

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**“REFLETIU A LUZ DIVINA COM TODO SEU ESPLENDOR...”
SABERES E SENTIDOS DO TRABALHO DE CUIDADO EM UM TERREIRO
UMBANDISTA**

Vincent Abiorana

PORTO VELHO – RO
2021

Vincent Abiorana

**“REFLETIU A LUZ DIVINA COM TODO SEU ESPLENDOR...”
SABERES E SENTIDOS DO TRABALHO DE CUIDADO EM UM TERREIRO
UMBANDISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Rondônia como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de pesquisa: Psicologia Escolar e Processos Educativos.

Orientadora: Dra. Juliana da Silva Nóbrega.

PORTO VELHO – RO

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Fundação Universidade Federal de Rondônia
Gerada automaticamente mediante informações fornecidas pelo(a) autor(a)

N244r Abiorana, Vincent.

"Refletiu a luz divina com todo seu esplendor...": saberes e sentidos do trabalho de cuidado em um terreiro umbandista / Vincent Abiorana.
-- Porto Velho, RO, 2021.

101 f.

Orientador(a): Prof.^a Dra. Juliana da Silva Nóbrega

Dissertação (Mestrado Acadêmico em Psicologia) - Fundação Universidade Federal de Rondônia

1.Trabalho de cuidado. 2.Saberes populares. 3.Sentidos. 4.Umbanda.
5.Construcionismo social. I. Nóbrega, Juliana da Silva. II. Título.

CDU 159.923.32

Bibliotecário(a) Renata Cortinhas Bulhões

CRB 11/1010



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

“REFLETIU A LUZ DIVINA COM TODO SEU ESPLENDOR”: SABERES E SENTIDOS DO TRABALHO DE CUIDADO EM UM TERREIRO UMBANDISTA?

VINCENT ABIORANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGPSI) como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Linha de Pesquisa: Psicologia, Educação e Sociedade

Orientadora: Profa. Dra. Juliana da Silva Nóbrega

Banca examinadora:

Profª. Drª. Juliana da Silva Nóbrega – Orientadora/PPGPSI/UNIR/RO

Profª. Drª. Nilza Menezes Lino Lagos – Avaliadora externa/UMESP

Profª. Drª. Nadya Araújo Guimarães – Avaliadora externa/USP

Dissertação aprovada em: 01 de abril de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **NADYA ARAUJO GUIMARÃES**, Usuário **Externo**, em 14/04/2021, às 15:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **JULIANA DA SILVA NOBREGA, Docente**, em 14/04/2021, às 15:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **nilza menezes lino lagos, Usuário Externo**, em 18/05/2021, às 18:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.unir.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0646903** e o código CRC **208301C0**.

Referência: Processo nº 23118.004220/2021-23

SEI nº 0646903

ENCRUZILHADAS

Vem cá, vem ver
Vem cá ouvir
Rostos sérios, altas gargalhadas
Tem a hora da ciranda e o momento da
pajelança
São encontros de diferentes
Aparentes contrários para quem enxerga
com lentes
duais, coloniais
Heranças do genocídio que há anos tenta
nos convencer
de que valem nada e merecemos
menos
Menos das memórias de nossos
ancestrais
Menos dos saberes que giravam via
linguagens orais.
Sabe, em conversas, muito se ensina
e aprende...
Imagina quando podemos sentar ao lado
de quem viveu
anos e anos antes da gente.
Imagina conhecer uma criança que na
verdade viveu antes de você
Parece magia, né?
Não deixa de ser...
Magia e cura chamadas de Axé
e partilhadas entre quem quer
quebrar as lentes binárias e enxergar
através das muitas águas
de Oxum e Iemanjá
que refletem
um tempo longo de sequestros e navios
negreiros
e um tempo vivido que mostra
cuidado, diversidade e resistência
vivas das encruzilhadas de Exus
aos pontos cantados e bailados em
terreiros
Vem cá, vem ver e ouvir...

Vincent Abiorana.

Dedico à Marli.

Professora, amiga, contadora de histórias
que me ensinou a perceber potentes e
sutis belezas nas tempestuosas ou calmas
águas da vida.

AQUELE EM QUE EXPRESSO GRATIDÃO À...

Agradeço às forças da natureza que podem ser percebidas de diferentes formas... Eu as sinto quando me conecto a Orixás e Entidades, agradeço a Nanã, Oxalá, Exu Marabô e outros Guias que têm cuidado de mim em cada encruzilhada do meu caminho.

Às pessoas do Terreiro que não apenas participaram dessa pesquisa, mas compartilharam suas histórias e me acolheram no Barracão Antônio Simbamba e Caboclo Roxo. À Mãe Célia, à Ekédi Miriam e à MEDIUM Jô, muito honrado em conhecer vocês que são sábias como Pretas-Velhas, firmes como Caboclas e ousadas como Pombogiras.

À Juliana Nóbrega por ser uma orientadora maravilhosa, presente e de empolgação contagiante. A personificação da leveza e força do vento. É uma honra ter sido orientado por ti!

À Nadya Guimarães e Nilza Menezes pelas riquíssimas contribuições durante as bancas, pelo apoio teórico e emocional, por serem mulheres, pesquisadoras e escritoras espetaculares. Aprendi e me inspirei muito com as conversas e os textos de vocês!

À CAPES pelo suporte às pesquisadoras e fomento aos estudos. As bolsas de pesquisa principalmente para programas de pós-graduação na região Norte são urgentes e necessárias. Manter as bolsas é contribuir com educação emancipatória!

Ao GAEPPE e à ABRAPSO-PVH por serem espaços de formação teórica, crítica e pessoal. Às pessoas desses grupos por compartilharem vivências, saberes e acolhimentos. Eu não teria chegado aqui sem vocês!

Às professoras Ivonete Tamboril, Lilian Urnau, Marli Zibetti e Luís Alberto por serem referências de excelência profissional e de cuidado. Vocês são como terra e fogo: fundamentais e inspiradoras!

À Anne, Arthur e Bruno pelas trocas, risadas, acolhimentos, momentos de inspirações e deboches. A amizade de vocês é um presente desses que brilham os olhos!

As minhas irmãs, Márcia e Michele, por me personificarem o sentido de “quando crescer, quero ser como vocês!” e por serem porto-seguros antes mesmo de eu saber que esse termo existia. A minha mãe, Uzenilde, pela fibra e trabalho de

maternagem e, ainda por deixar, em tempos de Covid-19, Coca-Cola no meu portão (quase uma oferenda).

À Ingrid Simões, psicóloga que em cada encontro terapêutico me mostrou como é possível fluir nas ondas do (sobre)viver e ainda perceber a paisagem. Tu és como água que corre entre acolhimento e firmeza deixando um caminho de cura e boniteza.

À Bia e Mari, idealizadoras do @poesiasqueinundam, que me inspiraram a escrever e me expressar com mais liberdade, confiança e paixão. Os últimos meses de intensa escrita certamente foram mais leves e bonitos graças a vocês!

Às amigas Ana Julinha, Angélica, Pretinha, Tami e Zane que estiveram ao meu lado (mesmo que muitas vezes on-line) nos momentos mais desafiadores e potentes da vida e me mostraram muito do que hoje reconheço como amor. Vocês são minha Ohana! E como aprendemos com Lilo e Stich: “Ohana quer dizer família. Família quer dizer nunca abandonar ou esquecer”.

Last and not least...

À Netflix por dispor de narrativas que me ajudaram, em certos momentos, a esquecer um pouco da cotidianidade e, em outros momentos, a lembrar do que eu precisava para encará-la. Recomendo: Dirk Gently; Please, like me; Sense8; The Politician e muito, muito, muito importante, Pose e RuPaul!

À Gretchen que me inspirou a lutar e viver a vida e proporcionou ao mundo memes, gifs e figurinhas que salvam nossa saúde mental.

A mim, por me manter vive, segure (dentro do possível) e resistindo às injustiças estruturais e institucionalizadas tão naturalizadas no nosso cotidiano.

RESUMO

Viver bem é possibilitado pelo trabalho de cuidado tão necessário do nascer ao morrer o qual é definido como promoção de saúde, felicidade e sustento de vida; disposição cognitivo-afetiva no amplo espectro de atividades profissionais à ajuda e obrigação que promovem desenvolvimento físico, social, psíquico e espiritual. Apesar de universal e essencial, o cuidado é naturalizado como dom e responsabilidade feminina resultando na sua desvalorização expondo injustiças sociais (re)produzidas pelo colonialismo que impôs a classificação racial para dominar subjetividade, conhecimento, trabalho, natureza e gênero valorizando o poder produtivo, masculino e eurocêntrico. A psicologia tem reproduzido essas violências quando, por exemplo, não reconhece práticas e saberes das populações afroindígenas que têm olhares holísticos para saúde e cuidado. Acadêmica e politicamente, desde os anos 1990, cresceu um campo de estudos interdisciplinar e internacional que defende o cuidado como trabalho relacional e material. O cuidado destinado a grupos e saberes desvalorizados é vivido como caminho de resistência, por exemplo, na Umbanda com o preceito “caridade, humildade e fé” e, por vezes, enaltece memórias, saberes e bem-estar de minorias sociais produzindo impactos sociais e subjetivos que precisam ser melhor (re)conhecidos pela psicologia como parte da cura do trauma social causado pelo colonialismo e suas heranças de desigualdades. Essa pesquisa teve o objetivo de conhecer produção, sentidos e circulação dos saberes do trabalho de cuidado em um terreiro umbandista. A postura teórico-metodológica, inspirada na etnografia e no Construcionismo Social, contou com observações participantes, conversas situadas e análises documentais considerando linguagem em uso e produção de sentidos como constituintes do ser humano e da realidade. Com essa postura, renunciar anonimato pode significar oportunidade de retomar memórias negligenciadas e, tendo consentimento das participantes, as identificações foram mantidas. O Barracão apresentado tem o nome “Caboclo Roxo e Antônio Simbamba”, é regido pela Mãe de Santo Célia Regina e se localiza num bairro periférico de Porto Velho (Rondônia). Registradas em cadernos de campo, as conversas e observações ocorreram em momentos organizativos e nas festas de Exus, Erês e Ano Novo durante o ano de 2019 e 2020. Os pontos cantados foram considerados documentos de domínio público e registrados em vídeos e diários de campo. Os resultados indicaram que os sentidos do trabalho de cuidado eram de zelo consigo, com a comunidade e as Entidades por meio dos arranjos de ajuda, obrigação e profissão reconhecidos assim, ao mesmo tempo, a depender de quem e como o exercia em ações de servir alimentos e bebidas, acolher, rezar, curar e aconselhar sobre questões de trabalho, relações e saúde sob ótica holística de corpo-mente-espírito. Os sentidos do cuidado expressavam resistência às lógicas mercantis, pois as práticas não remuneradas falavam de outros tipos de trocas e reconhecimento. Os saberes de cuidado também expressavam resistências aos sistemas de opressão já que lá circulavam oral e cotidianamente saberes-fazer que mantinham tradições e memórias de povos que foram estrutural e institucionalmente violentados no Brasil. Resgatar, manter e valorizar tais saberes era produzir sentidos de enfrentamento, lutas e felicidade.

Palavras-chave: Trabalho de cuidado. Saberes populares. Sentidos. Umbanda. Construcionismo Social.

