



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS BIOLÓGICAS – MODALIDADE LICENCIATURA

*“ESSES CONHECIMENTOS QUE EU TENHO NÃO SÃO MEUS.”*  
CIRCULARIDADE ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO.

Elaborado por  
DANILO MOTA GOMES

Orientadora  
LANA CLÁUDIA FONSECA

SEROPÉDICA  
2018

DANILO MOTA GOMES

LANA CLÁUDIA FONSECA

*“ESSES CONHECIMENTOS QUE EU TENHO NÃO SÃO MEUS.”*

CIRCULARIDADE ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO.

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em Ciências Biológicas do Instituto de Ciências Biológicas e da Saúde da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

JULHO/2018

“ESSES CONHECIMENTOS QUE EU TENHO NÃO SÃO MEUS.”  
CIRCULARIDADE ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO.

DANILO MOTA GOMES

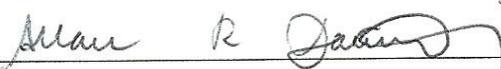
MONOGRAFIA APROVADA EM: 12/07/2018

BANCA EXAMINADORA



---

PRESIDENTE: LANA CLÁUDIA FONSECA, DOUTORA, UFRRJ



---

MEMBRO TITULAR: ALLAN ROCHA DAMASCENO, DOUTOR, UFRRJ



---

MEMBRO TITULAR: BRUNO BATISTA CASSIANO, GRADUADO, UFRRJ



---

MEMBRO SUPLENTE: MARÍLIA LOPES DE CAMPOS, DOUTORA, UFRRJ

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família que em todos os momentos me apoiou e acreditou no meu potencial, sem nunca duvidar do meu sucesso em concluir o curso.

À minha orientadora, que esteve sempre ao meu lado, me ajudando e ensinando todos os processos de construção da monografia, com muita calma e paciência.

Aos meus amigos da faculdade que me apoiaram e dividiram comigo estes momentos de ansiedade e atribulações, sem me deixar desanimar e sempre levantando o meu astral, me fazendo acreditar que tudo daria certo.

Aos membros do Terreiro Núcleo Espiritualista Luz de Aruanda, que concordaram em participar desta pesquisa, sendo altamente solícitos e cooperativos para que todo o estudo fosse feito de maneira correta.

## RESUMO

A presente monografia buscou compreender como é a relação entre os conhecimentos presentes em um terreiro de umbanda, na zona oeste do Estado do Rio de Janeiro. Com o objetivo de entender como ocorre o aprendizado desses conhecimentos religiosos e suas correlações com área de ciências biológicas, bem como as implicações que esses conhecimentos exercem sobre a vida social dos médiuns daquele terreiro, este local foi entendido como um espaço de educação não formal, onde ocorrem constantemente processos de (re) significação por parte dos indivíduos que o frequentam. Sabendo que o conhecimento religioso faz parte da cultura de uma população, que vai constituir o que chamamos de saber popular, a metodologia aplicada foi a participação observante, por meio da qual o pesquisador estuda o fenômeno inserido nele, somado ao uso de entrevistas semiestruturadas com 6 médiuns do terreiro. O resultado da pesquisa foi a dialogicidade dos conhecimentos religiosos com os de ordem científica, sem hierarquização ou exclusão de um perante o outro, bem como a circularidade destes pelo espaço religioso.

Palavras-chave: Ciência, Religião, Umbanda, Aprendizagem

## ABSTRACT

The present monograph sought to understand the relationship between the knowledge presented in an umbanda terreiro, in the western part of the State of Rio de Janeiro. In order to understand how the learning of these religious knowledge and its correlations with biological sciences, as well as the implications that this knowledge exert in the social life of the mediums of that terreiro, this place was understood as a space of nonformal education, where there are constant processes of (re) signification on the part of the individuals who attend. Knowing that religious knowledge is part of the culture of a population, which will constitute what we call popular knowledge, the applied methodology was observant participation, where the researcher studies the phenomenon inserted in it, added to the use of semi-structured interviews with 6 mediums of that religious center. The result of the research was the dialogicity of religious knowledge with those of a scientific nature, without hierarchization or exclusion of one before the other, as well as the circularity of these by the religious space.

Key-words: Science; religion; Umbanda; Learning

## SUMÁRIO

Resumo -----	v
Abstract -----	vi
I. Introdução -----	7
I.1 O caminho à temática de pesquisa -----	7
I.2 Educação não formal: O terreiro como espaço de aprendizagem e desenvolvimento do conhecimento -----	9
I.3 Origem da Umbanda: Mito fundador -----	14
I.4 História de uma Religião: As influências que culminaram na Umbanda -----	15
I.5 Institucionalização de uma Nova Religião: Umbanda -----	17
I.6 Umbanda esotérica: Perspectiva de Matta e Silva -----	18
I.7 Saberes Populares: A velha e moderna visão de mundo -----	20
II. Objetivos -----	21
III. Justificativa -----	21
IV. Materiais e Métodos -----	22
IV.1 Caminhos teórico- metodológicos -----	22
IV.2 O Campo de pesquisa -----	25
IV.3 Os sujeitos da pesquisa -----	26
IV.4 As categorias de análise -----	28
V. Resultados e Discussão -----	30
V.1. Trajetória e a chegada à Umbanda e ao NELA-----	30
V.2. Aprendizagem, sua construção dentro e fora do terreiro e as relações que surgem a partir dessa construção -----	33
V.3. Conhecimentos científicos e sua relação com as práticas umbandistas -----	37
VI Considerações Finais -----	41
VII Referências Bibliográficas -----	42

## I. INTRODUÇÃO

### I.1. O caminho à temática de pesquisa

O presente trabalho se constitui de uma pesquisa no âmbito da educação não formal, que objetiva analisar processos de construção do conhecimento em um espaço religioso, a saber um terreiro de Umbanda. Antes de contar sobre como cheguei à temática e aos objetivos da presente monografia, é importante entender a trajetória que me fez escolher esta área.

Minha família possui pouca diversidade religiosa, sendo constituída unicamente de espíritas e católicos. Desde muito novo, cresci dentro de um centro espírita e frequentei o mesmo até os dezoito anos de idade. Aprendi a moral e princípios espíritas<sup>1</sup>, que fazem parte da minha vida até os dias atuais.

Ao ingressar na graduação em Ciências Biológicas, tive contato com a perspectiva científica de ver o mundo e suas explicações para os fenômenos naturais. Ao contrário do que muitos acreditam, minha fé não se abalou, pois encaro a explicação religiosa e a científica como maneiras distintas de encarar a realidade, sem verdades absolutas e sem autoexclusão, bem como Fonseca ( *in* POZZER, PALHETA, PIOVEZANA e HOLMES, 2015, p. 207) diz em seu texto, “*Parto do pressuposto que ciência e religião são conhecimentos diferentes, não excludentes, hierarquicamente valorosos para a nossa construção da realidade.*”

Ao longo da graduação, tive contato com diversas áreas da educação e sempre me interessei em estudar os processos de ensino-aprendizagem. Como os alunos aprendem? Como posso fazer para que assimilem os conhecimentos da minha área? Como construir o conhecimento com os alunos? Estas foram algumas perguntas que me fiz cada vez que tinha uma aula de disciplinas pedagógicas.

Tomando como meta de minha formação estudar os processos de ensino-aprendizagem, procurei professores e professoras que poderiam me auxiliar neste processo. Nessa busca, comecei a participar de um grupo de pesquisa chamado de Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino de Biologia (GEPENBIO), por meio do qual tive contato com as discussões relacionadas à Educação popular. O grupo, quando ingressei, estudava o a perspectiva de religião como conhecimento popular, analisando

---

<sup>1</sup> O espiritismo kardecista surgiu na França, em 1854, com Allan Kardec, um professor universitário que defendia que ciência, filosofia e religião deveriam andar juntas, a favor de uma evolução espiritual. Seus conceitos eram baseados no amor ao próximo e na caridade. (FERNANDES, 2008)

os conhecimentos advindos da religiosidade. A partir disso, me deparei com um ramo da pesquisa em educação em ciências que não tinha ideia que existia, a educação não-formal em espaços religiosos.

Filiei-me, então, a uma linha de pesquisa do grupo, denominada Ciência, religião e educação: conexões epistemológicas, por meio da qual me inseri em uma pesquisa sobre a construção de conhecimentos em espaços religiosos. Passei a ter contato empírico com a temática, indo a campo e acompanhando a pesquisa cotidianamente em um terreiro de Umbanda.

A Umbanda possui uma visão de mundo muito similar a do espiritismo, porém, como não havia tido um contato prévio muito grande com a religião, não sabia ao certo quais eram suas características e elementos. Este e outros motivos aumentaram ainda mais a minha curiosidade para saber sobre a religião e a dinâmica dentro dela, considerando aspectos ritualísticos e a circularidade de conhecimentos. Além disso, me interessava entender como os conhecimentos ali presentes dialogavam com os conhecimentos escolares. A partir disso, deu-se início a pesquisa para a presente monografia.

Com o objetivo principal de compreender e descrever o diálogo existente entre os conhecimentos religiosos e os científicos para os médiuns do terreiro, bem como a circularidade de ambos<sup>2</sup>, o presente trabalho buscou explicitar como os conhecimentos religiosos da Umbanda Esotérica<sup>3</sup> são aprendidos pelos médiuns atuantes de um terreiro no bairro Campo Grande, na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Além disso, buscou-se identificar os conhecimentos biológicos existentes no meio umbandista esotérico, como estes se correlacionam com os conhecimentos religiosos e como os conhecimentos construídos no terreiro são incorporados na vida social dos médiuns.

Para embasarmos nossa discussão, apresentaremos brevemente a Umbanda, seus aspectos históricos, teológicos e litúrgicos; os fundamentos conceituais e pedagógicos da educação não-formal e uma breve discussão epistemológica sobre a dialogicidade e circularidade entre conhecimentos científicos e populares.

---

<sup>2</sup> O objetivo geral dessa monografia está expresso na fala que compõe o título da mesma, registrada durante pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq 2017-2018), na qual entrevistamos os médiuns em estado de transe. A fala foi dita pela entidade denominada Pai Benedito, que trabalha na linha dos Pretos-velhos, como será explicado adiante.

<sup>3</sup> A Umbanda como religião se expressa em diferentes formas, de acordo com aspectos litúrgicos e teológicos, recebendo assim diferentes denominações, dentre elas, a Umbanda Esotérica. São encontradas, dentre outras denominações, a Umbanda Branca, Umbanda Popular, Umbanda Omolocô.

## **I.2 Educação não formal: O terreiro como espaço de aprendizagem e desenvolvimento do conhecimento**

A palavra Educação, em seu contexto mais amplo, engloba diferentes perspectivas que vão além dos muros da escola. Durante muito tempo, as políticas educacionais foram criadas com o objetivo de inserção do indivíduo no mercado de trabalho, de modo a assegurar uma certa estabilidade social/econômica e suprir as demandas por mão de obra. Com a globalização e avanços tecnológicos, os objetivos da educação sofrem uma mudança e as escolas são levadas a intensificar o seu papel na formação humana e social dos indivíduos, para além do lado profissional.

