar ainda o papel preponderante que a oralidade assume nas sociedades africanas e afro-diaspóricas, enquanto dispositivo de transmissão e preservação cultural, o que as diferenciam das sociedades ocidentais centradas na linguagem escrita, resultado de uma concepção moderna do conhecimento.

As narrativas constituem o dito (práticas discursivas) e o não dito (práticas não discursivas) que sustenta relações de poder-saber e produzem modos de subjetivação engendrados nos lugares e tempos em que as mulheres enunciam sobre suas vidas nos terreiros e comunidades litúrgicas umbandistas. Ao evidenciar essas narrativas pode-se aprender com elas sobre as culturas e ritualísticas afro-brasileiras. Portanto, as experiências narradas são tratadas aqui como dispositivos pedagógicos⁴ que ensinam a conhecer e valorizar as religiosidades afro-brasileiras, particularmente a educação de mulheres umbandistas no cotidiano dos terreiros.

Ao protagonizar suas existências, mulheres umbandistas corroboram para manter viva as heranças afro-diaspóricas herdadas dos antepassados nas experiências cotidianas. Como diz Ferrazo (2007), os estudos com o cotidiano assinalam a pertinência das redes cotidianas protagonizadas pelos sujeitos que as praticam. Sujeitos cotidianos não são objetos de análise, mas as redes das ações efetivadas no cotidiano é o que importa aos pesquisadores/as que lidam com estas análises:

Assim, em vez de um sistema formal e a priori de categorias, conceitos, estruturas, classificações, ou outras formas de regulação, de ordenação exterior à vida cotidiana; temos considerado a possibilidade de pensar o cotidiano como redes de fazeres saberes tecidas pelos sujeitos cotidianos. Outro aspecto a ser destacado tem por objetivo descaracterizar a ideia de redes de fazeres saberes como algo que acontece no cotidiano, como uma dada característica ou propriedade do cotidiano. Consideramos cotidiano o próprio movimento de tessitura e partilha dessas redes. As redes não estão no cotidiano. Elas são o cotidiano! (FERRAÇO, 2007, p. 77-78).

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

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

⁴ O termo dispositivo usado referenda-se no conceito criado por Foucault quanto à rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos na criação de dispositivos, cuja função é estratégica no sentido de provocar efeitos positivos ou negativos com outros dispositivos em ação (CASTRO, 2016). Compreendemos, pois, que as experiências das mulheres umbandistas se tornam dispositivos pedagógicos de preservação e disseminação de saberes, fazeres e sentires afro em contraposição à outros dispositivos que estão em funcionamento na vida social.

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

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

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

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

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

[...] o homem desloca-se e confirma-se em sua condição de viajante. O destino é conhecido não graças a uma descrição metafísica e fatalista dos céus, mas a intuição de uma intenção primordial da vida, voltada aqui e agora para o percurso que se realiza na terra e que se deixa ver no mito, na cerimônia, nos domínios do sensível. O destino é a escrita imaginária traçada por essa travessia. É, pois, o imaginário de

uma pulsão de partida que, mesmo podendo ser modificado, compromete corporalmente o viajante na dinâmica de seus círculos virtuosos (SODRÉ, 2017, p. 109).

Outro traço marcante das artes de existir afro-diaspóricas evidenciado nas narrativas das mulheres umbandistas refere-se à vida comunitária e ao reconhecimento como pertencente aos povos dos terreiros. As entrevistadas disseram fazer parte da Umbanda desde as infâncias e que iniciaram as práticas umbandistas por influência das mães ou avós que, em grande maioria, eram dirigentes dos terreiros:

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

Tive uma infância maravilhosa, vivia como uma criança normal: estudava, brincava, sorria muito, era uma criança feliz. Embora naquela época a vida não fosse nada fácil, isso não afetou em nada minha infância. A mãe junto com meu padrasto se esmerava para não deixar faltar pelo menos o básico em casa. Não tínhamos luxo, mas tínhamos uma vida boa. (Filha de Ogum)

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

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

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

Os terreiros frequentados por elas estão localizados nas periferias da cidade de Bagé, em diferentes bairros. A filha de Bará afirmou que atualmente participa do terreiro da Mãe Oxum Olossi onde concluiu o seu processo de sacerdócio, mas também está em processo de

construção religiosa no Reino de Exú Otá. A filha de Xangô falou que frequenta o terreiro de Iemanjá. A filha de Oyá que frequenta um terreiro dirigido por Oxum e a filha de Ogum frequenta o terreiro que chamou de “Fraternidade”. Sobre os terreiros disseram:

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

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

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

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

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

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

3. Considerações finais

Comunidades umbandistas preservam valores afros herdados dos antepassados. São marcas de ancestralidades que potencializam a afirmação ética e estética da vida vivida pelas comunidades litúrgicas dos povos dos terreiros e coletividades afro-brasileiras.