ABSTRACT

Well-being is made possible by care from birth to death that is defined as health promotion, happiness and life support; cognitive-affective disposition in the broad spectrum of professional activities to aid and obligation that promote physical, social, psychological and spiritual development. Although universal and essential, care is naturalized as a feminine godsend and responsibility, which results in its devaluation exposing social injustices (re)produced by colonialism that imposed racial classification to dominate subjectivity, knowledge, work, nature and gender valuing productive power, male and Eurocentric. Psychology has reproduced these violence when it does not recognize practices and knowledge of Afro-indigenous populations that have holistic views for health and care. Academically and politically, since the 1990s, a field of interdisciplinary and international studies has grown that advocates care as relational and material labor. Care for devalued groups and knowledge is lived as a path of resistance, for example, in Umbanda with the precept "charity, humility and faith" and sometimes praises memories, knowledge and well-being of social minorities producing social and subjective impacts that need to be better (re)known by psychology as part of the healing of social trauma caused by colonialism and its inheritances of inequalities. This research aimed to know the production, meanings and circulation of knowledge of care in a umbandista house. The theoretical-methodological posture, inspired by ethnography and Social Constructionism, had participant observations, situated conversations and documentary analyses considering language in use and production of meanings as constituents of the human being and reality. With this attitude, renouncing anonymity can mean an opportunity to resume neglected memories and, having the consent of the participants, identifications were maintained. The barracão presented has the name "Caboclo Roxo and Antônio Simbamba", is governed by Célia Regina and is located in a peripheral neighborhood of Porto Velho (Rondônia). Recorded in field notebooks, the conversations and observations took place at organizational moments and at the exus, erês and new year parties during 2019 and 2020. The songs were considered public domain documents and recorded in videos and field diaries. The results indicated that the meanings of the care were of zeal for themselves, with the community and the ghost through the circuits of help, obligation and profession recognized, at the same time, depending on who and how he exercised it in actions of serving food and beverages, welcoming, praying, healing and advising on job issues, relationships and health from a holistic perspective of body-mind-spirit. The meanings of care expressed resistance to mercantile logics, because unpaid practices spoke of other types of exchanges and recognition. The knowledge of care also expressed resistance to the systems of oppression since they circulated there orally and daily know-how that maintained traditions and memories of peoples who were structurally and institutionally violated in Brazil. To rescue, maintain and value such knowledge was to produce meanings of confrontation, struggles and happiness.

Keywords: Care. Popular knowledge. (Re)production of meaning. Umbanda. Social Constructionism.

SUMÁRIO

AQUELE EM QUE APRESENTO UM MOMENTO...	16
1 INTRODUÇÃO OU NA ENCRUZILHADA TUDO ESTÁ CONECTADO	18
2 FESTA DAS POMBOGIRAS E EXUS	23
3 SÓ SEI QUE FOI ASSIM OU PESQUISAR É FAZER CIÊNCIA, ARTE, POLÍTICA	28
4 FESTA DA VIRADA: 10, 9, 8...	38
5 TRABALHO DE CUIDADO, UMBANDA E PSICOLOGIA: SABERES NA ENCRUZILHADA	44
6 FESTA DE ERÊS, FESTA DA IBEJADA	58
7 VOCÊ GOSTARIA DE ENTRAR PARA TOMAR UMA XÍCARA DE CAFÉ? APRESENTANDO O BARRACÃO...	63
8 “NAS HORAS DE AGONIA É ELE QUEM VEM NOS VALER...” ENCRUZILHADAS DE SENTIDOS E SABERES DO TRABALHO DE CUIDADO	77
8.1 Gira, gira, gira... Movimentos e sentidos do trabalho de cuidado	77
8.2 “Todos nós sabemos alguma coisa”: trabalho de cuidado na encruzilhada do saber-fazer	86
9 FECHANDO A GIRA OU CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS	97

GLOSSÁRIO OU UMBANDIQUÊS

Abrir gira: iniciar ou abrir trabalhos no terreiro.

Adijá ou adejá: sino usado em cerimônias de terreiro.

Aruanda: céu, nirvana ou infinito onde mora o Criador do mundo.

Barracão: é o Terreiro, casa onde acontecem as Giras.

Bater no ombro: saudação da Entidade-Guia que, com seu ombro esquerdo, toca no ombro direito de outrem e, com seu ombro direito, bate no esquerdo de outrem.

Caboclos, Caboclas: são Entidades-Guia da linha de Xangô, Ogum e, mais conhecidos de, Oxóssi. São indígenas, espíritos evoluídos e caridosos.

Calunga: a Calunga maior/grande é o Mar onde Iemanjá realiza purificações. Calunga menor/pequena significa cemitério e é muito usado em Pontos Cantados a Exus e Pombogiras como Maria Molambo.

Casa: com a letra “c” no maiúsculo significa a Casa Espiritual, o barracão.

Defumação: magia antiga de queimar ervas para afastar más energias e abrir contatos para irradiações de Espíritos de luz.

Desencarnado: é o Espírito-Guia que vive no plano astral e se materializa no plano terreno via incorporação.

Ekédi: cuidadora que não incorpora e realiza atividades de zelar pelas Médiuns, Entidades e outras pessoas do Barracão.

Encantado: é o Guia, Espírito, Orixá.

Encarnação: regresso do Espírito à vida material, através do corpo de médium, no intuito de trabalhar pela sua evolução, da médium e da comunidade religiosa.

Encruzilhada: cruzamento de ruas onde são baixados trabalhos para Pombogiras e Exus. Aqui também é utilizada como possibilidade psicossocial.

Entidade: é o Espírito-Guia que incorpora para trabalhar com Curas e conversas.

Erê: compreendido como Espírito infantil, supremo e infinitamente bom que nunca encarnou ou como representação da liberdade e loucura. Quando interjeição significa admiração, alegria, zombaria.

Espírito: é o Ser desencarnado ou, quando minúsculo, parte do ser humano (alma, corpo e espírito).

Exus: entendidos, por diversas e diferentes visões, como: a) Entidades atrasadas (necessitam de tutela para fazer o correto); b) Entidades evoluídas (incapazes de realizar mal, apenas fazem justiça); c) Orixás.

Falange: grupo de Entidades chefiado por um Espírito-Guia, subdivisão de Linhas.

Fechar a Gira: encerrar trabalhos no terreiro.

Festa: comemorações pessoais, como aniversário das pessoas da comunidade; celebrações referentes aos rituais, como natal e homenagens às Entidades.

Firmar Ponto: concentração coletiva ao cantar Pontos Cantados puxados por alguém responsável pelos trabalhos. Prova de identidade cantada pela Entidade.

Gira: corrente espiritual realizada com danças e Pontos Cantados no intuito de chamar as Entidades.

Ibeji: Linha que agrega Erês.

Incorporação: processo no qual a Entidade assume parcial ou total controle sobre consciência e corpo de médium.

Iorubá, língua: idioma nígero-congolês que influenciou termos usados na Umbanda.

Jurema: é a Deusa das matas, tipo de culto ou planta referência às Caboclas e Caboclos.

Linha: são Pontos Cantados. União de Falanges, cada Linha tem seu Guia. Existem Linhas de esquerda (com Exus e Pombogiras), de direita (Orixás) e Cruzadas (união entre mais de uma Linha para fortalecer o trabalho).

Macumba: instrumento africano de percussão. Reapropriado como nome genérico para cultos de religiões de matriz africana.

Mãe de santo: mulher-médium que dirige o Terreiro.

Manifestação: mesmo que incorporação, também chamada de Transe Mediúnico.

Médium: pessoa que percebe contato entre mundo espiritual e material, pois desenvolveu mediunidade em seus variados tipos: olfativa, visual, auditiva, intuitiva e, a mais conhecida, incorporação.

Ogã: pessoa, tradicionalmente homem, responsável por proteção e tocar atabaques.

Orixás: são Seres-Guia de maior evolução espiritual e, na Umbanda, não podem ser incorporadas. Exemplos: Nanã, Oxalá, Iansã, Oxóssi, Ogum, Iemanjá, Xangô, Oxum.

Pombogiras: também conhecidas como Pombagiras ou Bombogiras. são Exus femininos também entendidas por perspectivas contraditórias. Simbolizam vaidade, sedução, astúcia e resistência feminina.

Pontos Cantados: canções que apresentam e evocam Entidades e boas vibrações para abrir ou fechar um ritual, também evidenciam características da religião.

Pretos Velhos, Pretas Velhas: Entidades sábias e humildes que quando eram pessoas sofreram com a escravidão. Trabalham, principalmente, na cura espiritual e física.

Rodantes: pessoas que foram iniciadas nas Giras como Médiuns ou Ekédis.

Terreiro: lugar onde ocorrem cerimônias umbandistas. Recebe outros nomes como Barracão, Templo, Tenda ou Casa.

AQUELE EM QUE APRESENTO UM MOMENTO...

Era segunda-feira, 21 de outubro.

Era segunda-feira, dia de Exu e Obaluaiê.

Era segunda-feira e fazia cerca de três meses que eu mal saía do quarto.

Era segunda-feira e eu me desesperava por não conseguir fazer pesquisa.

Recém-ingresse no mestrado, eu me senti desconectado da realização do sonho de trilhar carreira acadêmica. A mim, era estranho estar onde eu queria estar, sem sentir a felicidade que eu queria sentir, mas continuei. No segundo semestre, em meio uma crise de choro, consegui verbalizar um dos motivos: havia me descoberto transgênero e lidar com as mudanças e transfobia seria uma encruzilhada.

Fui entendendo que alguns dos incômodos, físicos e afetivos, que eu tinha ao me colocar no mundo eram relacionados à transfobia. Essa descoberta impactou, sobretudo, minha relação com campo-tema: aos poucos eu não conseguia mais estar em lugares públicos (e nada mais público do que um terreiro onde há inclusive seres de outra materialidade).

Fui acolhido por pessoas próximas e queridas, mas senti dificuldades de me mostrar vulnerável no terreiro. Eu tinha uma relação mais objetiva com as pessoas de lá e, principalmente, com a Mãe de Santo. Eu queria - quase que magicamente - ficar bem e só aí me reposicionar no campo-tema, mas vulnerabilidades nos ensinam que partilhas são expressões de cuidado.

Quando, finalmente, entendi que precisava me permitir ser cuidado pela Mãe e outras pessoas do barracão, consegui ir ao terreiro decidida a conversar sobre o que estava acontecendo comigo e explicar que as crises de disforia/enfrentamento à transfobia estavam dificultando minhas idas às Giras.

Cheguei lá por volta das 16:00 horas. O barracão fica numa encruzilhada e vi que portão pequeno (entrada da casa pela rua asfaltada) e grande (acesso ao terreiro pela rua de cascalho) estavam fechados. Fiquei nervosa, mas decidi bater no portão pequeno quando ouvi alguém me chamando: era uma das médiuns que também foi visitar a Mãe e disse que a estava esperando.

A médium catou umas pedrinhas e começou a jogá-las no telhado na parte do quarto. Na segunda pedrinha jogada, a Mãe gritou “já vou!” e abriu portão. Eu disse

que queria conversar com ela, a médium perguntou se era pessoal e fez menção de sair, respondi que era pessoal, mas ela poderia ficar. A Ekedí Miriam, outra anfitriã da casa, foi se aproximando...

Expliquei à Mãe o que estava acontecendo comigo e não queria que ela pensasse ser descaso meu. Comecei a chorar sem mais nada para dizer e Miriam me deu água, a médium me olhou com expressão acolhedora e Mãe também teve essa reação enquanto sorria como quem dizia “criança tola, a vida é muito mais a viver”.

A médium começou a andar pela varanda, Miriam se sentou dizendo que estava com dor de cabeça e Mãe começou a falar que eu não posso baixar cabeça para nenhuma situação, que eu preciso ter orgulho de quem sou e andar de cabeça erguida (nessa hora levantou queixo e bateu a mão expressando orgulho). Disse ainda que não era para eu ficar triste porque se eu nasci assim, é minha missão.

Contou sobre uma pessoa trans que ia ao terreiro e, antes de se aceitar, ficava triste pelos cantos; essa pessoa estava fazendo as transições físicas e de documentos e era respeitada no barracão. Continuou falando sobre exemplos de preconceitos que ela não tolerava no terreiro, nem em sua vida pessoal.

Disse que eu precisava ter orgulho de quem sou, não deixar me abater, entrar na Gira e me fortalecer. Mas alertou que Gira é algo ‘certinho’ e eu precisava me comprometer. Fui ficando mais calmo e os assuntos da conversa iam girando e girando e girando...

Saí de lá cambaleante: foi, de fato, encontro, partilha, acolhimento, cuidado. Produzi novos sentidos da vida, de mim, da comunidade, da pesquisa. Percebi o cuidado expresso quando eu mais precisei como pesquisador, médium, ser humano...

Esse momento foi um dos que me permitiu responder à pergunta norteadora dessa pesquisa: quais sentidos da produção e circulação dos saberes do trabalho de cuidado naquele terreiro?

PS.: busquei ser inclusivo também na linguagem e, por isso, adoto a neo-linguagem ou linguagem neutra (fenômeno social emergente e necessário) unida ao negritar da presença feminina. Também me isento de maiores justificativas acadêmicas para essa escolha, pois a cislíngua (ou linguagem padrão ~~ou transfóbica~~) também foi uma escolha arbitrária e colonialista de homens cisbrancos e, justamente por isso, considerada com norma. De normas transfóbicas, declino!