Gohn (s/d) explica essas mudanças que a educação sofreu com a nova era da tecnologia e da informação. Com a inserção de um sistema de informação mais rápido e dinâmico no contexto social, a educação passa a buscar um novo objetivo. A competitividade do século passado é substituída por um modo de pensar a longo prazo, onde o indivíduo é preparado para a vida em grupo, em conjunto com as outras esferas da sociedade. Este movimento da educação redefine a cultura e resgata valores antes perdidos, como o de civilidade.

Em seu aspecto mais geral, a educação se refere a todos os processos de aprendizagem no qual o indivíduo adquire os conhecimentos humanos acumulados através dos tempos e a partir disso, é capacitado a pensar coletivamente, em prol de uma sociedade, trabalhando conceitos de cidadania, sociabilidade e produzindo conhecimento significativo para o mercado de trabalho. Partindo desta definição geral, na área da pedagogia social, o campo da Educação é subdividido em 3 componentes por meio dos quais estes processos de aprendizagem podem ocorrer, diferenciando-se por algumas características marcantes de cada um. São eles: A Educação Formal, a Educação Informal e a Educação Não Formal.

Para analisar o contexto no qual esta monografia está inserida, é importante fazer uma breve diferenciação dessas três áreas, de forma a definir seus campos de atuação e objetivos. Gohn (2014) separa os componentes levando em consideração três fatores principais, o local onde eles são desenvolvidos e as maneiras no qual o conhecimento é produzido e sua organização metodológica. A autora define a educação formal como aquela trabalhada nas escolas, espaços institucionalizados que possuem uma estrutura formalizada e certificadora, no qual os conhecimentos ali adquiridos estão orientados

por um currículo prévio. É na educação escolar que os conhecimentos científicos são socializados. Nesta modalidade, as informações adquiridas são pré-selecionadas com base no julgamento de serem importantes para a inserção do indivíduo no mercado de trabalho e para seu desenvolvimento crítico. Já a educação informal fica no âmbito social e não curricularizado, onde o indivíduo adquire o conhecimento na troca espontânea de experiências que surge em um determinado momento. Este momento pode ocorrer em qualquer local e de forma natural, não tendo um espaço físico próprio. Na educação informal, conceitos e ensinamentos são passados de maneira espontânea e sem um embasamento teórico.

A educação não formal, por sua vez, oscila entre as duas categorias anteriores, trazendo características de ambas. O aprendizado na educação não formal se dá em locais fora do contexto escolar, mas possui uma orientação para a produção daquele conhecimento, de modo a formá-lo humana, social e politicamente, capacitando-o a pensar na sociedade como um todo. Os conhecimentos que são aprendidos nos espaços não formais são selecionados de maneira a alcançar um objetivo, entretanto, não são fechados como aqueles da educação formal.

A cultura e os processos de significação dos conteúdos são constantemente acionados, permitindo a contextualização daquele conhecimento com a realidade do indivíduo. São nesses espaços que os conhecimentos humanos, tanto de origem popular, quanto de origem científica, são constantemente confrontados e (re) estruturados pelo indivíduo. Essa contextualização e ressignificação, para Gohn, são importantes no mundo atual, visto que com a globalização e a tecnologia, as informações estão cada vez mais interligadas, o que exige do aluno uma subjetividade e capacidade crítica cada vez maior.

Ainda de acordo com Gohn (2014), é muito comum a visão de educação não formal como algo contrário a educação formal. Contudo, tal análise é errônea, já que ambas são partes de um todo. Há autores que colocam educação não formal como sinônimo de informal, entretanto, é importante frisar a diferença entre elas. A educação informal ocorre de maneira espontânea na troca de experiências entre duas pessoas ou dois grupos que estão se relacionando. Não existe entre elas uma intencionalidade em construir um conhecimento, mas sim, a transmissão de um conceito ou ação que é absorvido pelo outro sem uma reflexão mais profunda.

Já na Não formal, essa intencionalidade existe e orienta o estudo com o objetivo de construir novos conhecimentos significativos para o indivíduo e para seu grupo

social. Na educação não formal, a aprendizagem segue ritos mais pedagógicos, ou seja, toda informação passada tem um objetivo e este se relaciona com a vida do aluno ou do grupo. O indivíduo é levado a refletir sobre o conceito dado, que pode ser de âmbito acadêmico e científico, porém, ele contextualiza tal informação com seu cotidiano, de maneira a ressignificar seus conhecimentos. Traz os seus conhecimentos prévios, que normalmente são de origem popular, para que haja um diálogo entre eles, em uma perspectiva de construção de um novo conhecimento não excludente. Essa reflexão é importante para o processo de ensino-aprendizagem nestes locais, visto que permite uma ampliação de visão de mundo e a ampliação do senso crítico.

O conceito que aqui será utilizado para definir educação não formal é o mesmo da autora Gohn, que diz que *“É um processo sociopolítico, cultural e pedagógico de formação para a cidadania, entendendo o político como a formação do indivíduo para interagir com o outro em sociedade”* (2014, p. 40). A formação humana, social e política do indivíduo, capacitando-o a viver em sociedade em prol de um coletivo é um dos objetivos da Educação não formal, que acaba se diferenciando da educação escolar nessa perspectiva. Enquanto o contexto escolar visa a aquisição de conhecimento científico e conteúdos curricularizados, dando aporte teórico para o indivíduo se inserir na sociedade, a educação não formal busca uma conscientização deste indivíduo enquanto pessoa pertencente a uma sociedade.

Um dos objetivos pontuados por Gohn (2006) para a educação não formal está na conscientização e reflexão do ser humano com relação aos direitos e deveres que possui perante a sociedade. Para ela, a tomada de consciência sobre o pertencimento a um grupo faz com que a cooperatividade e visão de coletivo sejam destacadas. Essa consciência, de acordo com a autora, associada à educação escolar permite a formação humana em seu aspecto mais amplo.

Enquanto as instituições de ensino com todas as suas normas e currículos pré-determinados, com conteúdos importantes para a escolarização, capacitam o cidadão a se inserir no mercado de trabalho e contribuir economicamente para a sociedade, a educação não formal também permite o desenvolvimento de habilidades e capacidades que ajudam na escolha de profissões, mas também capacita o mesmo ao convívio em sociedade, de modo a articular os seus interesses em prol de um coletivo.

A metodologia desenvolvida nesses locais não formais é pouco esclarecida. Contudo, Gohn (2014) explica que os processos de aprendizado estão baseados na participação coletiva nos assuntos e decisões que afetam o grupo. Os indivíduos

aprendem com a participação e quanto mais participam, mais aprendem. A metodologia participativa diz que a atuação dos membros nas tomadas de decisões do local onde estão, gera uma atitude de cooperação, integração e comprometimento com as decisões (PATEMAN, 1992 *in* GOHN, 2014). Trazendo o aspecto pedagógico desta metodologia, quanto mais o cidadão participa e interage com as questões da sociedade, mais capacitado ele se torna para estar neste meio, tomando atitudes coletivas e se inteirando com questões políticas.

Associado a esta metodologia participativa, a fala é outro importante recurso apontado pela autora na transmissão dos conhecimentos. As falas entre os membros dos grupos expressa o conhecimento prévio dos mesmos carregados de significado, emoção e contextos. Gohn (s/d) diz que um conhecimento mais aprofundado deste recurso linguístico permite ao mediador no espaço não formal fazer a reelaboração dos conceitos que surgem e, assim, produzir conhecimento.

Tomando como princípio que o processo de formação humana não se limita a conteúdos institucionalizados e fechados, voltados somente aos dogmas e verdades prontas da academia, e focando mais no aspecto pedagógico da participação coletiva, os espaços não formais se tornam ambientes que possibilitam a (re)construção de conhecimentos.

Gohn (2014) diz que o conhecimento humano é gerado por um processo de investigação da realidade e que este faz parte da história da humanidade. Os primeiros conhecimentos humanos na história se devem à curiosidade humana e necessidade de adaptação e sobrevivência. Por meio do método de experimentação, o ser humano foi descobrindo coisas sobre o mundo ao seu redor e criando conceitos. Essa metodologia de experimentação foi substituída pelo método científico com o desenvolvimento tecnológico, fazendo com que o conhecimento tradicional fosse substituído e desvalorizado. Entretanto, o conhecimento através da experiência, se manteve ativo na sociedade como conhecimento popular e, muitas vezes, é o primeiro conhecimento acionado por nós em situações de dúvida. Como tal, a ruptura de paradigmas e descoberta de novos conceitos é algo inerente da curiosidade humana e passa por diversos processos de significação.

Ao ter contato ou descobrir um conhecimento novo, o indivíduo passa por rupturas de seus próprios paradigmas, que estão diretamente vinculados a sua cultura e conhecimentos prévios. Thompson (1982 *in* GOHN, 2014) nos atenta para o papel significativo da cultura no processo de aprendizagem, bem como a reflexão na

reconstrução da própria cultura. Para o autor, o ser humano está em constante processo de ressignificação dos seus conceitos. Toda informação que é adquirida é diretamente confrontada com as concepções que carregamos que advém da nossa cultura e este confronto torna possível a construção ou desconstrução de dogmas. A cultura aqui entendida é um processo em constante movimento, que incorpora e/ou muda conceitos e nos dita formas de comportamento, moral, ética e princípios, além de ser um conjunto de conhecimentos humanos acumulados.

São também nos espaços de educação não formal, que esses conhecimentos acadêmicos e populares dialogam para a formação de um ser crítico e reflexivo que se preocupa com questões coletivas. Nessa perspectiva, a educação não formal toma como papel importante uma complementação do sistema institucionalizado escolar. Contudo, é importante lembrar que esta não é a função primordial da educação não formal. Ela deve ser vista como um elemento que, em conjunto com a educação formal, seja eficiente na capacitação humana para o convívio em sociedade. Devido a uma tradição conteudista e outros fatores inerentes ao sistema de educação, a escola acaba transmitindo um conhecimento engessado e sem contexto para o aluno, que não faz esse diálogo com nenhum conhecimento prévio. Já nos espaços não formais, o processo de constante ressignificação e busca por explicações que sanem as dúvidas do dia a dia, faz com que novos saberes sejam produzidos e permite um processo de autoaprendizagem, de acordo com Gohn (2014).

Para que novos conhecimentos sejam produzidos e assimilados, estes são confrontados com conhecimentos prévios. Quando buscamos explicação para algo no nosso dia a dia, sempre nos remetemos aos ensinamentos que são passados pelos primeiros grupos sociais nos quais nos inserimos aos nascer, a família e a religião. Por este motivo, os conhecimentos populares, de ordem social que não possuem uma comprovação científica considerada relevante, são as primeiras informações que acionamos para sanar uma dúvida. Nos processos de participação coletiva, os indivíduos acabam confrontando esses conhecimentos populares com os escolares e realizando a autoaprendizagem, de modo a trazerem significado e correlação ao saber produzido por esse confronto.