Assim tem mostrado a pesquisa acerca da educação de mulheres umbandistas nos terreiros e cotidianos das comunidades litúrgicas da cidade de Bagé. Territórios em que compartilham saberes, fazeres e sentires de invenção de novos caminhos para trilhar a vida e ressignificá-la, escapando aos epistemicídios colonialistas, racistas e sexistas.

Educação de mulheres guiada por artes de existir afro-diaspóricas singulares, onde percebe-se o fortalecimento dos vínculos com as ancestralidades mediante constante relação de afeto entre gerações mais velhas e mais novas, entrelaçadas com as forças extraídas da fé nos Orixás.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998. 251 p.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault* – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução Ingrid Müller Xavier. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, 477 p.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 22ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, 319 p.

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

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

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, 81 p.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Michail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

JARDIM, Hélen O. S.; VOSS, Dulce Mari S. Patrimônio negro umbandista dos pampas: decolonialidade e educação antirracista. *RELA Cult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 7, n. 3, p. 1-22, e226, set./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2261>

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.;

GROSFUGUEL, R. *Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 27-54.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2017, 172 p.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro, RJ: Mórula Editorial, 2019, 163 p.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, 238 p.

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

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

Educación de las Mujeres Umbandistas en la Vida Cotidiana de los Terreiros de Bagé: artes afro-diaspóricas de existencia

Resumen

La educación de las mujeres umbandistas en las terrazas de la ciudad de Bagé (RS) es el tema que mueve la producción de pensamiento en una investigación alineada al aspecto epistemológico y metodológico post-estructuralista. La investigación se construyó a partir de un estudio de caso sobre las experiencias vividas por las mujeres umbandistas en las comunidades y terreiros a las que asisten. Las narraciones de las mujeres mostraron una educación basada en la afirmación de la fe en los Orixás, en el culto a los valores y creencias ancestrales transmitidos de generación en generación. Así, juegan diásporas de resistencia a los epistemicidios coloniales, racistas y sexistas, inventándose a sí mismos artes singulares de la vida.

Palabras clave: ascendencia negra; diásporas; educación; umbandwomen; Religiosidades afrobrasileñas.

Éducation des femmes Umbandistas dans la Vie Quotidienne des Terreiros de Bagé: arts afro-diasporiques de l'existence

Résumé

L'éducation des femmes umbandistas dans les terrasses de la ville de Bagé (RS) est le thème qui déplace la production de la pensée dans une recherche alignée sur l'aspect post-structuraliste épistémologique et méthodologique. La recherche a été construite à partir d'une étude de cas sur les expériences vécues par les femmes umbandistas dans les communautés et les terreiros qu'elles fréquentent. Les récits des femmes montraient une éducation basée sur l'affirmation de la foi dans les Orixás, dans le culte des valeurs et croyances ancestrales transmises de génération en génération. Ainsi, ils jouent des diasporas de résistance aux épistémicides coloniales, racistes et sexistes, s'inventant pour eux-mêmes des arts de vie singuliers.

Mots-clés : ascendance noire ; les diasporas; l'éducation; umbandwomen; Religiosités afro-brésiliennes.

Education of Umbandistas Women in the Everyday Life of the Terreiros de Bagé: Afro-diasporic arts of existence

Abstract

The education of umbandistas women in the terraces of the city of Bagé (RS) is the theme that moves the production of thought in a research aligned to the epistemological and methodological post-structuralist aspect. The research was constructed from a case study about the experiences lived by umbandistas women in the communities and terreiros they attend. The narratives of the women showed an education based on the affirmation of faith in the Orixás, in the cult of ancestral values and beliefs transmitted from generation to generation. Thus, they play diasporas of resistance to colonial, racist and sexist epistemicide, inventing for themselves singular arts of living.

Keywords: black ancestry; diasporas; education; umbandistas women; Afro-Brazilian religiosities.