1 INTRODUÇÃO OU NA ENCRUZILHADA TUDO ESTÁ CONECTADO

*Defuma com as ervas da jurema,
defuma com arruda e guiné!
Com benjoim, alecrim e alfazema,
Agora vamos defumar filhos de fé!*

*Boa noite, pra quem vem de longe!
Boa noite, pra quem vem chegando!
Boa noite pra moça bonita
que é pra ela que estamos cantando.
(Pontos Cantados).*

Pontos Cantados sobre defumação marcam um importante momento de cuidado: a preparação física, emocional e espiritual para iniciar um novo trabalho. Depois, os rituais seguem com pontos cantados para convidar Entidades como Pombogiras, Exus, entre outras. Inspirado nesses momentos, inicio assim essa conversa sobre uma encruzilhada que abraça Umbanda, (re)posturas da psicologia, saberes do trabalho de cuidado e fazer pesquisa.

Fazer pesquisa guiada pelo construcionismo social, principalmente Mary Jane Spink e Peter Spink, permitiu-me conhecer histórias envolvendo tramas, lugares, personagens e temporalidades múltiplas e, a partir desses encontros, construir narrativas engajadas e partilhá-las.

Partilhei nesse texto, escrevivências de saberes, fazeres e sentidos que giraram em torno do trabalho de cuidado em um terreiro umbandista em Porto Velho. Como toda e qualquer história, existia nos bastidores um tempo longo conectado a partir de diversos textos, como países africanos e florestas brasileiras antes do período colonial enquanto no palco as (re)significações desse período eram produzidas no tempo curto e vivido. O todo composto por bastidores, palco e plateia apontava para os perigos da narrativa única e, por isso, emergia a necessidade da história ser compreendida por diferentes perspectivas.

Perspectivas predominantes no Ocidente foram heranças da história longa colonialista e Quijano (2010) acusou como esse período foi exercendo controle sobre natureza, autoridade, subjetividade, trabalho, relações sociais de gênero e conhecimentos. Imposto, desde o século XVI, por países do hemisfério Norte que vinham tentando dominar países do Sul, forçando hierarquia de raça/etnia para construir um novo padrão mundial de poder.

Poder normatizado no colonialismo, como mostraram Quijano (2010) e Gonçalves (2016), estrategicamente negou e negligenciou a pluralidade cultural, religiosa, política e econômica para impor sistemas violentos de opressão, exploração e dominação como patriarcado, racismo, capitalismo, entre outras formas de relações sustentadas em hierarquias.

Hierarquias entre diferentes classes sociais, explicaram Saffioti (1987) e Scott (1992), têm sido legitimadas em historiografias oficiais como as ensinadas nas escolas que disseminaram a falsa representação das populações dominadas serem social e subjetivamente inferiores. No Brasil, essa (des)informação também vem circulando nos discursos de domínio público sustentando a crença de que, para desenvolvimento do país, epistemicídio e genocídio contra povos afroindígenas é fundamental.

Do fundamental ao ensino médio, da escola pública à privada, da igreja à família, a lógica colonialista ainda tem sido difundida e nela fui ensinada a crer. Morando no estado mais evangélico do país e sendo filho de pastor, aprendi desde criança a reproduzir preconceitos decorrentes da falsa ideia de que a “macumba é do demônio” e entendi que o máximo de distância era o mínimo que eu deveria manter.

Mantive-me em uma igreja muito tradicional até a adolescência e lembro de quando ia aos cultos, sentir curiosidade e medo ao passar por uma casa pequena onde tinham penas coladas na parede e ecoavam batidas de tambor; minha família com temor falava mal do “velho macumbeiro” que ali morava e atravessávamos a rua para nos distanciar.

Distante eu também deveria ficar de mulheres “endemoniadas” que, segundo crenças desse texto religioso, “estavam possuídas por Pombogiras”. Cresci ouvindo histórias negativas acerca dos rituais, religiões e populações afrodescendentes e indígenas sendo formatada à branquitude enquanto também aprendia a me encaixar em padrões, principalmente, cisheteronormativos.

A heteronormatividade internalizada dificultou que eu me reconhecesse como transgênero o que aconteceu logo após eu ingressar no mestrado. Com o feminismo, conheci outras narrativas sobre gênero, trabalho, raça/etnia, corpos e outras questões que me permitiram entender e assumir outros papéis sociais diferentes dos tradicionais “papéis de menina” que impõem ajustamentos à lógica patriarcal na qual mulheres devem buscar serem *belas, recatadas e do lar*, evitarem ou suavizarem conflitos e ainda do marido e família cuidar.

Cuidar de pessoas e dos afazeres domésticos foi ensinado a mim cotidianamente sem que eu percebesse que eram preparações para uma jornada dupla, quiçá tripla, de um trabalho gratuito e não reconhecido. Afinal, eu ainda era vista como mulher e, na sociedade heteronormativa, o binômio “cuidado-feminino” tem sido partilhado como sinônimo e assim naturalizado.

Naturalizado por posturas patriarcais como virtude, de acordo com Hirata e Guimarães (2012), o cuidado é constante e/ou intensa prática, atitude ou disposição moral de solicitude, preocupação ou atenção no intuito de melhorar o bem-estar de quem é seu objeto de ação. No entanto, o cuidado vem sendo reconhecido como trabalho, somente desde os anos 1990, dentro de um campo de estudos interdisciplinar e internacional que vem crescendo na agenda política, acadêmica e econômica.

Econômica e culturalmente, pontuaram Sorj (2016) e Guimarães (2020) o trabalho de cuidado chamou debates sobre desigualdades sociais. Ao ser considerado profissão, tem sido realizado por mulheres em situação de vulnerabilidade que recebem salários precários e, quando compreendido como ajuda ou obrigação, não recebia reconhecimento salarial sendo inserido em circuitos alternativos de remuneração como da dádiva ou troca nos quais se tinham respostas afetivas positivas ou favores e bens seja em espaços domésticos ou comunitários.

Espaços comunitários, para Sorj (2016), evidenciaram as organizações do cuidado em prol do bem-estar coletivo como tática de resistência ao precário sistema de saúde que não tem dado conta de assistir às populações mais vulneráveis. O trabalho de cuidado não reproduzido centralmente na lógica capitalista possibilitou outras configurações como as vivenciadas em terreiros que colocam o cuidado na encruzilhada de familiar e comunitário, público e privado, remunerado e não remunerado, valorizado e não valorizado.

Valorizando o bem-estar de seus povos, explicaram Saraceni (2018) e Ramos (2015), terreiros têm se consolidado como espaços físicos e subjetivos que centralizam os cuidados à saúde mental, física e espiritual promovendo felicidade por meio de: acolhimentos e aconselhamentos, bebidas e banhos de ervas, alimentos e vestimentas, presentes e busca da divisão mais equitativa dos trabalhos realizados visando equilíbrio do Axé, ou seja, da energia vital.

Vital à psicologia, como colocou Simões (2019), tem sido reconhecer a circulação dos saberes colonialistas com posturas machistas, racistas e elitistas disfarçadas de neutras negando a longa história que fundou o Brasil desigualmente estruturalmente. Enquanto a psicologia não olhar para sua história, não será ciência e profissão real, concreta e popular e seguirá negligenciando (e até legitimando) injustiças sociais colaborando com imaginário social que naturaliza genocídio e epistemicídio. Se subjetividades, vidas e saberes plurais não forem de interesse da psicologia, o que será?

Será somente uma profissão de fato vinculada à realidade, uma psicologia que reconheça as vivências das mulheres, de pessoas pobres, negras, indígenas, LGBTQIAP+ e com deficiência, enfim uma psicologia com olhares para as relações de gênero, pretitudes, capacidades, classes, corporalidades e territórios. Cardoso e Coimbra (2010) colocam que algumas das mudanças de postura já vêm acontecendo, porém, ainda existe muito a ser feito no ensino, atuações e pesquisas.

Pesquisas com engajamentos sociais pressupõem que existem inúmeras maneiras de ser/estar no mundo, mas que vivemos em uma sociedade estruturalmente desigual na qual valorizações são direcionadas às ideias, vivências e pessoas de grupos dominantes sustentando sistemas de violências. No entanto, a pluralidade de ser/estar no mundo ecoa diferentes sentidos e a voz do subalterno também produz sentidos, vida e resistências.

Resistência às grandes dominações, circulam cotidianamente no terreiro saberes e sentidos do trabalho de cuidado destinado às pessoas, Entidades e saberes que são desvalorizados nesse tempo longo colonialista. Esses enfrentamentos guiaram a pesquisa em seus caminhos metodológicos.

Metodologicamente, busquei inspirações no feminismo, na etnografia e na postura psicológica do construcionismo social onde encontrei conceitos que foram vitais ao longo da pesquisa como campo-tema, práticas discursivas, produção de sentidos no cotidiano, tempo longo, curto e vivido, conversas situadas, observações, narrativas engajadas e ainda o entendimento de que neutralidade na pesquisa não existe, mas sim a descrição e análise feitas com ética, rigor metodológico e posicionamento objetivo.

O objetivo geral deste estudo foi de conhecer a produção, os sentidos e a circulação dos saberes do trabalho de cuidado em um terreiro umbandista. Enquanto

os objetivos específicos englobaram: a) identificar as expressões e saberes nas práticas de cuidado em um terreiro umbandista; b) conhecer os sentidos do trabalho de cuidado para a comunidade no terreiro.

O terreiro apresentado aqui fica na periferia da zona Sul de Porto Velho (Rondônia). É uma casa localizada numa encruzilhada e regida por duas mulheres negras, a Mãe de Santo e a Ekédi, tem majoritária presença feminina e afrodescendente buscando funcionar por meio de partilhas comunitárias de subsídios, trabalhos e vivências.

Vivências sobre os processos organizativos do cotidiano no terreiro estão emaranhadas com discussões teóricas ao longo desse texto. As festas estão intercaladas a essas discussões e inspirado pela fluidez organizada e caótica do terreiro, busquei trazer um pouco da organicidade presente no palco umbandista. A seguir estão, respectivamente, narrativas da festa de Exus e Pombogiras, aspectos metodológicos, festa de virada de ano, fundamentos teóricos, festa de Erês, análises de como tudo foi se conectando e, por fim e não menos importante, considerações finais.

Finalmente toquei o sino, Adijá, e com muita reverência aos ancestrais que me iniciaram sigo para outra cena...

2 FESTA DAS POMBOGIRAS E EXUS

*Será que eu estava confuso naquela noite por
conta das minhas limitações para entender
aquela realidade?
Ou será que formas definidas de confusão
estavam sendo produzidas para mim e outras
participantes?
Se tivesse sido confusão específica, em que
contexto surgira?
Toda essa (re)organização transmitia
sensação de magia, mistério e cabaré...
Quais disputas de poder legitimariam certas
confusões?
Quais confusões que certas ordens
normativas de classe, sexualidade e
religiosidade prefeririam evitar?
(adaptado de
LINO; SILVA, 2019).*

*Arreda homem que aí vem mulher!
Ela é a pombagira, a rainha do cabaré.
(Ponto Cantado).*

Vira madrugada, madrugada vira, vira madrugada, traz Exu e Pombogira...

Era noite de festa de Exu. Como na maioria dos eventos lá, a festa estava marcada para às 20:00 horas, eu havia perguntado se podia contribuir com algo e Mãe respondeu que bastava eu aparecer no dia da festa (eu ainda era considerado visitante).

A decoração era extravagante e intensa, a cor predominante era vermelha. Na calçada tinha por volta de oito mesas (dessas de plástico com quatro cadeiras que vemos em bares). No muro vermelho, mesma cor do portão, estava escrito “Calçada da fama” com letras douradas e uma estrela ao lado. Entre a calçada e a rua tinha uma cruz branca que simboliza Oxalá e marca que é um espaço religioso.

Atravessando o portão para entrar na casa, havia uma varanda com cinco mesas: três com muitas bebidas e duas para copos e taças. Outro destaque era diferentes jogos de luzes estilo discoteca encaixados no teto do Congá Menor, varanda e cozinha.

Quem entrasse no terreiro e olhasse para direita, veria árvores, a mesa com Chopp, mesas para convidadas e um Ponto de Axé da Iemanjá. Quem olhasse para esquerda, veria a Trunqueira vermelha (Ponto de Axé do Exu Veludo) com um

banquinho na frente. Quem olhasse para frente veria mesas com bebidas e taças, atrás dessas estavam atabaques.