Tomando como base as características de espaço não formal e aspectos pedagógicos no processo de aprendizagem e ressignificação dos conteúdos expressos por Gohn (2014), os conhecimentos prévios entendidos neste trabalho serão de ordem religiosa, pois este é um dos primeiros grupos sociais nos quais nos inserimos na vida, e

são os conhecimentos populares oriundos de uma cultura que são acionados para explicar o mundo ao redor, sendo utilizados em casos de dúvida. O espaço adotado como não formal será um terreiro de Umbanda, sendo a pesquisa conduzida com adeptos da religião.

### **I.3. Origens da Umbanda: mito fundador**

Um dos grandes impasses levantados no estudo da Umbanda é com relação à sua origem. Muitos autores e estudiosos, umbandistas ou não, divergem neste assunto. Por possuir influência de três culturas diferentes, negra, indígena e portuguesa, a Umbanda possui uma pluralidade enorme em seus cultos. A partir disso, subdivide-se em linhas diferentes, com características próprias que as identificam e em comum que as une como Umbanda.

A origem da Umbanda é dada entre os séculos XIX e XX, tempo marcado pela abolição da escravatura, uma criação de uma sociedade urbana e de classes e inserção do negro na sociedade (FARIA ROHDE, 2009). Graças a esse contexto histórico-social, os rituais dos cultos africanos, antes somente praticados às escondidas do colonizador português, começa a ganhar os olhares da classe média e, com isso, grande influência do espiritismo Kardecista que ganhava popularidade na época.

A data mais aceita nos livros, artigos e textos sobre a anunciação da Umbanda é 15 de novembro de 1908, quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifesta pela primeira vez em seu médium, Zélio Fernandino de Moraes, que foi levado à mesa espírita por orientação de seu tio.

Zélio de Moraes, tempos antes de receber o Caboclo das Sete Encruzilhadas, passava por problemas de saúde, o qual a medicina da época não conseguia curar. Um dia, Zélio recebeu uma mensagem de seus guias espirituais, de que seria curado no dia seguinte e disse isso a seus familiares. Quando já não havia mais a doença, começou a ouvir vozes, graças a isso, foi internado em um hospital psiquiátrico com a suspeita de problemas psicológicos graves. Após um tempo sem alterações em seu quadro, seu tio, psiquiatra, orientou sua família a procurar um padre para um ritual de exorcismo, pois acreditava que o problema de seu sobrinho não era de ordem natural, mas sim, sobrenatural. O pai de Zélio de Moraes era leitor de obras espíritas e conhecedor da religião espírita e por causa disso, resolve levar seu filho à uma sessão espírita (GIUMBELLI, 2002).

Após o início da sessão, muitos guias de ordens diferentes se manifestavam, porém, os guias de origem indígena (caboclos) e africana (Preto-velhos) eram impedidos de ficar, sendo considerados inferiores e atrasados. É a partir deste momento que o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifesta, repreendendo a ação dos dirigentes da mesa espírita ao discriminar as entidades indígenas e africanas, impedindo-os de trabalhar à mesa, e decretando que a partir do dia seguinte, às 18h, na casa do médium Zélio de Moraes, um novo culto seria estabelecido com o nome de Umbanda. Em seguida, o Caboclo das sete encruzilhadas ditou os princípios básicos da nova religião e como ela seria praticada, dentro da fé cristã e seguindo os preceitos do Amor e da caridade (GIUMBELLI, 2002).

No dia seguinte a sua manifestação, no horário anunciado, a frente da casa de Zélio estava cheia de pessoas esperando a vinda do Caboclo das sete encruzilhadas. Entre elas estavam religiosos de diversas crenças e curiosos que queriam ver de perto a mediunidade de Zélio. Exatamente às 18h do dia 16 de novembro de 1908, o Caboclo das sete encruzilhadas se manifestou e deu início a primeira sessão de Umbanda no Brasil, da forma como conhecemos atualmente. Além disso, fundou a primeira Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que mais tarde, daria origem a outras 7 tendas espíritas que praticariam a Umbanda (GIUMBELLI, 2002).

#### **I.4 História de uma Religião: As influências que culminaram na Umbanda**

A data estimada para o surgimento da Umbanda é do final do século XIX e início do século XX, com o Caboclo das sete encruzilhadas. Porém, o culto umbandista apresenta características que mesclam atributos de outras culturas, revelando um sincretismo existente na religião.

Para entender a dinâmica do culto, é preciso voltar um pouco no tempo e compreender como as dinâmicas religiosas foram sendo praticadas ao longo da história, até chegar à fundação da umbanda. Considerando a maneira como o ritual é materializado, podemos entender que a Umbanda sofre grande influência das três culturas que iniciaram a história do Brasil, a africana, a indígena e a portuguesa.

Desde a colonização do Brasil, uma das formas de dominação utilizadas pelos portugueses foi a destruição cultural do povo dominado e valorização de sua própria cultura. Uma das formas de um povo se fortalecer e se unir é através de sua cultura, que engloba religião, costumes, linguagem e outras características que fazem o

reconhecimento daquele grupo, pois ao romper com estas características, o processo de dominação se torna mais fácil.

Por intermédio desta estratégia, os portugueses impuseram a religião católica aos indígenas que habitavam as novas terras invadidas. Obrigaram a absorção da cultura dominante, sendo a catequização o principal meio para tal. Dessa maneira, os povos dominados eram incorporados à cultura portuguesa e perdiam totalmente o contato com suas origens, possibilitando a escravização dos mesmos.

Não só com indígenas, mas a tática dominante também foi usada em povos de origem africana, que chegaram ao Brasil através do tráfico negreiro. Os negros trazidos para serem mão de obra escrava nas minas de ouro no Brasil, em 1530, vinham de diversas partes da África, principalmente de Angola, da Costa dos Escravos, do Congo, da Costa do Ouro, do Sudão e de Moçambique (CARNEIRO, 1936 *in* CUMINO, 2010). Ao serem transportados, os poucos que sobreviviam à viagem, tiveram seus laços sociais cortados, gerando um sentimento de isolamento.

Cada um deles possuía uma cultura diferente, com dialetos diferentes, o que os impossibilitava de se comunicarem e se identificarem como um povo. Como meio de se unirem perante a dominação portuguesa e preservação da sua cultura, os negros africanos aprenderam a língua portuguesa para que houvesse uma comunicação entre eles, e começaram a realizar seus cultos escondidos, dentro de suas celas ou nos quilombos. Fora desses lugares, pronunciavam a fé cristã, com o intuito de não serem repreendidos, visto que só era aceito que a fé católica fosse professada publicamente. Para louvar a seus deuses, chamados orixás, dissimulavam a figura dos mesmos e correlacionavam com os santos católicos, unindo o catolicismo e as religiões de origens africana pela primeira vez (BASTIDE, 1971 *in* GOLDMAN, 2011).

A partir desse modo de resistência, é possível ver que o ato do sincretismo, a união/mistura de dois pensamentos, dois elementos, é vista bem antes da anunciação da umbanda pelo Caboclo das sete encruzilhadas. Visto isso, Diamantino Trindade afirma “*a umbanda vem da África para o Brasil, mas sua origem está longe de ser o continente negro.*” (2009, p. 32).

Com o tempo e as modificações da sociedade brasileira, como o fim da escravidão e a constituição de uma sociedade de classes, os cultos realizados pelos escravos foram tomando notoriedade pela classe média, graças à popularidade que uma nova religião vinda da Europa ganhava, o Espiritismo Kardecista. Por conta de similaridades a respeito do entendimento acerca do “Outro Mundo”, chamado de

Mundo Espiritual, e o uso também do transe na dinâmica da religião, parte da classe média passa a querer conhecer os cultos umbandistas (COSTA, 2013).

### **I.5. Institucionalização da Nova Religião Umbanda**

Ao ganhar espaço nos grandes centros urbanos e adeptos da classe média, que saíam do espiritismo por discordância de atitudes relacionadas às entidades africanas e indígenas, a umbanda começa a ser disseminada pela sociedade, atingindo todas as classes sociais e passa de um culto da periferia para ser praticado nos centros da cidade. Esta ação gerou por parte da igreja católica um movimento de repressão da nova religião, primeiramente a correlacionando com algo maligno, obscuro, e em seguida, associando a doenças psicológicas.

A partir do primeiro Congresso Nacional de Umbanda realizado em 1941, estipulou-se a necessidade da criação de uma federação que administrasse e representasse os interesses da religião perante o Estado, composta por membros da elite. A partir disso, os terreiros começaram a ter que seguir as diretrizes colocadas pelas federações umbandistas, ocorrendo uma separação entre o trabalho burocrático, feito pelas federações e os trabalhos religiosos, feitos pelos dirigentes dentro dos terreiros, conforme explicitado por Costa (2013) e Oliveira (2007) mostrando o processo que levou a umbanda a ser validada como religião. De acordo com esses autores, a umbanda sofreu grande repressão da igreja e do Estado, sendo os terreiros nos quais o culto era realizado, fechados ou impossibilitados de funcionar. Isso fez com que os praticantes da religião, voltassem a realizar os cultos de forma secreta, longe dos olhos dos órgãos opressores. Contudo, com cada vez mais representantes intelectuais da classe média se tornando adeptos da religião e com a participação deles no governo assumindo cargos políticos, na Era Vargas, a umbanda começa a ganhar proteção do Estado, retomando as atividades dos terreiros.

No Estado Novo, uma elite intelectualizada passa a buscar a legitimação da umbanda como religião. Para isso, Oliveira (2007, p.116) citando Renato Ortiz, explica que *“o processo de legitimação somente seria possível se existissem protagonistas religiosos e condições socioeconômicas que permitissem a atuação destes no ambiente social”*. Em outras palavras, a Umbanda só seria elevada ao *status* de religião, quando seus líderes religiosos explicassem a dinâmica umbandista e, para isso, era preciso seguir os valores da classe dominante.

Nessa busca, os representantes intelectuais se utilizaram do discurso científico para explicar os fenômenos mediúnicos dos cultos umbandistas. Por terem tido contato primeiro com o espiritismo kardecista, que valoriza o discurso científico na explicação dos aspectos sobrenaturais, os intelectuais umbandistas utilizaram deste suporte para justificar seus cultos e se aproximar de uma sociedade que acreditava cada vez mais na ciência. Como consequência disto, os rituais se afastavam de aspectos mágicos, em que antes se baseavam, para terem uma perspectiva mais lógica e racional. Corroborando com esta perspectiva, Mário Teixeira de Sá ( *in* OLIVEIRA, 2007), por seu turno, sublinha que o recurso do “discurso científico” ao mesmo tempo em que legitimava as práticas umbandistas negava espaço para outros saberes religiosos.

### **I.6 Umbanda Esotérica: Perspectiva de Matta e Silva**

Como já explicado acima, a umbanda é uma religião com uma pluralidade de vertentes. A dimensão que irá ser trabalhada nesta monografia é a Umbanda esotérica na visão de Matta e Silva.