Na varanda, havia dois tapetes vermelhos (desses de desfile) que se cruzavam: um deles ia dos Atabaques ao portão e o outro conectava a mesa de bebidas à cerca que separa o espaço público (terreiro ou Casa) do espaço mais doméstico (cozinha, quarto para médiuns vestirem roupas de suas Entidades e a casa da mãe de santo e Ekedi).

A organização do Terreiro nos contagiava com a sensação de magia, mistério e cabaré: eu sentia que fazia parte de um acontecimento extraordinário e, para onde olhava, fazia nova descoberta e, cada descoberta, distanciava-me da cotidianidade e noções de urbano, cronos e trivialidades. Antes de oficialmente começar a festa, ela já havia começado dentro da gente!

Vira madrugada, madrugada vira, vira madrugada, traz Exu e Pombogira...

A festa ainda não havia oficialmente começado e depois de perceber um pouco como aquela festa passava a sensação de estarmos em outra vida, decidi produzir fotos até que me senti observada o que me fez pensar “será que sou uma impostora por não estar aqui apenas pelo culto às Entidades?”. Sentei-me do lado de fora e resolvi observar a chegada das pessoas e as movimentações... Lembrando das responsabilidades de pesquisadora, fui me sentindo de alguma forma deslocada, pois não sabia que lugar ocupava ali.

Comecei a reparar nas pessoas andando no terreiro e como elas estavam chiques, principalmente mulheres com vestidos longos e brilhosos que transmitiam a mensagem de donas de si. Outras pessoas foram chegando e a rua foi ficando lotada de carros. Chegou um Pai de Santo de outro terreiro, ele era alto, negro e muito vaidoso, fazia questão de contar repetidas histórias e piadas chamando bastante atenção para si. Era um espaço para desfile!

A Ekédi Miriam se aproximou e fui cumprimentá-la, ela muito animada agradeceu a presença, mas como estava corrida foi logo embora. Depois, uma das médiuns passou por mim e contou que estava morando em uma chácara muito longe o que dificultava dela ir ao terreiro, inclusive por ela ser uma senhora e estar doente.

Enquanto conversávamos, a Mãe de Santo começou a tocar seu Adijá (sino para chamar ao início das rezas que acontecem num quarto ao lado do Congá Menor). Houve um leve agito das Médiuns e Ekédís e por um curto período, essas pessoas

ficaram no quarto. Depois voltaram ao Congá Menor, Miriam emocionada agradeceu nossa presença, disse que Mãe estava cansada por não estar bem de saúde, mas que deveríamos aproveitar a festa.

As pessoas da Gira fizeram um círculo para iniciar Danças e Pontos Cantados, a Mãe foi para o centro da roda e ia começar a falar, mas estava com olhos miúdos de emoção e teve dificuldade para falar até que Miriam gritou “não vai chorar!” e sorriu, uma médium ficou ao lado da Célia abraçando-a.

Célia agradeceu a presença das pessoas, disse que era uma festa humilde, mas de coração. Repetiu essa fala três vezes. Agradeceu novamente dizendo que não sabia se estaria lá em 2020 e, estava chorando, a Médium a abraçou mais forte. As pessoas da Gira fizeram expressões discordando dessa fala e, algumas, disseram “que isso, vai viver muito!”. A Mãe mudou suas expressões dando a entender que estava se recompondo, respirou fundo e disse “que comece a Gira!”.

Vira madrugada, madrugada vira, vira madrugada, traz Exu e Pombogira...

Ogãs começaram a bater Tambor! Os Pontos Cantados eram dedicados a Exus e Pombogiras e a irradiação se deu rapidamente: as pessoas da Gira começaram a dançar e foi tudo rápido, tão rápido e mais rápido que rapidamente se deu também a incorporação. Eu mal consegui distinguir esse momento para poder descrever.

Possivelmente, foi o primeiro ápice da festa: pessoas girando, cantando alto e cada vez mais alto, mostrando suas roupas novas e brilhantes, roupas de festa, atabaques ressoavam também mais rápido que costume. Tudo acontecia mais rápido e com mais intensidade!

Havia muitas pessoas, em volta da Gira, olhando, cantando, dançando, rindo, fotografando e, principalmente, bebendo. Essas pessoas batiam palmas e transmitiam energias positivas às pessoas da Gira... Em uma virada emocionante: aconteceu a incorporação!

A incorporação aconteceu com várias pessoas ao mesmo momento formando um cenário de beleza e agilidade. De repente, podíamos ver mudanças corpóreas: corpos estavam mais rígidos, corpos estavam mais flexíveis. Eram os mesmos corpos de médiuns que já foram vistos diversas vezes, mas ao mesmo tempo eram novos corpos, ou melhor, novas corporeidades. Novas expressões!

Nossas expressões também foram influenciadas com essa mudança: eu senti vontade de gritar, gargalhar, dançar, correr, incorporar, tudo junto... E tudo parecia ser possível...

Vira madrugada, madrugada vira, vira madrugada, traz Exu e Pombogira...

Corpos de Médiuns eram guiados por Entidades de um jeito mais direto e as expressões facial e física deixavam essa mudança muito nítida: pessoas tímidas e encolhidas andavam com posturas altivas e donas de si; pessoas de expressões receptivas, escancaram faces carrancudas que podiam nos afastar apenas com um olhar.

Após a incorporação, as Entidades foram acompanhadas por pessoas que sabiam auxiliar na troca de vestimentas, chapéus, penteados e outros adereços. A maioria do grupo saiu em silêncio para se preparar para o novo momento e a quietude foi mais presente entre a gente que assistia; muitas pessoas comentavam empolgadas sobre como aquelas Entidades voltariam vestidas e enfeitadas.

De repente, ouvimos a risada alta: Pombogira Rainha do Cabaré havia chegado! A Pombogira dona do terreiro e do Ori da Mãe de Santo. As Entidades retornaram! Novamente movimentos rápidos se deram: o grupo atravessou o portão da cozinha e, no tapete vermelho, começou a desfilar e mostravam suas roupas. As Pombogiras soltavam gargalhadas altas e agudas que podiam ser ouvidas a longa distância, os Exus tinham expressões mais misteriosas e risadas em tons mais graves.

No começo da festa, eu havia escutado que Exus dariam a volta no quarteirão e não compreendi muito bem... Mas, nesse momento, na esquina estavam algumas pessoas do terreiro e começaram a soltar fogos, fogos muito altos que produziram efeitos como ver as mudanças na Mãe de Santo.

Célia é uma mulher com mais de 60 anos, baixa e de cabelos cacheados, curtos e grisalhos. É acolhedora e firme. Pois bem, ela retornou performando uma outridade com um vestido vermelho, justo e brilhoso, jóias bastante vistosas, estava maquiada fazia biquinho e soltava gargalhadas longas “Nhá rá rá rá rá” e gritinhos rápidos, mas intensos “Nnhá!”.

A mudança mais impactante foi sobre o cabelo: Pombogiras são muito vaidosas com os cabelos e costumam preferir que estes sejam longos. Quando não são, tais Entidades reclamam e pedem ao menos um véu. Célia costuma manter o cabelo igual quando recebe uma Pombo, porém estava com uma peruca loira e longa. O impacto

visual foi gigante e pareceu que a Mãe era mais alta e 15 anos mais nova com aspecto de saúde transbordante.

Outra pessoa com muita mudança foi um Mèdium que parece ser tímido e tranquilo. Ao incorporar o Exu, o médium voltou de cartola, calça e camiseta social pretas, vestia uma capa também preta de gola alta que arrastava no chão conforme ele andava imponente: ele se assemelhava ao arquétipo de vampiro de uma nobre família.

Outros Médiuns e outras Médiuns também estavam diferentes, mas menos distantes de quem são no cotidiano do terreiro, como uma médium que tem o cabelo curto e estava usando véu. O grupo desfilou por um curto período no tapete vermelho e logo sumiu, saiu do terreiro, foi até a esquina e voltou cantando pontos e dançando.

Dando atenção aos papéis de gênero que costumam ser marcados também nos terreiros, o predominante é ver mulheres com Pombogiras e homens com os Exus. Não obstante, existem casos de rompimento das performances de gênero que são mais perceptíveis quando mulheres incorporavam Entidades masculinas como uma senhora que pouco falava e ao incorporar um Marinheiro, Seu Tubarão, cantava e contava várias histórias protagonizando várias cenas durante outras Giras.

No Barracão da Célia, era comum ver apenas um homem incorporando Entidades femininas como Cabocla, Cigana e Pombogira, porém ele não estava lá no dia da festa.

A atenção era mais acentuada para a Mãe (agora Pombogira Rainha). O grupo após se anunciar visualmente saiu do terreiro, foi ao começo da rua e houve uma preparação para entrada: mais fogos, mais pontos, mais risadas altas e mais animação de quem não tinha incorporado.

E a madrugada seguiu com as danças, risadas, Pontos Cantados, conselhos, desfiles, fumos e bebidas, isto é, festa que na Umbanda tem sentidos de diversão e trabalho.

3 SÓ SEI QUE FOI ASSIM OU PESQUISAR É FAZER CIÊNCIA, ARTE, POLÍTICA

*E toda vez que na rua eu caminhar
E ouvir ao longe sua voz a ecoar
Tenho certeza que agora não ando sozinho
Seu Tranca Ruas é o dono do meu caminho...
(Ponto Cantado).*

Apresento nessa seção caminhos vivenciais-metodológicos que trilhei ao longo da pesquisa, contando sobre como foi conhecer o terreiro e o reconhecer enquanto campo-tema (SPINK, 2003) ao mesmo tempo que me vi sendo parte do povo de terreiro e me situei como pesquisadore. Também partilho sobre perspectivas feministas, antirracistas e construcionistas que me guiaram nas leituras sobre os encontros, desencontros e reencontros que se desenrolaram no cotidiano do terreiro.

A pesquisa é um caminho para construção de narrativas não-neutras já que estão situadas num determinado espaço-tempo sendo produtoras e produtos de posicionamentos. O lugar que escolhi ocupar nessa história foi de olhar para a encruzilhada entre conhecimentos científicos e saberes populares enfatizando como esse encontro é atravessado por injustiças sociais (MINAYO; GUERRIERO, 2014. HARAWAY, 1995).

Essas desigualdades são datadas, situadas e reproduzidas no cotidiano brasileiro, inclusive legitimadas por atuações em psicologia e pesquisa. Contudo, nas duas áreas há perspectivas críticas como a reflexividade (noção de que a pesquisa não é neutra, quem pesquisa tem afetos e produz efeitos) e o construcionismo social que coloca em destaque a produção de sentidos conectada aos processos históricos (tempo longo, curto e vivido) que se enlaçam no cotidiano por meio de práticas discursivas (MINAYO; GUERRIERO, 2014. SPINK, 2003. SPINK, 2013).

Reconhecendo que a reflexividade é inerente à pesquisa, destaco que houve efeitos no/do lugar híbrido que ocupei no terreiro, pois eu era um frequentadore do barracão antes de me colocar lá como pesquisadore. Era 2016, em um momento aleatório de um dia aleatório eu estava andando por uma das principais avenidas da zona Sul de Porto Velho e vi uma loja pequena com artefatos religiosos de matriz africana. Ainda receose, decidi entrar e perguntar por recomendações de terreiros.

Naquela época, eu estava desiludide com um terreiro que conheci e frequentei por alguns meses, pois havia percebido cristalizados preconceitos e discriminações

contra LGBTQIAPs, pobres e pessoas negras. Eu via essas violências de maneira incongruente com a história da religião mostrando que, como denuncia Menezes (2013), mesmo espaços de resistência e pluralidade religiosa não estão isentos de violências sociais.

Entrei na loja e duas mulheres me apresentaram alguns artefatos, porém eu era apenas bolsista de Iniciação Científica (PIBIC) e não tive condições de comprá-los. Perguntei se elas tinham recomendação de algum terreiro e uma delas, Miriam, disse que elas tinham um barracão e me passou o contato da Mãe Célia e o endereço do Terreiro.

Depois de um curto espaço de tempo fui a uma Gira. A casa era grande e simples, lembrando a sensação de estar na casa de uma avó. O povo do terreiro era receptivo e, ao longo dessas visitas, foi me chamando atenção a maior presença de mulheres mais velhas, pessoas com expressões de gênero dissidentes da cisheteronormatividade, da branquitude e de outros padrões.

Acostumada a ver nos Terreiros que conheci, a Mãe ou o Pai de Santo centralizando poder principalmente durante as giras, achei diferente a dinâmica no barracão da Célia, porque as Danças e os Pontos Cantados continuavam mesmo quando a Mãe não dirigia e, ainda, as pessoas cuidavam das outras com práticas sutis e não tanto hierarquizadas.

Também notei mais reconhecimento de saberes e expressões de rituais indígenas e afrodescendentes como o nome do Barracão ser de Entidades indígenas “Antônio Simbamba e Caboclo Roxo”; ter na parede uma oração influenciada pelo iorubá; árvores, mesmo sendo em meio urbano; cultos a Caboclos, Caboclas, Pretos e Pretas Velhas e valorização do bem-estar em comunidade.

Apesar dos repetidos convites da Mãe de Santo para eu participar da Gira, frequentei o Terreiro esporadicamente por dois anos como visitante e ainda tinha a sensação de não pertencer aquele grupo por não participar de todas as Giras e não frequentar o barracão em outros momentos além das Giras oficiais não sendo integrante de muitos dos processos organizativos do/no cotidiano, eu era quase uma forasteira de dentro.

Nesses dois anos, fui entendendo que ali era um espaço físico e simbólico não apenas para minha expressão religiosa como também para partilhas comunitárias de resistências à branquitude, cisheteronormatividade e outras violências sociais. Em

2018, passei a ver esse espaço enquanto possibilidade potente de campo-tema.

Mas então, o que mudou no meu olhar, ou ainda, porque, como e para quê mudei meu posicionamento sobre o terreiro para uma potência de lócus de pesquisa?

Quando ingressei no mestrado, Juliana ia me orientando e contando que estava interessada em estudar como a psicologia poderia se aproximar mais dos povos de terreiro e de outras comunidades tradicionais e camponesas de Rondônia. Conforme conversávamos sobre subjetividades, saberes e resistências desses povos, fui tomando consciência da presença desses temas em meu cotidiano no terreiro.

Conhecendo o construcionismo social fui entendendo que a pesquisa não consiste apenas na ida ao campo físico e análises de dados, mas em descortinar os processos sociais vinculados a alguma situação considerada até corriqueira. Assim, entendi que fazer parte do povo de terreiro já era ser parte do campo-tema.

Ao longo do tempo, concepções de campo e pesquisa foram metamorfoseadas acompanhando transformações nas concepções de ciência e ser humano. As concepções podem ser divididas em três momentos: a antropologia tradicional protagonizou o primeiro fazendo pesquisa no habitat natural do fenômeno observado e considerando campo somente como um lugar; o segundo retomou ideias de campo, colocadas por Kurt Lewin, como totalidade de fatos psicológicos que causa efeitos. O terceiro momento norteou esta investigação no entendimento da linguagem e ação como inseparáveis formando práticas discursivas, um marco inspirado no giro linguístico, alterando as análises dos enunciados: estudos sobre linguagem em uso, conversação e textos foram substituindo investigações sobre estruturas gramaticais e frases abstratas (SPINK, 2003. IÑIGUEZ, 2004).

Na perspectiva do giro linguístico, um enunciado não pode ser isolado de seus textos e contextos, a linguagem não deve ser dissociada de seu uso nas práticas sociais e tanto enunciado quanto conhecimento passam a ser analisados como essencialmente sociais; a linguagem cotidiana é ativa, supera a função descritivo-representacional do mundo e produz realidades diversas, assim a prática social é compreendida na interface entre aspectos performáticos da linguagem e condições de produção da linguagem (SPINK, 2008. IÑIGUEZ, 2004).

O giro linguístico gerou efeitos em múltiplas áreas do conhecimento, como na psicologia social, estimulando a corrente sócio-construcionista que tem estudado a relação dos efeitos psicológicos, políticos e sociais com as práticas discursivas nas

construções linguísticas sexistas e racistas. Desde o momento em que surgiu na Psicologia Social, a postura construcionista tem questionado perspectivas individualistas e sociológicas marcadamente essencialistas e/ou representacionistas. A reflexão passou a considerar a linguagem como produtora de sentidos, produzidos socialmente e que se articulam, fundam, misturam e produzem a vida cotidiana (IÑIGUEZ, 2004. SPINK, 2008).

Nesse olhar, o uso da linguagem sustenta as práticas sociais produtoras de sentidos a partir dos repertórios utilizados nas práticas discursivas que atravessam o cotidiano como narrativas, argumentações e conversas. As práticas discursivas são momentos de ressignificações, rupturas e produções de sentidos, isto é, momentos ativos do uso da linguagem com ordem, diversidade e rupturas das permanências. “É pela ruptura com o habitual que se torna possível dar visibilidade aos sentidos.” (SPINK, 2008, p. 45).

Essas práticas têm como elementos constitutivos: a) dinâmica ou enunciados orientados por vozes: interanimação dialógica; b) formas ou gêneros de fala e c) conteúdos ou repertórios interpretativos. Os enunciados são definidos por Bakhtin como expressões (palavras e sentenças) articuladas em ações situadas, que, associadas à noção de vozes, adquirem seu caráter social. Os gêneros de fala, também conhecidos como linguagens sociais ou discursos focam no que é habitualmente produzido nos processos de institucionalização. Os repertórios interpretativos ou conteúdos são as unidades de construção das práticas discursivas como termos, descrições, lugares-comuns e figuras de linguagem, é deles que no cotidiano se dão os sentidos.

Atos de fala produzem ações e criam um jogo de posicionamentos entre interlocutoras o qual implica em navegar pelas múltiplas narrativas com que entramos em contato nos diferentes níveis dos tempos e que se articulam nas práticas discursivas levando à produção de sentidos que é sempre um confronto entre inúmeras vozes (SPINK, 2008).

A multiplicidade de vozes também fala das narrativas produzidas por diferentes tempos: tempo longo, curto e vivido delineados como “tempo longo com conteúdos culturais, definidos ao longo da história da civilização, o tempo vivido, das linguagens sociais aprendidas pelos processos de socialização, e o tempo curto, marcado pelos processos dialógicos” (SPINK, 2008, p. 51).

O tempo longo se situa nas fronteiras da história social, pois fala dos discursos e culturas de determinada época possibilitando que se compreenda os processos de (re)significação continuados e historicamente construídos. Esse tempo abrange:

conhecimentos produzidos e reinterpretados por diferentes domínios do saber: religião, ciência, conhecimentos e tradições do senso comum. Esses conhecimentos antecedem a vivência da pessoa, mas se fazem nela presentes por meio de instituições, modelos, normas, convenções, enfim, da reprodução social (SPINK, 2008, p. 51).

O tempo longo coloca em cena as regularidades linguísticas, isto é, os discursos que são a linguagem institucionalizada à nível macro (sistemas políticos e disciplinares) ou micro (grupos sociais). Por estarem institucionalizados, há uma tendência que os discursos sobre um fenômeno social sejam reproduzidos ao longo do tempo mesmo que equivocadamente como a permanente versão colonialista que compreende a negritude e suas produções como inferiores (SPINK, 2008).

Seguindo os dizeres de Bakhtin e Braudel, o tempo longo é um encontro dialógico estrutural, infinito e inacabado no qual nenhum sentido morre. É um tempo que contrasta com o tempo curto, denominado pelos autores como pequeno tempo ou tempo breve, que é o tempo dos acontecimentos, da vida cotidiana, é dia de hoje, passado recente e futuro, esse é o tempo da tomada de consciência (SPINK, 2008).

Ser o tempo do acontecimento significa dizer que é o momento da interanimação dialógica e da concretude que permite compreender como se dá a construção discursiva e a produção de sentidos a partir dos variados repertórios. “À medida que nos distanciamos, teórica e empiricamente, do tempo curto, adentramos no campo das abstrações: as tipificações de papel, regras de discurso, identidades sociais” (SPINK, 2008, p. 53).

O campo das abstrações se situa em processos de socialização os quais mostram a necessidade da psicologia social, mais especificamente das cientistas das práticas discursivas, ampliar os olhares para os tempos incluindo o nível do tempo de vida vivida que vem acontecendo desde os anos 1990.

O tempo vivido é construído em vivências e aprendizagens únicas de cada pessoa ao longo de sua história e das trocas com seus grupos sociais. Nesse tempo, a memória é traduzida em afetos e se aprende a linguagem social por meio do campo dos hábitos no qual são desenhadas as possibilidades de sentidos nas disputas de

força e poder que possibilitam a dinâmica da resignificação dos conteúdos históricos a partir da socialização primária e secundária. “Trata-se das vozes situadas que povoam nossas práticas discursivas, sejam elas externalizadas ou não” (SPINK, 2008, p. 52).

As práticas discursivas incorporam os três níveis de tempo para compreender as multiconversas entre novos e velhos sentidos produzidos nos processos e mecanismos dos discursos institucionalizados do tempo longo, nos posicionamentos socialmente disponíveis do tempo longo e curto, nas aprendizagens e nos afetos das interações do tempo vivido. São sentidos das memórias que os tempos denotam e suas produções se dão em disputas de narrativas populares, críticas, hegemônicas e/ou dominantes.

Essa disputa evidentemente comparece no terreiro que pode ser visto numa teia de significados, por exemplo, negativados por herança da ideologia colonial trazida num tempo longo. Esses e outros sentidos são (re)produzidos no cotidiano desse grupo e, inspirado no terceiro momento do campo, aquele do giro discursivo, entendi campo enquanto um assunto, campo-tema, que não é um lugar à parte para coletar dados como a clássica psicologia social supõe o campo, mas redes de sentidos que se interconectam: é possível evocar um assunto em qualquer hora e lugar, as práticas discursivas estão nas conversas, leituras e notícias que pairam no cotidiano (SPINK, 2003, 2008. SPINK, 2013).

Mas se campo-tema pode ser evocado por qualquer caminho, por que realizar uma pesquisa em um determinado lugar? E como definir critérios para acessá-lo ou restringi-lo?

A resposta está nas práticas discursivas: por existirem inúmeras, há práticas mais centrais, acessíveis e conhecidas. A concentração delas recebe o nome de matriz do campo-tema que pode ser uma pessoa, um período ou um lugar de intensivas conversas e produção de sentido de um assunto (SPINK, 2003).

Os saberes e sentidos do trabalho de cuidado na Umbanda tem a produção concentrada em terreiros, afinal é lá que as pessoas estão constantemente expressando, aprendendo, ensinando e conversando sobre esse trabalho.

A circulação dos sentidos empreende (re)produções de conhecimento popular e científico na negociação das temporalidades (tempos longo, curto e vivido) que se “complementam, completam e competem com a narrativa e a memória” e de diferentes

materialidades e socialidades, isto é, os sentidos são empreendimentos datados e localizados (SPINK, 2004. HARAWAY, 1995).

Na lógica colonialista, os conhecimentos científicos são considerados verdades (quase) absolutas e (re)produzidos num sistema de branquitude e heteronormatividade que tomam essas características como parâmetros de superioridade. Nesse sistema, saberes populares e tradicionais que circulam, por exemplo, entre pessoas negras, pobres, indígenas e mulheres recebem pouco reconhecimento (SIMÕES, 2019).

Olhando para historicidade dessas desvalorizações, é importante identificar o encontro entre campo-tema e áreas de domínio do colonialismo como subjetividade, natureza, trabalho, saberes, raça-etnia e gênero. Essas áreas foram olhadas a partir do feminismo e aproximações com construcionismo social que me possibilitaram entender como essas discussões se materializavam no cotidiano do terreiro e passei a vê-lo como lócus de pesquisa me tornando, ao mesmo tempo, sujeito pesquisador e sujeito de pesquisa (SIMÕES, 2019. MINAYO; GUERRIERO, 2014).

Iniciando aproximações com o terreiro na condição de pesquisador, percebi estranhamentos: eu não me sentia bom pesquisador por ter me inserido inicialmente naquele espaço como adepto da religião, tampouco me sentia totalmente alguém do terreiro, pois não havia feito iniciações para participar das Giras.

A sensação de forasteiro de dentro foi ganhando melhores contornos e conforme eu ia escrevendo e refletindo sobre pude entender as aproximações e distanciamentos que marcaram essa pesquisa com (des)encontros pessoais, relacionais, teóricos e institucionais. Essa disputa de sentidos descortina uma conversa, por vezes, silenciada: como ecoar as vozes das pessoas subalternizadas?