Woodrow Wilson da Matta e Silva, mais conhecido como Matta e Silva, foi um escritor e jornalista muito famoso pelas suas obras que explicavam a sua perspectiva de Umbanda, denominada por ele de esotérica, sendo um dos maiores e mais seguidos autores da religião. Nordestino, nascido em Pernambuco em 28 de Julho de 1917 (faleceu em 1988), veio para o Rio de Janeiro trazido pela sua tia para morar no centro do Rio, com o intuito de auxiliar com sua mediunidade precoce. Fundador da Tenda de Umbanda Oriental, em Itacuruçá, distrito de Mangaratiba, foi escritor de obras religiosas que decodificaram a perspectiva de Umbanda que praticava. (OLIVEIRA, 2017).

Durante a sua vida, Matta e Silva escreveu 9 livros acerca da Umbanda que praticava, explicando aspectos da religião e codificando características e princípios do que veio a chamar de Umbanda Esotérica. Ao longo dos anos, teve contato com diversas leituras e áreas do conhecimento que o ajudaram a compor o pensamento que praticava. Para além de textos acadêmicos, leituras sobre o ocultismo, teorias teosóficas e esotéricas a respeito da origem da humanidade e das religiões foram importantes para a formulação da linha que anunciava ( OLIVEIRA, 2017).

Associado à pesquisa na literatura realizada por ele, utilizou sua mediunidade e experiências de vida para escrever os livros e para compor os princípios de seu viés religioso, realizando a chamada “Circularidade Cultural”. Ou seja, “*Isto é, Matta e Silva*

*apropria-se das leituras que realizou ao longo da vida e as articula de acordo com as próprias conveniências, a fim de justificar a ordem do mundo na qual a origem da umbanda adquire sentido.” (OLIVEIRA, 2017).*

Matta e Silva não reconhece as raízes africanas da religião, relatando ter sido no oriente a origem da Umbanda. Buscou na linguagem o argumento necessário para provar isto, relatando a inexistência da palavra umbanda nos idiomas africanos e as relações desta com o alfabeto adâmico (OLIVEIRA, 2017).

De acordo com Matta e Silva (1999) a Umbanda Esotérica é uma religião que trabalha com a astrologia e a espiritualidade, ou seja, assim como o espiritismo, acredita-se no mundo espiritual, aonde os espíritos dos seres vivos vão após a morte. Os espíritos dos ancestrais humanos que possuem uma evolução maior, conquistada pelas suas feitorias bondosas enquanto vida, conseguem retornar ao plano físico, que seria o mundo dos vivos, com o nome de guias espirituais, através de pessoas sensíveis ao contato com esses espíritos, chamadas de médiuns.

É também constituída de níveis, onde cada médium que foi iniciado precisa estudar e aprender sobre a religião e ir alcançando níveis hierárquicos podendo chegar ao máximo permitido, que é o de dirigente iniciador. Os médiuns são ensinados pelo dirigente do terreiro que são vinculados e recebem o conhecimento respectivo ao seu nível. Diferente de outras religiões e até mesmo de outras perspectivas da Umbanda, a Umbanda Esotérica possui um conhecimento místico em sua dinâmica, que vai sendo adquirido a medida que estudo e prática são realizados pelos médiuns.

A iniciação na religião é dada por um médium em nível de dirigente, sendo feita após um tempo de estudo e participação ativa no Terreiro. Quando iniciado, o médium e o dirigente criam um laço de fraternidade sendo o iniciado filho de santo do dirigente e este pai de santo do iniciado. Além disso, cada terreiro possui uma segunda figura de poder depois do pai de santo (dirigente), que pode ser um homem ou mulher, sendo chamado de pai pequeno ou mãe pequena, respectivamente.

Matta e Silva (1999) explica também a inclusão da astrologia na Umbanda Esotérica, onde cada signo é regido por uma força dentro da umbanda. De modo geral, existem 7 forças na Umbanda preconizada por Matta e Silva: Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Yori, Yorimá,<sup>4</sup> cada qual com suas características e funções dentro da religião. Cada Guia espiritual é correlacionado a uma força de Umbanda, se

---

<sup>4</sup> Essas forças são regidas pelos nomes de Orixás comumente cultuados na Umbanda e em outras religiões de matrizes africana e afro-brasileira.

apresentando com as características desta. Os signos solares presentes na astrologia, bem como os planetas que são correlacionados, possuem uma força da Umbanda que os regem.

A mediunidade mais usada é a de incorporação<sup>5</sup>, por meio da qual o guia espiritual consegue utilizar o corpo do médium como veículo para falar, gesticular e manipular energia, podendo realizar consultas, onde o quem procura o terreiro consegue conversar com o guia espiritual e adquirir conselhos, informações e saberes daquele espírito.

### **I.7 Saberes Populares: A velha e moderna visão de mundo**

O conhecimento sempre foi algo produzido pelo ser humano no decorrer dos tempos. Os primeiros conhecimentos produzidos advinham da experiência e observação do mundo ao redor, em uma tentativa de explicar os fenômenos e acontecimentos do dia a dia. Isto culminou no que conhecemos hoje como senso comum. Em contraditório a isto, há o saber popular, que é o conhecimento construído por um grupo, de maneira a explicar sua realidade local e viver melhor: *“enquanto o senso comum aponta para a universalidade e para a uniformidade, o saber popular aponta para a especificidade e para a diversidade”* (LOPES (1993, p. 18) in AZEVEDO XAVIER; CUNHA FLÔR, 2015).

Esta diversidade apontada por Lopes (1993) é encarada como formas diferentes de explicar a realidade. Trazendo esta visão para o contexto escolar, Fonseca (2009) diz que *“O conhecimento popular é um dos prismas com os quais os alunos da escola pública compreendem o mundo [...]”*, corroborando para a ideia de que o conhecimento popular e o científico não são excludentes, mas sim, maneiras diferentes de explicar a realidade.

Além disso, Fonseca (2009) atenta para a necessidade do diálogo entre os conhecimentos existentes, de forma a permitir que o aluno conheça outras formas de interpretar a realidade, não desvalorizando suas concepções, mas apresentando outras perspectivas e, com isso, ampliando sua visão de mundo.

---

<sup>5</sup> A mediunidade de incorporação é entendida como um transe psíquico, decorrente de um processo de alteração de consciência (BAIRRÃO, 2005)

Baseado nessa definição de Lopes (1993) para saber popular, a circularidade e dialogicidade dos saberes de Fonseca (2009) e o Terreiro de Umbanda como espaço de educação não formal, a presente monografia toma como conhecimento popular os saberes religiosos que circulam em Terreiro de Umbanda Esotérica, no Bairro Amazonas, na cidade do Rio de Janeiro.

## **II. Objetivos**

- Descrever a metodologia de aprendizagem dos conhecimentos religiosos no Terreiro.
- Analisar o grau de relevância dos conhecimentos religiosos e científicos para os médiuns do Terreiro.
- Explicitar como é feito o diálogo, de modo geral, entre os conhecimentos religiosos e científicos, por parte dos médiuns.
- Identificar as temáticas biológicas que são aprendidas nos terreiros e como se relacionam com os conhecimentos religiosos.
- Compreender a dinâmica da umbanda esotérica e a influência social que exerce na vida dos médiuns.
- Descrever a circularidade dos conhecimentos religiosos no Terreiro.

## **III. Justificativa**

Sabendo que a construção do conhecimento pode ser dado para além dos muros da escola, o estudo de espaços de educação não formal para formação completa do indivíduo, tanto em aspectos curriculares quanto cidadão, se faz necessário. Tomando o conhecimento religioso como saber popular e entendendo que este saber é o principal conhecimento prévio trazido a tona quando em situações problema pelo ser humano, o estudo de locais religiosos como espaços de construção do conhecimento se faz imprescindível. Contudo, estes locais não são muito explorados pelos pesquisadores da educação, sendo esta pesquisa uma forma de ampliar a discussão nesta área.

## **IV. Materiais e Métodos**

### **IV. 1. Caminhos teórico-metodológicos.**

A presente pesquisa de caráter qualitativo objetivou, primeiramente, analisar os processos de construção de conhecimento realizados em um espaço religioso, no caso, um terreiro de Umbanda.

Frequenteo o terreiro em que realizei a pesquisa há mais de um ano, desde maio de 2017. Com o consentimento dos dirigentes, tanto físicos quanto espirituais<sup>6</sup>, participei da rotina da casa, estando no espaço semanalmente e atuando ativamente no dia a dia. Assim como a pesquisadora Favret-saad (2005 *in* BAIRRÃO e COELHO, 2015) precisou ser enfeitada para entender o feitiço, pois ficava confusa com suas experiências de campo, me coloquei em campo para vivenciar a dinâmica da Umbanda Esotérica praticada no terreiro em estudo.

Em um primeiro momento, fui apresentado aos membros do terreiro pela mãe pequena<sup>7</sup> da casa e expliquei todo o contexto e objetivos da minha pesquisa. De início o distanciamento com os membros foi nítido, mas com o passar das semanas, fui interagindo e sendo acolhido por todos. Como parte da pesquisa, fui estudando e observando como eram feitos os procedimentos da casa, suas regras e como se davam os trabalhos semanais realizados, chamados de giras<sup>8</sup>. Participava de todos os momentos, desde a arrumação no início para a realização das giras, até o momento final ao fechar o terreiro.

O terreiro ao trabalhar com tal perspectiva de Umbanda cultua três linhas principais, preto velho, caboclo e criança. As giras semanais são aquelas em que se manifesta a linha de preto velho<sup>9</sup> e as demais linhas eram cultuadas em seus dias

---

<sup>6</sup> As casas de Umbanda costumam ter duas formas de liderança, ou dirigência, como se chama costumeiramente. Os dirigentes materiais, representados pelos líderes, comumente conhecidos como pais e mães de santo, zeladores de santo, Babalorixás e Yalorixás e os dirigentes espirituais que são as entidades (espíritos desencarnados) que orientam os trabalhos espirituais realizados.

<sup>7</sup> Nome dado à dirigente auxiliar que trabalha de forma adjunta ao dirigente central, comumente chamado de Pai de Santo.

<sup>8</sup> Gira é o nome dado às sessões ritualísticas que ocorrem periodicamente nos terreiros. Existem as giras de atendimento, nas quais as entidades espirituais atendem às pessoas que procuram a casa para aconselhamentos; giras festivas nas quais se fazem louvações relacionadas aos Orixás e linhas, geralmente seguindo o calendário do catolicismo (revelando um sinal sincrético) e giras de desenvolvimento, nas quais ocorrem as orientações específicas aos médiuns, em especial, aos neófitos.

<sup>9</sup> Preto Velho é o nome dado à linha de trabalho na Umbanda em que se manifestam espíritos que se apresentam com o arquétipo de escravos e ex-escravos,

comemorativos. Como parte da pesquisa, fui convidado a me consultar<sup>10</sup> com os pretos velhos da casa. Toda semana, conversava com um deles, até que a preta velha da mãe pequena<sup>11</sup> da casa me chamou para acompanhá-la, assistindo aos seus trabalhos de atendimento, ao longo da pesquisa.

Nas primeiras semanas, mantive o personagem de pesquisador, analisando cada situação com um olhar científico e buscando entender como tudo funcionava, recorrendo a teorias estabelecidas no mundo acadêmico. Levei um tempo até conseguir colocar em prática a nova metodologia. De fato, semelhante à experiência que Barros (2015 *in* BAIRRÃO e COELHO, 2015) relata sobre sua pesquisa em terreiros de umbanda, abandonar o papel de pesquisador é muito estranho aos olhos de quem passou toda a formação usando este traje em pesquisas. Contudo, com o tempo, fui me despindo dessa roupagem e me integrando cada vez mais ao contexto da religião afrobrasileira.

Semanas depois do início da pesquisa, acompanhando tudo de perto, já fazendo parte do terreiro como colaborador e me consultando com os guias da casa, pude experimentar cada sensação relativa às situações que surgiam. Guiados pelos princípios da caridade e amor ao próximo, a conduta dos membros da corrente<sup>12</sup> no terreiro era rigorosamente exigida pelas entidades guias. Trabalhos de terapias holísticas e assistência às famílias carentes, eram realizados com empenho por todos, sem nenhum sinal de sacrifício. Participando de todos os eventos realizados pela casa, pude notar a interação entre os membros da corrente, suas formas de aprendizagem e os conhecimentos que ali circulavam.

Neste terreiro, os médiuns participam de estudos doutrinários sobre a Umbanda uma vez por mês, onde dúvidas e curiosidades eram tratadas. Os estudos eram abertos ao público e em cada dia era tratada uma temática diferente, por meio da qual o dirigente da casa explicava a origem e a fundamentação dos diversos aspectos da religião, indo de vestimentas a rituais específicos.

---

<sup>10</sup> Consulta é o nome dado ao atendimento realizado pela entidade (espírito comunicante) ao consulente (pessoa que procura o aconselhamento).

<sup>11</sup> Entidade denominada Mãe Catarina que se manifesta por meio da Mãe Pequena.

<sup>12</sup> Corrente é o nome dado ao grupo de médiuns.

Utilizando como um dos recursos metodológicos a escuta participante, pude compreender a dinâmica da religião praticando seus preceitos e me tornando adepto temporário.

A escuta participante é uma metodologia advinda do campo da Etnopsicologia e vem sendo utilizada em pesquisas na área da religião, nas quais o pesquisador e os sujeitos de pesquisa são deslocados de suas posições tradicionalmente científicas, rompendo com o distanciamento entre eles e proporcionando uma aproximação maior, de forma que haja uma interação entre os dois elementos da pesquisa (BAIRRÃO, 2005).

Entende-se que não há comprometimento da pesquisa, pois a metodologia da escuta participante permite a atuação do pesquisador na interação religiosa não somente com a visão, mas também com a audição bem atenta, de forma que *“O fenômeno só pode mostrar-se da maneira como acontece, revela-se dialogicamente, executando os atos que são a sua natureza”*. (BAIRRÃO, 2005).

Muito mais que uma breve descrição, o entendimento acerca do fenômeno de dentro dele traz uma subjetividade à pesquisa que permite ao pesquisador interagir com o objeto de pesquisa sem comprometer o trabalho desenvolvido. (MANTOVANI in BAIRRÃO e COELHO, 2015). Nessa perspectiva, a metodologia se desdobra em uma vertente que foi chamada de Participação Observante (BAIRRÃO, 2005).

Na realização de pesquisas com religiões e suas práticas, a participação ativa em seu cotidiano traz um novo ângulo para estudar essa temática. O pesquisador fica imerso no universo religioso, de modo a observar o fenômeno de dentro dele, captando com todos os sentidos e não só com a visão, os efeitos deste fenômeno. Partindo desta premissa, estudar as práticas umbandistas requer uma participação no seu contexto religioso, bem como Barros ( in BAIRRÃO e COELHO, 2015) diz, *“de fato, quando se escolhe fazer pesquisa na umbanda, não é possível estar lá apenas para observar a distância”* (p.123). Assim, a capacidade de entendimento muda e a perspectiva do trabalho acaba ganhando um novo olhar para o que está sendo estudado.

Para além da participação observante e objetivando compreender as trajetórias dos adeptos e suas formas de construção de conhecimento, realizei entrevistas semiestruturadas que, por conta de seu caráter abrangente e social, me permitiram investigar determinados assuntos através de um roteiro de perguntas pré-estabelecidas,

mas não fechadas. O roteiro de entrevistas semiestruturadas inclui questões abertas e fechadas, por meio das quais o entrevistador consegue inserir o tema a ser pesquisado e guiar o informante em uma conversa menos formal.

[...] a entrevista semi-estruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. (MANZINI, 2004, p. 14).

A lógica das entrevistas semiestruturadas é fazer com que as informações necessárias para a pesquisa consigam emergir da entrevista de maneira leve e simples. É semelhante às entrevistas estruturadas por possuir um roteiro com perguntas básicas e norteadoras, que permitem a introdução da temática de pesquisa, porém, se assemelha às entrevistas abertas por não ter o rigor de respostas objetivas, deixando livre a contextualização com o que o informante achar relevante. O entrevistador insere o tema principal da pesquisa e realiza perguntas básicas e principais para alcançar os objetivos da pesquisa, ao passo que deixe o entrevistado livre para contar sua história, fornecendo subsídios para que informações relevantes à pesquisa sejam adquiridas (MANZINI, 2004).

Nesta pesquisa, o roteiro de perguntas realizadas aos entrevistados possui perguntas com características fenomenológica e dialética (MANZINI, 2004), de maneira a buscar entender o fenômeno religioso e sua história. Todas as perguntas feitas aos entrevistados foram com o intuito de deixá-los livres para contar os contextos que achassem necessário para entender a resposta.

Somado a isso, irei realizar uma análise autobiográfica (JOSSO, 2010) sobre as experiências e vivências que obtive frequentando o terreiro durante este ano de pesquisa. Indo nas giras e me consultando com as entidades do terreiro, participei de momentos onde tive contato com a metodologia usada pelas entidades. A partir disso, analisarei estes momentos que vivi em conjunto com as entrevistas realizadas.

#### **IV. 2. O campo da pesquisa**

A pesquisa foi realizada no Núcleo Espiritualista Luz de Aruanda (NELA). É um jovem terreiro com apenas 1 ano e 5 meses de existência, que durante muito tempo, foi

idealizado pelos guias espirituais<sup>13</sup>. Segue uma linhagem de outros dois terreiros com a mesma perspectiva : O Centro Espírita Ogum Yara (CEOY), com 55 anos de existência e fundado por Georselina Barrozo, mais conhecida como Dona Branca, que foi dirigente e chefe espiritual da casa; E o Centro Espírita Ogum Sete Ondas (CEOSO), com 33 anos de existência e fundado pela senhora Tereza Augusta, que também foi dirigente e chefe espiritual da casa. Ambos os centros eram localizados em Bangu, na zona Oeste do Rio de Janeiro. (Damasceno *in* Dias, 2013).

Os guias espirituais do dirigente ditaram as normas que deveriam ser seguidas pelo Núcleo, tanto para os aconselhamentos aos consulentes, como para os atendimentos terapêuticos e estudos. Como a mãe pequena da casa disse em sua entrevista: “ *O próprio Pai Benedito disse que esta casa seria uma escola, onde as pessoas viriam para aprender*”.

O espaço começou com a atuação de poucos médiuns, o dirigente, a mãe pequena e duas médiuns. Com o tempo, o corpo mediúnico foi aumentando com a visita de novos médiuns para conhecer o novo local e que foram se afinando com a perspectiva da casa, chegando atualmente a 14 membros.

Na abertura, a casa contava com uma média de 15 atendimentos por sessão. Atualmente, quase um ano e meio depois, o terreiro recebe cerca de 45 pessoas querendo conversar com as entidades e receber bênçãos. Em dias de festa, que são as louvações aos orixás, este número pode subir para 60 pessoas.

O espaço alugado pelos líderes, assim como toda a dinâmica que seria o terreiro, também foi orientado pelos guias da casa. Na busca por um local físico onde se estabeleceria o terreiro, os guias colocaram determinadas características que o lugar deveria possuir, como ter plantas no quintal, ser simples, com um quintal nos fundos e um jardim onde pudessem ser colocadas as ervas usadas nos rituais e, também, fosse calmo para a meditação e concentração dos médiuns.

### **IV.3. Os sujeitos da pesquisa**

O público da pesquisa foram 6 médiuns do Núcleo Espiritualista Luz de Aruanda,

---

<sup>13</sup> O Núcleo Espiritualista Luz de Aruanda é um terreiro com perspectivas esotéricas. Em sua dinâmica, incorpora aspectos que Matta e Silva considerava importantes para a religião, porém, não segue estritamente sua liturgia/ ritual de umbanda.

Tomando como ponto de partida a trajetória de vida dos médiuns, cada um contou sua trajetória de vida dentro da religião e sua relação com esta em âmbito social, acadêmico e pessoal. As entrevistas foram realizadas nos ambientes mais confortáveis para os médiuns, tornando mais descontraída e pessoal a conversa. Sem a minha interferência, relataram fatos de sua história que marcaram suas vidas e sua trajetória dentro da religião.

Todos os entrevistados tiveram total liberdade para contar suas histórias. Cada membro deste grupo possui um nível de escolaridade diferente, indo do Ensino médio completo ao doutorado em Educação. Além disso, o grupo possui membros, desde recém iniciados até praticantes com mais de 20 anos na religião.

Foi realizada a caracterização em aspectos gerais de cada entrevistado e, também, foram dados pseudônimos a eles com o intuito de manter o anonimato (Cassiano, 2016). O pseudônimo atribuído a cada um foi de um orixá cultuado na umbanda esotérica.

#### Entrevistada 1 – Yemanjá

Recém-formada em licenciatura em Belas Artes por universidade federal, amante de signos e astrologia, membro mais jovem e com entrada mais recente na corrente .

#### Entrevistada 2 – Yorimá

Funcionária pública em uma universidade federal, primeira a fazer parte do corpo mediúnico do Terreiro, frequentou o candomblé antes de ser umbandista.

#### Entrevistada 3 – Ogum

Oriunda da doutrina espírita e de outra casa de Umbanda, possui escolaridade até o Ensino médio.

#### Entrevistada 4 – Oxum

Formada por universidade federal no curso de Ciências Biológicas, professora de Ciências de uma rede municipal, atua como Reikiterapeuta.

Entrevistada 5 –Yansã

Professora universitária com formação em Ciências Biológicas, doutora em Educação, mãe pequena da casa, estuda a relação entre Ciência e Religião

Entrevistado 6 – Yori

Professor Universitário com formação em física, Doutor em Educação, Sacerdote do NELA, estuda há anos a umbanda.

#### **IV. 4. As categorias de análise.**

Foram estabelecidas e utilizadas 7 categorias para analisar as entrevistas desta pesquisa, de maneira a buscar nas falas de cada entrevistado pontos que pudessem suprir os objetivos determinados no estudo.