A ética, expressa principalmente pelo anonimato, é um dos caminhos escolhidos nas pesquisas para manter a integridade dos sujeitos. No entanto, por entender que este estudo é um campo-tema negado e negligenciado, que não há postura neutra na matriz do campo-tema e que, inspirado na etnografia, era importante desnudar o real e enxergar o invisibilizado nos processos cotidianos, optei pela narrativa identificando as pessoas do terreiro que o permitissem (ANDRADA, 2018. SATO; SOUZA, 2001).

Esse posicionamento e a proximidade que tinha com a temática me deixavam confuso, por vezes, sobre minha postura e, aos poucos, fui vendo que aquele lugar

de nem-um-nem-outro seria meu espaço no barracão. Aos poucos, fui me fortalecendo nas performances de Exus e Pombogiras como nem-bons-nem-maus e entendi que o entre-lugar é, por si, um lugar. Assumi que o entre-lugar me possibilitaria ver, escutar, vivenciar e compreender com sensibilidade e rigor científico.

Esse lugar também foi de metamorfoses e, após o encontro que contei na apresentação, fui vivenciando a pesquisa e me situando melhor nos processos organizativos cotidianos do terreiro. Por um ano participei de Giras, conversas em momentos informais, festas e nos últimos meses do estudo eu me sentia participante efetivo do terreiro e decidi fazer parte das Giras como rodante (pessoas que participavam das Giras como Médiuns ou Ekédís). Essa escolha me levou a novas performances como Umbandista e pesquisadore e me permitiram ricas observações, relatos e reflexões.

Observar é um dos caminhos de estar com uma pessoa ou um grupo para conhecer cotidianidades e compreender suas perspectivas. O cotidiano do Terreiro é constituído por processos organizativos que envolvem inúmeras ações de zelo, como cuidar da Casa, de alimentos e bebidas, da tríade corpo-mente-espírito, dos trajes e instrumentos de trabalho das Entidades (SATO; SOUZA, 2001).

Inspirado em Spink (2008), Beaud e Weber (2007), registrei em fotografias, vídeos e diários de campo relatos das vivências, observações, interações, conversas espontâneas e encontros situados reconhecendo conflitos e assumindo que esses momentos geraram impressões tanto em mim quanto no povo de terreiro.

Seguindo Beaud e Weber (2007), fiz as observações sustentadas em três pilares: perceber o campo-tema, a partir dos meus olhares moldados por vivências cotidianas e leitura de mundo; memorizar para me auxiliar a organizar percepções e evitar transcrição desenfreada; analisar por meio da escrita, pois um diário de campo não revela apenas interações, mas também como as percebi.

Produzi os diários após minha saída do terreiro, revisei essas informações e fui reescrevendo no decorrer da pesquisa, pois essas narrativas seriam base para análise. No diário, descrevi experiências e pude revisitá-las, reorganizá-las e ressignificá-las informando o que foi visto, ouvido e sentido na sequência dos fatos marcantes como aprendi com Beaud e Weber (2007).

Além dos diários, outros documentos foram utilizados para organizar o que conheci nos rituais e funcionamento da Umbanda, por exemplo, as características e

formas de atuação das Entidades, expressões, saberes e sentidos do trabalho de cuidado para as pessoas.

Entendi os Pontos Cantados como documentos de domínio público, pois estão à disposição de ações sociais e podem ser evocados no cotidiano por meio de rituais umbandistas, sites da religião ou de músicas. Os documentos de domínio público expressam as práticas discursivas nas formas de circulação e nos conteúdos e, para compreendê-los, precisamos conhecer as intersubjetividades, repetições, produções de sentidos e polissemia de saberes e fazeres sobre estes documentos (SPINK, 2013).

Sabendo que documentos de domínio público, como Pontos Cantados, não foram criados para nos responder e que, mesmo assim, tudo tem algo a contar, é preciso aprender a ouvi-los e lê-los:

Se há um primeiro passo, talvez seja [...] parar de pensar sobre o que nos interessa e prestar atenção ao que é criado, guardado ou deixado pela passagem do cotidiano. Feita essa inversão, começamos a nos tornar conscientes do universo de possibilidades que existem e da densidade e variedade dos elementos presentes na produção de sentido (SPINK, 2013, p. 112).

Ouvi os Pontos Cantados durante as Giras que se destacaram por ser frequentes ou expressos com mais intensidade em momentos especiais como as festas e registrei no diário de campo.

Documentos expressam encontro de socialidades e materialidades sem que formem expressões estritas da verdade, mas artefatos culturais evidenciando memórias, crenças e valores de uma pessoa ou grupo, situadas num dado momento histórico e seu estudo auxilia a identificar, problematizar e desfamiliarizar práticas discursivas cristalizadas e preconceituosas (SPINK, 2004).

Apesar dos documentos terem algo a contar, eles não foram criados para responder diretamente cada pergunta e cabe a quem pesquisa aprender a ler e ouvir com atenção para compreender produções de sentidos nas práticas discursivas, isto é, na circulação e conteúdos, repetições e polissemia. Um possível primeiro passo é olhar além da maior curiosidade com atenção ao que é criado, guardado ou deixado pela passagem do cotidiano (SPINK, 2013, p. 112).

Para Spink (2008), as multiconversas podem ser sobre presente ou passado sendo expressas em falas, ações e documentos. Utilizei observações, conversas e

pontos cantados como guias para as análises construcionistas que realizei à posteriori apresentando como: o terreiro foi constituído ao longo dos anos; marcadores sociais que impactam as práticas discursivas do trabalho de cuidado; as expressões e produções de sentidos e saberes do trabalho de cuidado.

Como os sentidos e saberes do trabalho de cuidado circulam de forma comunitária, trilhei por caminhos metodológicos que facilitaram conhecer esses arranjos durante as Giras e demais processos organizativos. Apresento logo adiante escritos mais aprofundados dos processos organizativos cotidianos relacionados ao campo-tema.

Fiquem agora com uma história...

4 FESTA DA VIRADA: 10, 9, 8...

*Foi, foi Oxalá
Quem mandou eu pedi
Quem mandou implorar
Que as Santas Almas
Vinhessem me ajudar.
(Ponto Cantado).*

A festa de comemoração da virada de ano estava marcada para às 20:00 horas, mas começou mais tarde. Na entrada estavam três Médiuns conversando e, logo, vieram Miriam e, depois, Célia para me receber e brigar dizendo que eu havia sumido. Um médium perguntou por que eu não fui ao Terreiro no natal, respondi que não sabia que teria Gira. Mãe falou que quando eu demorava a aparecer, ela me pegava no laço e todos riram.

Nos primeiros meses de observações, eu era vista como um visitante e não era convidada para todos os rituais ao mesmo tempo que eu era um visitante que frequentava o Terreiro há alguns anos, então era considerado da Casa. Era uma dinâmica de duplo sentido que acrescida do papel de pesquisadora situada no campo-tema se tornou híbrida.

Mãe falou que ia entrar para se arrumar, Miriam foi em seguida e eu entrei para ver a arrumação da festa e outras pessoas que estivessem lá dentro onde só tinham duas pessoas: uma visitante e um médium. O espaço estava organizado com sete mesas. No meio da varanda, tinha uma mesa retangular com taças vazias de variados tipos e, no seu centro, uma taça maior com uvas. Ao lado desta mesa, havia outra levemente menor, cheia de comidas e ao lado do freezer praticamente vazio, por enquanto...

Derradeiros da festa de Exus, havia globos de luz no teto. No cantinho do Congá Menor tinha um discreto presépio e, no espaço do poço, estavam distribuídas algumas vestimentas das Entidades. Atrás do poço, havia uma lona fechando um espaço que virou banheiro.

7, 6, 5, 4... Feliz ano novo!

Sentei e fiquei observando os movimentos dos momentos antes da festa iniciar. A Mãe ainda transitava pelo barracão gritando para que as crianças se comportassem e acredito que ela ainda esperava mais pessoas e, com o avançar do tempo, ela disse

alto que iria se arrumar para que começassem a Gira, pois muitas pessoas iriam cear com família ou tinham outros compromissos.

Decidi produzir fotografias sobre o local, comecei timidamente fotografando a imagem da lemanjá, pois eu estava sentada próximo. Depois consegui levantar e fotografar a mesa de taças, de comida e os globos. As pessoas começaram a me olhar, fiquei constrangido e sentei novamente. Sorrindo, uma médium foi se aproximando devagar, sentou junto comigo e começou a falar que estava muito cansada, nem tinha se vestido ainda para a festa e que preferia estar descansando, pois tinha trabalhado muito o dia inteiro preparando o Barracão.

Perguntei se ela tinha vindo da chácara só para festa (na festa de Exus ela havia dito que estava morando numa chácara muito longe que lhe deixava ausente do terreiro) e ela contou que não estava mais morando lá, pois com a distância ela se sentia muito mais sozinha e ficava ruim para fazer suas tarefas na cidade.

Outra médium foi se aproximando e, também vindo tranquilamente, sentou-se conosco. Ela também disse estar cansada por ter trabalhado o dia inteiro e perguntei desde que horas elas estavam no terreiro e responderam que desde as 9:00 horas da manhã arrumavam tudo pra festa porque estavam em poucas.

Ela contou que está no terreiro desde quando ele foi criado, há cerca de 14 anos, muito antes da construção daquela varanda que simbolizava uma mudança para melhor infraestrutura, pois antes era tudo muito simples. Ela perguntou se eu havia dado meu nome para Mãe ver que Orixás regeriam meu ano, respondi que não sabia desse ritual e como precisava ser feito antes da festa, perdi essa oportunidade.

Enquanto estávamos nessa conversa, mais médiuns foram chegando já fardadas, algumas pessoas traziam comidas ou refrigerantes e a casa foi ficando mais cheia aos poucos totalizando por volta de oito crianças e 15 adultas. As duas médiuns foram se arrumar, Miriam chegou vestida de saia e blusa (geralmente ela usa vestido) e disse que iria se arrumar melhor mais tarde porque estava com calor, Mãe voltou com vestido vermelho e já com aspectos mais jovial.

Célia foi chamando as pessoas para começar a festa e, passando de mesa em mesa, juntava dinheiro para comprar grades de cerveja. Conseguimos pouco mais de duzentos reais, ela mandou alguém comprar cervejas e o moço do bar entregaria. Depois, Mãe mandou alguém soltar fogos de artifício na esquina da casa, pois já iria

começar o Ritual. Tinham três, mas ela disse que deveriam soltar só um e guardar os demais para outras festas.

Mãe ficou no espaço do portão da entrada que estava todo aberto e pediu para se aproximar quem ainda estava sentada. Nós ficamos em volta dela formando quase um círculo: algumas pessoas mais dispersas na calçada e outras, como eu, do lado de dentro mais próximas.

Ela agradeceu a presença de quem ali estava, disse que muitos ficaram com familiares ou em outros lugares, mas que podíamos comemorar. Os dois tambores estavam já do lado de fora e Ogãs estavam a postos. Entre os atabaques e o muro havia um senhor magro de uns 50 anos que eu nunca vi ali (mais tarde, ele recebeu o Exu Boiadeiro).

Mãe começou a cantar pontos de Exus e Pombogiras, o médium do Exu Boiadeiro sustentou a cantoria dos pontos quando Mãe parava por falta de voz. Uma mulher incorporou uma Entidade que, pelo enrijecimento de expressões corporais, parecia ser Exu.

Cantamos um pouco, batemos muitas palmas e Célia falou para fazermos fila e entrarmos novamente no terreiro via fila indiana. Assim fizemos de um jeito não muito organizadinho, pois dançávamos e nos abraçávamos bastante. Entramos no barracão novamente, os tambores foram levados para o lado de dentro e os cantos continuaram.

Duas incorporações chamaram atenção: a chegada do Exu Veludo e da Pombogira Rosa das Caveiras. Geralmente são as Entidades que mais guiam cantos nas Giras tanto em festas como rituais comuns. Exu Veludo é o guia, na linha de esquerda, que rege a cabeça da Mãe e demanda muita energia da Mãe se apresentando de maneira mais rígida e sisuda.

Ele foi sendo incorporado enquanto a Mãe ia ficando de braços truncados atrás das costas, com os olhos fechados, expressão facial muito séria e fazendo bico quase que sugerindo que se tratava de uma entidade muito exigente. O Exu ficou pouco tempo no corpo da Célia: não chegou a ficar 30 minutos e, mesmo sendo um período breve, as pessoas deram bastante atenção ao momento.

Miriam, nesses momentos ficava muito atenta e perto da Célia, pois quando a Entidade fosse embora, a Mãe ficaria vulnerável e poderia ficar tonta correndo risco de cair. Na partida do Veludo, a Mãe ficou fragilizada e precisou ficar um pouco

sentada para se recuperar e, logo depois, Célia foi para dentro de casa seguida por Miriam.

Outra Entidade conhecida no Barracão como Dona Rosa passou a protagonizar as puxadas dos Pontos Cantados. O médium que a incorpora é um homem de uns 35 anos, performa muita feminilidade, cantava bastante e bailava em movimentos circulares. Destaco que era o único homem que, nesse barracão, incorporava frequentemente uma Pombogira.

Dona Rosa cantou principalmente Pontos da linhagem de Ciganas e as cantorias foram desafiantes, pois houve momentos de silêncio nos quais o grupo tentava lembrar outros Pontos. Nisso, eu ia cantando, batendo palma e segurei junto com Dona Rosa o Ponto “ganhei uma barraca velha! Foi a cigana quem me deu. O que é meu é da cigana, o que é dela não é meu. Ciganinha puerê, puerê, puerá!”. Durante esse Ponto, ela olhava para mim, sorria e fazia um gesto indicando que algo era pouco, mas eu não entendia, ela repetia o gesto e ria. Continuei sem entender...

O portão ainda estava aberto e uma moto parou na frente: era o moço que vinha entregar grades de cerveja. Ele parou do lado de fora e sem sair da moto falou que eram cervejas. O problema é que ninguém sabia quem estava guardando o dinheiro, provavelmente a Miriam, mas ela estava lá dentro com a Mãe.

O entregador desceu da moto, a mulher e uma criança que estavam com ele ficaram encostadas no veículo. Ele ficou na calçada esperando até que Dona Rosa falou que ele podia entrar, que não mordíamos e era só uma Gira de Umbanda. Ele entrou com engradados, mas meio desconfiado. Um dos Médiuns ficou andando pelo Terreiro tentando resolver o desencontro até que alguém pagou e o entregador rapidamente foi embora.

Dona Rosa fez expressão de desprezo para a situação e voltou a cantar. Mãe voltou com outro vestido vermelho e peruca loira: havia incorporado Pombogira Rainha do Cabaré. Quando ela passou da cerca para o Congá Menor, a cantoria acabou e fomos admirá-la. A Pombogira estava toda faceira, sorrindo e cumprimentando todas. Soltou uma gargalhada alta, começou a cantar pontos e ficamos cantando por um tempinho.

Miriam e outras médiuns começaram a servir bebidas, pois as Pombogiras e outras Entidades estavam com sede. Liberaram também a janta, cada uma podia se servir, pois a atenção estava voltada à mesa de Entidades que bebiam e

conversavam. Enquanto comíamos sentadas, médiuns viam oferecer cerveja e serviam nossos copos. Sentei-me junto à moça que era visitante e depois, seu amigo, um médium chamado Igor sentou conosco.

Ele perguntou se eu incorporava, respondi que comecei em outro terreiro, mas parei porque lá foi um pouco traumático. Porém, ele riu e disse que ele já tinha me visto incorporar no Barracão, eu me assustei e fiz expressão de “sei disso não, moço”. Ele repetiu e eu só comentei que tinha ficado em dúvida num dia há muito tempo...

A visitante ficou contando histórias de quando ela, criança, fugia de casa para ir aos rituais umbandistas interessada nos doces que ganharia; ela enfatizava bastante que não tinha problema de ir a terreiros. O Médium Igor saía e voltava para ajudar a servir bebidas. A Rainha foi até a mesa em que eu estava, cumprimentou cada pessoa ali e agradeceu por termos ido à festa; ela contou que só deveríamos sair com macho nos der dinheiro, no mínimo 100,00 reais e que podia dar o macho que a visitante quisesse desde que ela levasse no outro dia uma grade de cerveja ao barracão.

Passou mais um pouquinho e avisaram que, em pouco tempo, iríamos bailar e fazer a entrada para a virada de ano. O pessoal foi se levantando e voltando para perto do portão, faltavam poucos minutos para meia noite e voltamos a cantar, fizemos novamente a fila bagunçada do lado de fora do terreiro enquanto ouvíamos o Batuque.

3, 2, 1... Feliz ano novo!

Deu a hora da virada, um jovem que também participa da Gira abriu um espumante e jogou a espuma em várias pessoas. Algumas pessoas se abraçaram e me abraçaram desejando feliz ano novo. Depois uma senhora veio me abraçar, desejar feliz ano novo e disse que eu estava muito quieto, A Médium Graça se aproximou e me abraçou desejando bom ano. Depois, outras pessoas me abraçaram e acho que fui ficando mais receptivo. Nisso, Ogãs voltaram a bater tambor e a Rainha falou que deveríamos fazer uma fila para entrarmos no barracão recebendo suas bênçãos.

Assim fizemos e foi bem animado, entramos no barracão passando entre a Pombogira e os atabaques. Ficamos em pé perto do portão, continuamos um pouco na Gira e logo voltamos para nossas mesas. Um pouco depois, chegou uma senhora e sua filha adolescente. O marido dela estava no terreiro desde mais cedo e havia sentado à mesa ao nosso lado. A senhora parecia muito simpática e a Pomba foi

recepcioná-la. Depois de abraços, essa mulher precisava de cadeiras, peguei as que sobravam ao nosso lado e levei para ela.

Igor e a Visitante haviam acabado de sair, a Rainha se sentou na minha mesa. Ela havia tirado a peruca loira há um tempo e disse que gostava muito, mas que esquentava a cabeça da médium causando dores, por isso, ela colocava rapidinho e depois trocava por um lenço ou deixava só o cabelo curto da Célia. Falou que ficaria pouco tempo porque a Médium estava cansada e estava com dores.

Falamos mais um pouco e perguntei se ela achava que tinha um jeito melhor de eu conhecer a história do terreiro e os pontos cantados. Ela não entendeu a pergunta e eu reformulei duas vezes até que me fazer compreendide. Ela respondeu que o Caboclo Simbamba poderia contar melhor e disse que um jornalista criou um canal para aquele Barracão. Ela contou essa parte com muito orgulho, pois repetiu várias vezes que o Barracão estava ganhando um canal. Também falou que um cara em Nova Iorque estava pesquisando os pontos daquele terreiro.

Perguntei sobre a história daquele terreiro, Ela me contou que lá funcionava há 11 anos, mas Jurilene que há pouco havia sentado conosco achava que era há mais tempo. Rainha chamou a Miriam que demorou um pouquinho, Rainha chamou novamente e Miriam foi, respondeu que lá funcionava há 14 anos de Barracão levantado.

A Pombo concordou dizendo que eram 14 anos desde o Barracão levantado, mas se for contar desde o tempo que começaram os trabalhos lá, havia muito mais tempo. Ela continuou dizendo que, no começo em tempos de chuva, Giras aconteciam com lama na altura da canela das pessoas. Ela repetiu que eu devia conversar com Simbamba e Miriam que poderiam me ajudar mais. Daí ela já queria voltar para a mesa das Entidades e se foi.

Nisso, já era pouco mais de uma da manhã, a mesa das Entidades estava mais reservada com conversas em tons baixos; nessa noite, não teve maiores eventos como muita cantoria ou as Entidades fazendo duelos de pontos cantados e grandes piadas...

5 TRABALHO DE CUIDADO, UMBANDA E PSICOLOGIA: SABERES NA ENCRUZILHADA

*Tambor, tambor,
Vai buscar quem mora longe;
Tambor, tambor,
Vai buscar quem mora longe...
Eu vi Oxóssi nas matas,
Xangô lá nas pedreiras,
Ogum beira-mar.
Ô lansã, Ô lemanjá,
Traz os caboclos da mata para trabalhar.
Se as matas estão escuras,
Caboclo vai clarear.
(Ponto Cantado).*

O Ponto Cantado pede que o som do tambor busque Orixás, Entidades e outras manifestações da natureza que trazem a sensação de bem-estar como o Caboclo que clareia as matas escuras e nesse buscar quem mora longe também há uma procura por ancestrais, histórias, nomes, contextos e é sobre esse resgate que pretendi contar nesta seção.

Com olhar feminista, construcionista e decolonial, busquei evidenciar nessa seção os fundamentos da trindade formada pelos saberes da psicologia, da cosmovisão umbandista e do trabalho de cuidado e como esse trio se desdobra no cotidiano de um terreiro.

Para a epistemologia construcionista, a produção de saberes é situada num tempo histórico pela linguagem em uso e outras práticas discursivas no cotidiano como a oralidade que produz sentidos de coisas e aqui proponho olhares para os sentidos das coisas chamadas de trabalho de cuidado, umbanda, saúde e saberes populares utilizando como uma das lentes a psicologia (IÑIGUEZ, 2004. SPINK, 2013. HARAWAY, 1995).

Antunes (2008) e Simões (2019) mostraram que no Brasil, a psicologia foi regulamentada no início dos anos 1960 e suas epistemologias mais reconhecidas legitimaram uma lógica de desenvolvimento linear e colonialista negando saberes, processos psicossociais, subjetividades e modos de vida de outras populações como as tradicionais e afrodescendentes. Na contramão, foram criados movimentos de luta pela psicologia popular, plural e crítica tendo como raiz os saberes e as memórias desses grupos, pois tradicionalmente à psicologia...

ficaram de fora as leituras acerca do humano, daquilo que denominamos pensamentos, ações, afetos e relações, feitas pelos povos, pelas culturas, pelas civilizações que historicamente viveram em nosso continente e pelos que para ele vieram na condição de escravizados [...]. Num dado momento desse percurso, uma questão se colocou como fundamental: é preciso descolonizar a psicologia brasileira e, para tanto, é estratégico o apelo à construção de uma psicologia latino-americana que resgate a complexidade originária de nossos povos e da nossa sociedade. Essa construção só é possível a partir da organização e da articulação da produção crítica da psicologia latino-americana (p. 15-16, 18).

Para a construção da psicologia latinoamericana e popular é necessário ter olhares atentos às estruturas em que ela se insere atravessando uma produção crítica sobre engrenagens sociais desiguais no Brasil como o racismo estrutural e institucional que tem sustentado no imaginário social e nas subjetividades brasileiras o ideal de “que não existiriam iguais enquanto houvesse multiplicidade de raças, enquanto existissem negros e indígenas” (CARDOSO; COIMBRA, 2019, p. 186).

Esse ideal foi - e ainda é - justificativa para o imperativo de reproduzir os valores colonialistas legitimando genocídios e epistemicídios que ainda operam atualmente subjungando saberes ancestrais de cuidado (re)produzidos por indígenas e negras “condenando-a a um sistema de saúde com referências burguesa-eurocêntrica-higienizadora dos indesejáveis” destruindo objetiva e subjetivamente o outro (CARDOSO; COIMBRA, 2019, p. 186).

A psicologia está inscrita nesse contexto de extermínio principalmente quando não reconhece os impactos das desigualdades na vida, relações e subjetividades das pessoas e acaba por naturalizar violências e legitimar epistemicídios. Por isso, à psicologia latinoamericana é tão urgente e valioso conhecer sua história e de seu povo e retomar desde tempos coloniais para compreender como essas estruturas são atualizadas no cotidiano brasileiro.

Em seu auge, no século XV e XVI, o colonialismo inaugurou um novo padrão de poder pautado na imposição da classificação racial/étnica para justificar a criação de colônias por meio da exploração do trabalho, natureza, autoridade, subjetividade, conhecimentos, relações sociais de sexo e os produtos gerados por cada um destes eixos construindo uma cosmogonia de superioridade dos países localizados no hemisfério Norte (QUIJANO, 2010).

O colonialismo gerou tramas e traumas que não se encerraram em um período e subsiste até os dias atuais, por meio do que conhecemos como colonialidade. Esta sustenta estruturas societais eurocêntricas que marcam o cotidiano dos países do Sul, como o Brasil, com desigualdades e violências que afetam quem ou o que está mais distante da hegemonia europeia e como máxima representação podemos refletir sobre a escravidão (QUIJANO, 2010).

A exploração desses eixos deságua num binarismo com desvalorização do que remete ao feminino, popular e afroindígena como trabalho imaterial, matriarcado, vivências comunitárias, culto às expressões da natureza, saberes expressos e aprendidos via oralidade, entre outras vivências que não seguem a o padrão do hemisfério Norte.