Tomando como uma das metodologias de trabalho as entrevistas semi-estruturadas, a fala se torna veículo de comunicação por onde o indivíduo consegue expressar sua subjetividade. Contudo, a oralidade na expressão da subjetividade faz com que o locutor repense e resignifique sua história, ocorrendo mudanças na relação dos eventos ditos. (VYGOTSKY(1989) *in* MARQUES e SIMÃO, 1995).

Estas mudanças feitas pelo locutor, geradas principalmente pela interação com o entrevistador, resignificando o evento descrito, não o tornam inválido ou falso, de modo a continuarem tendo validade para a pesquisa em seu âmbito investigador. Bem como Marques e Simão (1995, p.75) dizem “*modificações nos relatos podem estar indicando formas mais sutis e sofisticadas de estabelecerem-se relações de significado entre eventos, graças, em parte, a condições geradas na interação com o interlocutor.*”.

As entrevistas foram transcritas, pois entendemos segundo Manzini (2004) que a transcrição é uma pré-análise:

O momento da transcrição representa mais uma experiência para o pesquisador e se constitui em uma pré-análise do material. Dessa forma, principalmente nas entrevistas dos tipos semiestruturada e não-estruturada, que são as entrevistas passíveis de serem transcritas, é conveniente que essa atividade seja realizada pelo próprio pesquisador.

A partir dessa pré-análise, estabelecemos as seguintes categorias:

1. Trajetória: Como chegou na umbanda e como chegou ao NELA.
2. Como ocorre a aprendizagem no terreiro?
3. Como essa aprendizagem afeta a vida fora do terreiro?
4. Perfil de busca pelo conhecimento que aproxima o grupo.
5. Mudanças internas de ordem cidadã.
6. Conteúdos científicos aprendidos.
7. Relação entre conteúdos científicos e práticas umbandistas

Assim, realizei a análise das categorias, tomando como ponto central as histórias de vida dos entrevistados (JOSSO, 2010) e a construção de conhecimentos em uma perspectiva epistemológica da educação popular (FREIRE, 1987).

## **V. Resultados e Discussão**

Nesta seção apresentaremos a análise dos dados coletados durante as entrevistas semi-estruturadas e na perspectiva autobiográfica. Para tal nos basearemos fundamentalmente nas falas dos entrevistados, olhando para suas histórias de vida, a construção e a circularidade de seus conhecimentos. Entremearmos essas falas com nossos registros autobiográficos vivenciados durante o período de pesquisa e o diálogo com nossos referenciais básicos:

Interessa-nos a apropriação do discurso coletivo, pois *“o que consideramos importante não é tanto o que as pessoas estão dizendo, mas, muito mais, o que significa a fala delas. O que está em questão não são as pessoas individualmente”* (VALLA; STOTZ, 1996, p. 67) portanto, procuraremos *“(...) citar ao máximo as falas delas pois tal procedimento permite que outros tenham a possibilidade de interpretar o que está sendo dito. A própria forma de relatar uma experiência indica a concepção de mundo de quem faz o relato”* (VALLA, 1996, p. 179).

As categorias estabelecidas após a pré-análise realizada nas transcrições foram agrupadas da seguinte forma: Trajetória e a chegada à Umbanda e ao NELA; Aprendizagem, sua construção dentro e fora do terreiro e as relações que surgem a partir dessa construção; Conhecimentos científicos e sua relação com as práticas umbandistas.

### **V. 1. Trajetória e a chegada à Umbanda e ao NELA.**

A análise das histórias de vida, por meio da análise das narrativas que expressam as memórias oriundas das trajetórias dos sujeitos, nos permitem entender como a possibilidade de produção do conhecimento está intimamente interligada à experiência enquanto produção de sentido.

Analisar as palavras por meio das narrativas nos permitirá entender a relação experiência/sentido (LARROSA BONDÍA, 2002). Como as pessoas chegaram onde estão, como construíram seus conhecimentos por meio de suas experiências, como essas fazem sentido na construção da realidade:

De alguma forma narramos. Narramos fatos, feitos, fenômenos. Narramos experiências, sentimentos, outras

peças e nos narramos. Vale dizer que os textos científicos também se constituem, de forma elaborada, coesa e parametrizada, em narrativas: narram descobertas, compreensões, interpretações, recomendações. Portanto, narrar é dimensão fundamental de comunicação humana e de atribuição de significado ao mundo (WITTIZORECKI, 2006, p.10)

Com exceção dos dirigentes, todos os médiuns da casa chegaram à Umbanda a partir da influência de uma pessoa amiga. Oxum: *"Mas depois que eu me formei, uma amiga me chamou e eu fui lá e comecei a frequentar lá."* As relações interpessoais são determinantes para a chegada à religião no grupo entrevistado, todos realizam conexões que os encaminham para vivenciar a realidade religiosa, numa clara contraposição à ideia de que nossa sociedade está cada dia mais secularizada, como concorda Peter Berger (2001).

Além dessa introdução na Umbanda por pessoas de seus círculos sociais, podemos perceber também que os entrevistados já possuíam experiências, tanto em outras religiões, como em outros espaços umbandistas, vindos delas ou fazendo estas parte de sua vida em outros momentos, a abertura para o conhecimento às novas visões religiosas e movidas por certa inquietação relacionada à análise perante os preceitos religiosos, fez com que os entrevistados fossem buscar novas perspectivas, chegando à Umbanda. É o caso da entrevistada Ogum, que ao falar sobre sua experiência no espiritismo, diz: *"Mas, também estava faltando alguma coisa. Eu também não aceitava quando eles falavam dos pretos velhos, quando eles não aceitavam os pretos velhos. Não aceitava quando eles falavam, ah o caboclo não podia. Mas mesmo assim, fiquei 20 anos na doutrina espírita. Mas faltava alguma coisa. [...] comecei a sentir a minha busca e comecei a procurar outros lugares."*

Os únicos que não chegaram à religião desta maneira foram os entrevistados Yori que veio através da sua curiosidade pelo que acontecia em um terreiro, indo frequentá-lo sem o incentivo de terceiros e a entrevistada Yansã, que veio de uma família na qual alguns membros eram umbandistas, tendo tido contato com a religião desde a infância. Porém, mesmo ela ficou um período longo de tempo sem participar da religião, retornando a frequentar a Umbanda depois que foi convidada a visitar um terreiro anos depois, também por amigos.

Os demais médiuns chegam através de visitas ao local, levados por amigos que frequentavam, e acabaram se afinando com o grupo e com a perspectiva esotérica, resolvendo participar da corrente mediúcnica, como nos conta a entrevistada Ogum "*E aí eu comecei a visitar e eu me afinizei, com o ambiente, com todos [...] e eu fiquei aqui*".

Como participante do Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino de Biologia (GEPEnBIO), fui convidado a estudar os processos de ensino-aprendizagem que ocorrem em terreiros de umbanda e sua relação com os conhecimentos científicos, tomando-os como saber popular. Desta maneira, busquei terreiros de umbanda onde pudesse conduzir a minha pesquisa, chegando ao NELA por intermédio da minha orientadora. Através da metodologia estabelecida para esta pesquisa, acabei construindo laços de amizade com os membros da casa e sendo inserido no cotidiano do terreiro.

Durante a análise dessas trajetórias, foi possível compreender também a importância que o pensamento lógico e o estudo tinham para a fé em algo mais místico. Mesmo sendo uma religião mística e com certas características ocultistas, a Umbanda possui um lado lógico que permite aos seus adeptos entenderem o que acontece durante os rituais e giras. Contudo, nem todos os locais de Umbanda tem essa preocupação com o sentido dos rituais. A entrevistada Yorimá relata isto ao nos falar de sua experiência em outros terreiros: "*porque eu já frequentei alguns lugares e eu percebi que não tinha com essa preocupação de nos ensinar a teoria, que a gente tem hoje. Era chegar no lugar e começar a trabalhar, muito sem saber o que fazer.*".

Essa crença "cega" não é característica dos médiuns deste terreiro, que necessitam de uma informação que faça sentido para que possam acreditar em algo (PEVON, 2013). A necessidade de se ter algo em que ter fé era uma inquietação inerente a todos, porém, essa fé precisava ter uma base lógica para acontecer. É o que nos conta Yemanjá: "*Que eu não vou falar que sou uma coisa, se eu não entendo o que é, que eu não frequento mesmo, que eu não entendo o que está acontecendo ali.*". Assim, a convergência vista em todas as trajetórias analisadas, vai para a busca de uma religião com bases em um raciocínio que transmita um sentido naquilo que acreditam.

Além disso, questões relacionadas ao bem estar também foram muito importantes para a permanência na religião. Sentir-se bem ao frequentar o lugar, bem como construir uma relação de harmonia e amizade com os membros da casa, foi também central na decisão de permanecer no NELA, como conta Oxum: "*Eu acho que*

*é um sentir-se bem, sentir-se bem quando pisa e sentir-se melhor ainda quando sai do terreiro. Porque você sai de alma lavada, parece que tudo voltou para o lugar..... É como se fosse uma harmonia né, como se fosse um encaixe.”.*

Frequentando o terreiro, foi nítido perceber a preocupação com a explicação lógica de cada ação tomada e o interesse mostrado pelos médiuns. Desde um ritual até a água que é colocada em um copo perto da porta, tudo tem um sentido e uma explicação para acontecer. Cada detalhe tem um porque e isso é sempre explicitado claramente para todos que participam. Entendemos que os processos de aprendizagem deveriam sempre passar pela construção de sentido e significado perante o saber que está sendo construído, como é constante na dinâmica deste terreiro, o que fez com que todos os entrevistados simpatizassem com a umbanda esotérica trabalhada no NELA.

Essa dinâmica será explicitada na análise da próxima categoria.

## **V. 2. Aprendizagem, sua construção dentro e fora do terreiro e as relações que surgem a partir dessa construção**

A relação entre processos de aprendizagem e metodologia narrativa, segundo Josso (2010, p. 87) pode ser caracterizada em três níveis:

Nível 1: evidencia os processos de formação;

Nível 2: evidencia os processos de conhecimento e

Nível 3: evidencia os processos de aprendizagem.

Tomando como base essas orientações, buscamos compreender como os processos de aprendizagem se deram nos três níveis para os médiuns do NELA, objetivando relacioná-los aos pressupostos teóricos Circularidade de conhecimentos (GINZBURG,1986) e Dialogicidade freiriana (1987), os processos de ensino-aprendizagem no terreiro constituem-se, em sua maior parte, no diálogo entre as perspectivas de cada médium sobre a religião e rituais, de modo a permitir o processo de significação e resignificação de concepções, o que torna a aprendizagem significativa, e confrontando as explicações religiosas com as explicações científicas, de modo a permitir o diálogo e circularidade entre esses dois campos do conhecimento, como afirma Ogum: *“Eu entendo assim, a gente aprende todo dia, todo dia tem um negócio*

*para você aprender.... e assim a gente vai aprendendo. Com eles, com quem está a nossa volta também, com os dirigentes e com eles.”*

Entrecruzando esses três níveis, a formação, o conhecimento e a aprendizagem, vamos encontrar nas falas dos entrevistados a importância do espaço religioso para a construção de conhecimentos: *“Aí você tem que pensar na umbanda, como ela se constitui em um espaço de aprendizagem né. Historicamente, a umbanda ela é um espaço de aprendizagem é, que tem como principal veículo de construção de significados e sentidos religiosos a história oral, ou seja, você aprende com os mais antigos”* (Yori). Este aspecto corrobora com o conceito de educação não formal delimitada por Gohn (2014), que diz que espaços não formais de ensino são locais onde os indivíduos conseguem fazer esse confronto entre os seus conhecimentos prévios e os conceitos científicos, originando em processos de (re) significação de conceitos.

Também por intermédio da observação e da prática em rituais realizados, os médiuns aprendem sobre aspectos ritualísticos da umbanda. Somado a isso, procuram na literatura a explicação desses rituais e suas características, de modo a buscar por conhecimentos e explicações significativas que gerem sentido e sanem suas dúvidas. Isto revela um perfil comum a todos, que é a busca pelo conhecimento sistematizado, como podemos ver nas falas de Yansã: *“A umbanda necessita do conhecimento e do estudo. Se a umbanda fosse dogmática, eu não estava nela”* (...) *“Para mim, estudar é central e a umbanda me permite isso.”*

Essa criticidade inerente e notada em todos, fez com que o grupo fosse aberto ao diálogo e permitiu que os conhecimentos acerca da religião circulassem no terreiro (GINZBURG,1986), e dialogassem com os conhecimentos científicos, de forma não excludente (FREIRE, 1987), como fica claro a fala de Oxum: *“Eu vejo como complementares. São explicações complementares. Eu acho que são duas formas diferentes de se ver a mesma coisa. É eu não sei se eu diria diferentes, eu diria complementares”*. Para além do misticismo, o raciocínio e a explicação lógica do ritual são sempre colocados de forma clara no cotidiano do terreiro.

Trazer esse aspecto crítico dos membros da corrente para dentro do terreiro faz com que a construção do conhecimento religioso e seu confronto com o conhecimento científico esteja longe de ser excludente. A aproximação feita entre esses dois tipos de conhecimento está no âmbito da influência que um exerce sobre o outro, ao passo que

são independentes e válidos (GINZBURG, 1986). Para os médiuns do terreiro, ambos conhecimentos representam modos diferentes de ver o mundo, como fala Yansã “*Para mim são formas de ver o mundo.*”.

Freire (1987) diz que “*Não há diálogo verdadeiro se não há nos seus sujeitos um pensar verdadeiro. Pensar crítico.*”. Ou seja, não se consegue dialogar com outros conhecimentos sem um raciocínio questionador, crítico. Levando para a realidade do terreiro, a criticidade dos médiuns e a relação que os conhecimentos religiosos possuem com os científicos, mostra a dialogicidade e a circularidade dos mesmos no espaço religioso.

Este terreiro em específico possui como uma de suas atividades os estudos doutrinários, onde os médiuns e o público, que é chamado de assistência, se reúnem no terreiro uma vez por mês para estudarem sobre a Umbanda esotérica. Os estudos são conduzidos pelos dirigentes da casa, que trazem literaturas e experiências para discutir com os demais, que também trazem seus conhecimentos prévios e suas experiências. Essa atividade muito característica deste local permite que todos ali presentes consigam fazer a aproximação entre os conhecimentos religiosos estudados e os conhecimentos científicos que trazem da escola, ocorrendo o diálogo (FREIRE, 1987) entre essas duas áreas do conhecimento e agregando valores e novos significados a todos: “*no nosso templo lá, nós temos as reunião de estudos mediúnicos e as narrativas dos médiuns e dos visitantes que chamamos de assistência, são muito propositivas de que aprenderam muito, não só de religião, mas de conceitos científicos que são necessários serem compreendidos para se entender os fenômenos religiosos.*” (Yori).

Em outra fala, Yori destaca a importância do terreiro como espaço de aprendizagem: “*Para mim um terreiro ele é um grande espaço de aprendizagem, como eu imagino que deveria ser todo e qualquer espaço religioso. Porque ali você está tendo oportunidades diversas de aprender sobre várias questões. No especial a umbanda, em específico a umbanda, como é uma religião, né, que traz muitos princípios de entendimento sobre a natureza, dos orixás, que tem haver com as forças de manifestação da natureza, por exemplo, conceitos de biologia, de história, para entender contextos históricos e políticos, eles são necessários para você compreender a complexidade que é esse fenômeno religioso chamado umbanda.* Esta fala de Yori vem ao encontro da ideia estabelecida por Gohn (S/D) para o contexto da educação não formal. Para a autora, a educação não formal deve “*cruzar, atuar e potencializar a educação formal, não como*

*mera complementação mas como diretriz estruturante.*”. Em outras palavras, nos locais reconhecidos como espaços não formais, os conhecimentos escolares devem se relacionar intimamente com os conhecimentos específicos dos locais não formais, de modo a contextualizar os conteúdos curriculares com o cotidiano do espaço, com a finalidade de formar um cidadão.

A interação entre os médiuns também faz com que estes troquem experiências, vivências e saberes. O contato cotidiano existente entre os membros no cotidiano da casa também possibilita que haja o diálogo entre os conhecimentos ali presentes na perspectiva de troca de informações que contribui para a construção do conhecimento (DAVIS *et al*, 1989).

Durante o tempo em que frequentei a casa, notei a relação de companheirismo que possuíam e a abertura que tinham em expressar suas dúvidas, bem como seus conhecimentos, para que todos pudessem interagir: *“Eu entendo assim, a gente aprende todo dia, todo dia tem um negócio para você aprender.... e assim a gente vai aprendendo. Com eles, com quem está a nossa volta também, com os dirigentes e com eles.”* (Ogum). A relação de ajuda e troca faz com que tanto conhecimentos religiosos quanto científicos circulem livremente no terreiro e sejam assimilados pelos médiuns. Essa troca de informação possibilita a construção de conhecimento, pois ao adquirir uma informação nova, o indivíduo confronta-os com os seus conhecimentos prévios, ocorrendo o processo de (re) significação e construção de um novo conhecimento (GOHN, 2014)

Para além da aquisição de conhecimentos externos relacionados à cultura, a Umbanda também possibilita o autoconhecimento a todos que frequentam, incluindo os médiuns. O estudo sobre conhecimentos morais umbandistas, bem como a metodologia utilizada pelas entidades nas consultas, propicia a autorreflexão do indivíduo, fazendo com que este questione a si mesmo e suas atitudes. Isto leva a um autoconhecimento que viabiliza uma transformação interna, como nos diz Yori: *“[...] mas o espaço religioso para mim também é um espaço de aprendizagem, sabe? Eu não vejo a religião como o espaço de transformação, a transformação é interior, ela não é externa. O ambiente ele é um veículo, mas a transformação é interna.”*

Os valores e os princípios passados pela religião são fundantes na vida do indivíduo, influenciando seu comportamento perante aos demais a sua volta. A

Umbanda como religião baseada na caridade e amor ao próximo, transmite aos seus adeptos esses valores, que irão se expressar diretamente na conduta social e na visão de vida destes. Graças a essa circularidade de conhecimentos no terreiro, os princípios morais da Umbanda também circulam, alcançando a todos membros da casa. Essa absorção dos princípios faz com que os indivíduos se reestruturem internamente, em ordem moral e psicológica, adquirindo novas visões de mundo: “[...] *eu não sou umbandista apenas enquanto eu estou no templo. Eu sou umbandista o tempo inteiro, porque ele se constitui em um conjunto de princípios, é, éticos, filosóficos, para além de morais [...]*” (Yori).

O resultado desta interiorização, associado ao autoconhecimento que a Umbanda gera, é uma mudança social. Características, hábitos, comportamentos foram mudados por conta dessa autorreflexão e novos conceitos que foram apresentados. Conceitos de amor ao próximo, respeito, caridade, tolerância à diferença e paciência, foram os mais citados pelos entrevistados ao serem questionados os impactos da Umbanda na vida: “*Até a forma como eu trato os outros, a tolerância com o outro né, aprender a ser mais tolerante. Né. Entender a compreender e não culpar o outro, nessas pequenas questões de convivência.*” (Yorimá). Observando o dia a dia do terreiro, pude notar o acolhimento que os médiuns faziam a todos que chegavam pedindo ajuda, sem preconceitos ou seletividade. A ordem maior que sempre era trazida em cada gira era da caridade e do amor para com os demais, respeitando todos os seres vivos.

### **V.3. Conhecimentos científicos e sua relação com as práticas umbandistas.**

Perguntados sobre a relação ciência e religião, os entrevistados apresentaram uma compreensão inesperada. Dentro do senso comum, religião e ciência são duas áreas distintas e rivais, que disputam o *status* de verdade absoluta. Contudo, ambas fazem parte da cultura de um povo, na perspectiva de produção humana de conhecimento.

Barbour (2004) afirma que ciência e religião se encontram para serem parceiras não para serem inimigas ou estranhas. Nessa parceria, assumimos a ciência e a religião, como conjuntos de conhecimentos que são construídos e acionados pela humanidade para construir sua realidade.

Barbour estabelece uma tipologia com quatro tipos de relações entre ciência e religião. São elas: o conflito, a independência, a integração e o diálogo. Russel; Wegter-McNelly (*in* PETERS; BENNETT, 2003) resumem a tipologia de Barbour da seguinte forma: o conflito diz respeito ao antagonismo entre o materialismo científico e o literalismo religioso. A independência trata dos métodos contrastantes e das linguagens diferentes utilizadas por ciência e religião, o que as manteria completamente isoladas entre si. Já a integração aponta as similaridades entre os conhecimentos, os métodos e as linguagens, o que levaria ao encontro das duas em uma mesma estrutura. E, por fim, o diálogo que diz respeito a um modelo para relacionar ciência e religião que leva em consideração as fronteiras, as bordas e os paralelos metodológicos: “*Embora a ciência possa nos dizer um bocado a respeito do mundo, há algumas questões que se encontram na borda ou nos limites da ciência, questões que a ciência suscita, mas às quais não consegue responder*” (*op.cit.*, p. 47).

Demonstrando uma separação entre as duas áreas do conhecimento, os entrevistados acreditam que ciência e religião são pontos de vista diferentes que explicam os fenômenos naturais: “*Eu acho que eles são teorias diferentes. Eu acho que a gente né, enquanto umbandistas, que tem essa visão de não excluir,[...]*” (Yorimá). Sem a exclusão de um perante o outro, todos apontaram para a relevância e validade de cada área, corroborando com a visão de Fonseca ( *in* POZZER, PALHETA, PIOVEZANA e HOLMES, 2015) de não exclusão de um conhecimento pelo outro.

Para além de diferentes, acreditam serem complementares, onde um necessita do outro para ser eficaz: *Eu acho que são duas formas diferentes de se ver a mesma coisa. É eu não sei se eu diria diferentes, eu diria complementares*(Oxum). Sem um embate, o diálogo entre a explicação científica e a explicação religiosa e, mais ainda, o uso de conceitos científicos para explicar as manifestações religiosas são constantes no terreiro, como fica claro na fala de Yorimá: *Eu acho que eles são teorias diferentes. Eu acho que a gente né, enquanto umbandistas, que tem essa visão de não excluir, eu acho que o cientista ela é excludente.... o médico jamais vai te passar um remédio e em conjunto você vai lá tomar uns passezinhos com preto velho. Mas no centro ele vai falar, você vai tomar um passe, tomar um banho, mas você vai procurar um cartola<sup>14</sup>. Entendeu? Eu tenho meio que essa visão. Uma coisa não exclui a outra.*

---

<sup>14</sup> Cartola: uma das denominações com as quais as entidades se referem aos médicos.

Em relação aos conhecimentos biológicos propriamente ditos, noções de botânica, fisiologia, anatomia e geologia são acionadas no cotidiano do terreiro. Estes conhecimentos são aplicados nas terapias alternativas que a casa disponibiliza para o público, para além da consulta com as entidades nas giras. O atendimento nessas terapias funciona da seguinte maneira, o consulente, que é a pessoa que vai até o terreiro observar a gira e se consultar, conversa com as entidades. Estas, se julgarem necessário, encaminham o consulente para uma das terapias oferecidas da casa. Depois de um tempo de terapia, o consulente volta a se consultar com as entidades para saber se suspende ou continua com o trabalho terapêutico. São praticadas três tipos de terapias: a Cristaloterapia, baseada no uso de cristais para a manipulação da energia do corpo e equilíbrio dos chakras; A Reiki terapia, onde o médium utiliza a própria energia e usa as mãos para manipular e equilibrar a energia corporal dos consulentes; e a umbandoterapia, que é o nome dado pelos dirigentes da casa, às giras.

A botânica é muito requerida por conta do uso litúrgico intenso de plantas e ervas: “[...] as plantas que a gente usa nos rituais, são plantas lunares, isso tem a haver com crescimento, desenvolvimento, floração. Olha que coisa interessante, você tem que conhecer um pouco de botânica para conhecer se pode ser tirado uma determinada erva.” (Yori).

Participando do cotidiano, notei a grande quantidade de plantas e flores no local e a constante manipulação destas. A anatomia e a fisiologia são vistas durante as terapias de Reiki, onde o conhecimento anatômico é exigido para a correta manipulação energética, e umbandoterapia, onde o conhecimento anatômico e funcionamento do corpo são usados pelas entidades para entender o desequilíbrio energético do consulente e as causas que isto está implicando no corpo: “Nossa, assim, pensando a primeira coisa que vem na minha cabeça é a biologia.” (Yemanjá). Análogo ao médico, a entidade utiliza dos “sintomas” ditos pelo consulente para identificar a “doença” que possui. E, finalmente, as noções de geologia são acionadas ao se manipularem cristais para os rituais, bem como o atendimento com cristaloterapia, de forma a correlacionar as propriedades que os cristais possuem com a demanda trazida pelo consulente.

A importância desses conhecimentos no terreiro são evidenciadas por Yorimá: “Então hoje, hoje assim, as plantas na questão dos banhos, dos benzimentos.... o cristal que a gente usa e a questão do corpo, de você entender o seu corpo, de ser o instrumento das entidades, da entidade acoplar. E eu acho também que muito é devido

*a formação dos nossos pais né, [a mãe] que é bióloga, cientista, [o pai] que é físico, isso ajuda muito a gente. Eles não dissociam uma coisa da outra e acabam nos ensinando isso.”*

Considerando o cotidiano do terreiro e todas as vivências, os conhecimentos da área de ciências biológicas, principalmente conceitos relacionados à botânica, são nitidamente requeridos para o desenvolvimento de muitas atividades internas. Isto torna o conhecimento científico presente na dinâmica do terreiro, bem como da religião como um todo.

## **VI. Considerações Finais**

Tomando o conhecimento religioso como saber popular e considerando a análise das entrevistas, bem como a vivência durante um ano em um terreiro de umbanda, foi possível concluir a legitimidade deste espaço religioso como espaço de educação não formal, à medida que dentro deste, conhecimentos de ordem científica e popular são confrontados, com a finalidade de construir significados ao indivíduo que frequenta a religião. Este processo de (re) significação se dá a partir do autoconhecimento que as práticas umbandistas permitem, fazendo com que o adepto da religião possa adquirir conhecimentos tanto da religião em si, quanto conceitos científicos e de viés social/cidadão.

Participando ativamente do dia a dia do terreiro, contatou-se a circularidade dos conhecimentos tanto religiosos quanto científicos no interior do espaço religioso, à medida que os membros da casa interagem e buscam por explicações lógicas. Também foi nítido o diálogo que ambas as áreas do conhecimento realizam uma com a outra, sem uma perspectiva excludente, mas sim, agregadora e até complementar. Isto faz com que o frequentador do local e adepto da religião possa ampliar a sua visão de mundo.

Desta maneira, a presente monografia se faz necessária para uma ampliação na discussão sobre os espaços religiosos como espaços de educação não formal, principalmente de religiões que possuem matriz africana, como a umbanda, e como esses conhecimentos se relacionam dentro destes locais.

## **VII. Referências Bibliográficas.**

AZEVEDO XAVIER, P.M.; Cunha Flôr, C. C. **Saberes Populares e Educação científica: Um olhar a partir da Literatura na Área de Ensino de Ciências.** Revista Ensaio. Belo Horizonte, v.17, n. 2, p. 308-328, maio-ago, 2015.

BAIRRÃO J. F. M. H., Coelho M. T. A. D.. **Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados.** Salvador. Editora Edufba. 2015.

BAIRRÃO J. F. M. H.. **A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante.** Estudos de Psicologia. Natal. 2005. 441-446.

BARBOUR, Ian. **Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras?** São Paulo: Cultrix, 2004.

BERGER, Peter. **A dessecularização do mundo: uma visão global.** Revista Religião e Sociedade, vol.21, n.1, 2001.

CASSIANO, Bruno Batista. **Concepções de origem do ser humano e os conhecimentos das religiões de matriz africana.** 68 p. Monografia (Lincenciatura em Ciências Biológicas)- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RIO de Janeiro, 2016.

Cumino, Alexandre. **História da Umbanda: Uma religião Brasileira.** São Paulo: Madras editora Ltda, 2010.

DAVIS, C.; S e Silva, M. A. S.; Esposito, Y. L. **Papel e Valor das Interações em Sala de Aula.** Cad. Pesq., São Paulo (71):49-54, Novembro 1989

Dias, Renato Henrique Guimarães. Registros de Umbanda. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2013.

FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. 2008. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

FONSECA, Lana Claudia de Souza. **educação em ciências a partir do conhecimento das classes populares**. VII Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências. Florianópolis. 8 de Novembro de 2009.

FREIRE, P. Pedagogia do Oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, E. “**Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**”, in SILVA, V. G. (org.) Caminhos da alma: memória afro- brasileira, São Paulo, Summus, pp. 183-217, 2002.

GOHN M. G.. **Educação Não Formal, Aprendizagens e Saberes em Processos Participativos**. S/D

GOHN M. G.. **Educação não-formal na pedagogia social**. An. 1 Congr. Intern. Pedagogia Social Mar. 2006.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não- Formal, Novo Associativismo e Terceiro Setor no Brasil**. Fac. Educação-UNICAMP/CNPq. S/D. Investigar em Educação - II<sup>a</sup> Série, Número 1, 2014.

GOLDMAN, Marcio.. “**Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil**”. São Paulo, Revista de antropologia, 54 (1): 407-432 (25 p). 2012.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação**. Natal: Editora da UFRN e Editora Paulus, 2010.

LINARES, Ronaldo Antonio; Trindade, Diamantino Fernandes.. **Memórias da Umbanda do Brasil**, Ícone Editora, 2011

MANZINI E. J.. **entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros**. Seminário Internacional sobre Pesquisa e Estudos Qualitativos. Bauru, 2004.

MARQUES F. C. A. **algumas considerações sobre umbanda e candomblé no brasil**. Revista Contemplação, p.82-99, 2017.

MARQUES, A. P., Simão, L. M.. **Análise de relatos verbais de um grupo de religiosas sobre sua participação em sessões fisioterápicas**. *Rev. Fisioter. Univ. São Paulo*, v. 2, n. 1, p.13-21, jan / jul., 1995.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da.**Mistérios e Práticas na Lei de Umbanda**. Editora Ícone, 1999.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO NETO, F. **Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas**. Revista de Psiquiatria Clínica, p21-28, 2003.

MUYLAERT C.J.; Júnior V.S., Gallo P.R.; Neto M.L.R.; Reis A.O.A. **Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa**. *Rev Esc Enferm USP*. 48(Esp2):193-199, 2014.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista**: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada. Tese de

Doutorado – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo.** Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em História Comparada. Dissertação de Mestrado. Março/2017.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEYON E. R. Da crença no mito à fé no buscar: reflexões. Trivium vol.5 no.1 Rio de Janeiro jun. 2013. Disponível online em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2176-48912013000100009](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912013000100009)>.

Peters, Ted; Bennett, Gaymon. **Construindo Pontes entre a Ciência e a Religião.** São Paulo: Editora UNESP, 2003.

POZZER A.; Palheta F.; Piovezana L.; Holmes M. J. T. **ensino religioso na educação básica: Fundamentos Epistemológicos e Curriculares.** Editora Saberes em Diálogo. Florianópolis. 2015.

ROHDE B. F. **Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista.** Revista de Estudos da Religião. Março / 2009. pp. 77-96.

RUSSEL, Robert John; WEGTER-MCNELLY, Kirk. **Ciência e Teologia: interação mútua** In PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (orgs) . **Construindo pontes entre a ciência e a religião.** São Paulo: Loyola/ UNESP, 2004.

SELLES, S. E.; CASSAB, Mariana. **Currículo, docência e cultura**. Editora da UFF. Niterói, 2012.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda brasileira: um século de história. São Paulo: Ícone**, 2009 *in* COSTA, Hulda Silva Cedro da. Umbanda, uma religião sincrética e brasileira. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGoiás). Goiânia, 2013.

VALLA, V.V.; STOTZ, E. **Educação, saúde e cidadania**. Petrópolis: Vozes, 1996.

VALLA, Victor Vincent. **A crise de interpretação é nossa: procurando compreender a fala das classes subalternas**. Porto Alegre: Educação e Realidade, 21(2): 177-190, jul/dez. 1996

WITTIZORECKI, Elisandro Schultz *et.all.* **Pesquisar exige interrogar-se: A narrativa como estratégia de pesquisa e de formação do(a) pesquisador(a)**. Revista Movimento. Porto Alegre, v.12, n. 02, p. 09-33, maio/agosto de 2006.

XAVIER P. M. A., Cunha Flôr C. C.. **saberes populares e educação científica: um olhar a partir da literatura na área de ensino de ciências**. Revista Ensaio. Belo Horizonte. v.17. n. 2. p. 308-328. maio-ago/2015.