A herança colonial foi fortemente forjada no imaginário social brasileiro e qualquer fuga à normatividade eurocêntrica tem sido considerada sinônimo de perigo. Nesse cenário, as religiões de matriz africana foram (e ainda são) consideradas um risco, ou melhor, uma resistência à ideologia colonial (GONÇALVES, 2016).

Essas religiões são manifestações culturais híbridas de supressões e acréscimos decorrentes da resistência ao tráfico transatlântico sofrido por pessoas afrodescendentes para serem escravizadas nas Américas, ao genocídio sofrido pelas populações indígenas e às violências contra as mulheres e o que era atribuído ao feminino. Essas tradições são múltiplas e podem ser divididas em tradicionais africanas e afro-americanas que podem ser classificadas como afro-caribenhas como o Vodun e afro-brasileiras como Batuque, Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda (SILVEIRA, 2014).

A Umbanda é uma religião criada no Brasil que tem como bandeira amor e cuidado ao próximo por meio de saberes que levam à evolução espiritual. Sua cosmovisão é fundamentada nos três pilares amor, fé e caridade e seu corpo doutrinário é diverso com cinco influências predominantes: africana, católica, espírita, indígena e orientalista.

Quadro 1: Influências culturais e religiosas para Umbanda

Povos/Religiões	Influências
Africanos	Nomes, rituais e costumes (Orixás, Pretos e Pretas Velhas, Exus, uso de tambores, organização das giras, saudações e outras expressões verbais).
Indígenas	Entidades, denominações e costumes (Caboclo das Sete Encruzilhadas, Caboclo Tupinambá, uso de determinadas ervas, Ayahuasca, alguns fumos).
Espíritas	Doutrina filosófica moderna e conceitos de evolução espiritual, moral, ética e a prática da caridade.
Catolicismo	Santos, sacramentos e rituais (Jesus, prece 'Pai Nosso' e oração para Anjo da Guarda).
Orientais	Conceitos e fundamentos teológicos (karma, reencarnação, chacras, símbolos como a mandala).

Fonte: Alvarenga (2006, p. 36).

Essas influências impactam nas diferenças dos rituais de acordo com a região e as escolhas de cada regente do terreiro como os tipos de Umbanda que podem ser: a) Tradicional; b) Branca ou Kardecista; c) do Caboclo Mirim; d) Esotérica; e) Mística; f) Sagrada; g) Traçada ou Umbandomblé e g) Omolokô (ALVARENGA, 2006).

Cada casa opta pelo tipo de rituais umbandistas que irá seguir e pode ter diferentes olhares, expressões, costumes e maneiras como vivenciam os eixos dominados pelo colonialismo como tipos de trabalho, natureza, saberes, relações de gênero e étnico-raciais. Essa diversidade presenciada no cotidiano dos terreiros vem desde as raízes umbandistas e sua própria oficialização como religião.

Dentre várias narrativas da criação da Umbanda, a versão mais reconhecida como oficial conta que Zélio Fernandino de Moraes estava acometido de uma doença que nenhum médico conseguia diagnosticar, a família de Zélio decidiu levá-lo a um centro espírita kardecista no dia 15 de novembro de 1908 onde ele incorporou uma Entidade que se denominou Caboclo das Sete Encruzilhadas o qual sistematizou os ritos umbandistas (SARACENI, 2018).

Contudo, apesar dessa narrativa ser a mais reconhecida, Lopes (2011) denuncia que essa explicação essencializa a Umbanda como doutrina estritamente Kardecista com pequenos acréscimos afros e indígenas retirando, portanto, os saberes (re)produzidos pela ancestralidade afroindígena e criando a falsa ideia de uma democracia racial e respeito à pluralidade religiosa.

A Umbanda está situada em uma encruzilhada que deflagra o mito da democracia religiosa, o não reconhecimento de saberes ancestrais que defrontam o

colonialismo, violências racistas e machistas colocando-a num lugar físico e simbólico que é híbrido em aspectos comunitários e religiosos.

A Umbanda é considerada religião, pois possui:

a) a ideia do sagrado, através das manifestações dos Orixás, guias e demais entidades de umbanda; b) a ocorrência de magias e milagres, a partir dos relatos de cura e da realização de trabalhos mágicos pelas entidades e sacerdotes; c) a crença em uma vida futura, pois acredita na imortalidade do espírito e na reencarnação; d) a prática de cerimônias e rituais em dias específicos de atendimento público e uma sequência de festas religiosas que seguem um calendário próprio e, e) uma explicação do universo através de uma teogonia própria (ALVARENGA, 2006, p. 28).

É uma religião fundamentada principalmente na cultura africana Iorubá que é monoteísta e tem a crença na criação da vida realizada por um ser supremo, Olorun (Senhor/Dono do Céu) ou Olodumaré (Senhor/Dono do poder), o detentor do Axé que é a energia divina de criação da vida na Terra. Esse Ser Supremo criou a humanidade, a natureza e as Divindades (Orixás) que intermediam Ele e os seres humanos e são cultuadas de forma simbólica e espiritual (ALVARENGA, 2006. SILVEIRA, 2014).

Entender o Axé como saúde produz impactos sobre as bases coloniais das ciências positivas que veem a saúde como ausência de doenças, o que fundamentou o discurso de intervenções baseadas em fragmentos sem que a pessoa seja vista como um todo em funcionamento, em relação à realidade concreta em torno desse sujeito e em conexão com o que produz sentidos de vida (FRANÇA, QUEIROZ, BEZERRA, 2016).

O Axé como força propulsora de vida é vital na Umbanda e está presente em seres humanos e nos elementos da natureza, pois nos une e pode aumentar ou diminuir conforme o (des)equilíbrio de cada pessoa. Essa força simboliza a saúde e nos terreiros é cuidada por meio dos saberes em utilizar as ervas e realizar os rituais de acordo com os ensinamentos das Entidades e representações dos Orixás (FRANÇA, QUEIROZ, BEZERRA, 2016).

Existem diferentes maneiras de compreender Orixás e aqui serão explicitadas três correntes principais: a) ancestrais muito antigos que foram divinizados por suas vivências exemplares conquistando o direito de morar com Olorun; b) grandes concentrações de energia simbolizando as forças da natureza; c) de forma mista,

alguns Orixás divinizados por suas condutas e outros apenas como representações da natureza (SARACENI, 2018).

A multiplicidade também se dá na escolha de quais Orixás serão cultuados, esta é feita de acordo com as crenças de cada terreiro. No quadro a seguir serão apresentadas Orixás mais conhecidas e, ainda, algumas de suas principais características como correspondência entre seres de diferentes panteões.

Quadro 2: Apresentando Orixás e suas características

Orixá	Elemento (saudação)	Representação	Dia da semana/Cor	Sincretismo (catolicismo)
Iansã	Vento, raio e tempestade (Eparrei Oyá!)	Força, Independência e anulação de males	Quarta; amarelo ouro	Santa Bárbara
Iemanjá	Mar e oceano (Odoiá!)	Purificação, maternidade e Sedução	Sexta; azul claro, branco e prata	Nossa Senhora da Conceição e dos Navegantes
Oxum	Cachoeira e pedras (Ora iêê ô!)	Fertilidade, amor, beleza e maternidade	Sábado; azul e amarelo ouro	Nossa Senhora Aparecida
Nanã	Nascentes, fundo dos rios e lama (Saluba Nanã!)	Nascimento, vida e morte	Terça; roxo	Santa Ana
Oxalá	Estrela (Êpa Êpa Babá!)	Paz, fé, amor, bondade e pureza espiritual	Sexta; branco	Jesus Cristo
Ogum	Sol (Ogunhê!)	Força do movimento nas batalhas	Terça; vermelho e branco	São Jorge
Oxóssi	Matas (Okê Arô!)	Proteção, força e bom senso	Quinta; verde	São Sebastião
Omulu/Obaluaiê	Morte (Atotô!)	Saúde e transformação	Segunda; preto e branco	São Roque/ São Lázaro
Xangô	Pedreira (Caô Cabecilê!)	Justiça e Sabedoria	Quarta; marrom	São Jerônimo

Fonte: Umbanda e Orixás, [s.d.].

O entendimento de quem são Orixás influenciará nos processos organizativos do terreiro, principalmente na incorporação. Há casas que percebem Orixás como ancestrais tendo como parte da liturgia a incorporação desses seres. No entanto, é

mais comum o culto a Orixás como forças da natureza excluindo a possibilidade desse tipo de Incorporação.

A Incorporação acontece quando vibrações entre Médiun e Entidade estão semelhantes a ponto do Espírito assumir o controle sobre a consciência e corpo da médiun enquanto a irradiação é mais leve e acontece quando a Entidade está muito próxima do médiun influenciando seus pensamentos e movimentos, mas o controle da consciência ainda está sob autoridade da pessoa (SARACENI, 2018).

Médiuns são pessoas que podem se comunicar com o mundo espiritual. A Mediunidade é apresentada de várias formas como olfativa, auditiva, intuitiva, de Incorporação, entre outras. Nas casas que creem em Orixás como expressões da natureza, as incorporações só ocorrem por meio do contato Médiun-Entidade. Entidades são espíritos que já viveram na Terra e reencarnaram muitas vezes aperfeiçoando suas condutas, caráter e conquistando muita sabedoria. Por isso, são seres que têm muito a ensinar e trabalham orientando outros espíritos (des)encarnados no plano espiritual ou na Terra (SARACENI, 2018).

As Entidades buscam pessoas com afinidade espiritual para estabelecer contato e, por meio da Mediunidade, transmitir ensinamentos. As Entidades são organizadas em grupos de acordo com a regência de Orixás, suas histórias e características mais marcantes como Caboclos e Caboclas, Ibejis, Marinheiros, Pretos e Pretas Velhas, Ciganas e as contraditórias Pombogiras e Exus.

Os tipos de Entidades vão se apresentar conforme a liturgia de cada terreiro que se organizam por autogestão, mas tem elementos em comum como: monoteísmo; incorporação; uso da cor branca para iniciar os rituais; defumações para limpezas espirituais; pontos que são canções para chamar as Entidades ou louvá-las; giras que são danças para preparar a incorporação; trajes para cada espírito incorporado; comidas e bebidas para as Entidades e convidadas; ervas para cuidado espiritual e físico (SARACENI, 2018. ALVARENGA, 2006).

As perspectivas sobre Exus e Pombogiras têm controvérsias mais marcantes e cada terreiro escolhe se irá trabalhar, pois “sua significação é complexa, dependendo de sua origem e em qual religião se manifesta, tem caráter de divindade, mensageiro, protetor, escravo de outras divindades, demônio, espírito inferior e imperfeito” (ALVARENGA, 2006, p. 44).

Quando falamos de Exus machos e fêmeas, podemos falar de risadas altas ou misteriosas, figuras extrovertidas ou imperturbáveis, incapazes de fazer o mal ou executoras de quaisquer desejos e, por isso, necessitando das orientações de outros espíritos guias e médiuns para realizarem o bem. Diferentes adjetivos cercam essas Entidades o que podemos entender melhor olhando para as diferentes épocas e lugares que moldaram tais entendimentos (ALVARENGA, 2006).

É necessário confrontarmos a visão maniqueísta herdada do eurocentrismo colonial e fortalecida nas religiões judaico-cristãs que tem a função de nos fazer ver o mundo dividido entre dois caminhos “bom-céu-Deus” versus “mal-inferno-Diabo”. Tradicionalmente, o segundo caminho é associado ao consumo de bebidas e fumos, expressões livres das sexualidades, identidades e expressões de gênero que são características dos trabalhos de Pombogiras e Exus (ASSUNÇÃO, 2010).

É necessário repensar a esquerda, que nesse contexto específico não está desvinculada de uma moral cristã, chamando a atenção para um modo maléfico decorrente desse aspecto, reavivando na memória do grupo uma face obscura do culto, recebendo através dela e de maneira ambígua a presença dos Exus. Estes, de uma forma ou de outra, são entidades que possuem um espaço de aceitação, devido à legitimidade alcançada pela Umbanda, concorrendo para uma visão mais positiva da prática (ASSUNÇÃO, 2010).

São Entidades associadas ao caminho do mal e é importante nomear de onde vem essa vinculação. Ligadas ao elemento Terra, Pombogiras e Exus são consideradas Orixás ou Entidades a depender da concepção adotada pela pessoa ou no terreiro e por serem vinculados às características terrenas como trabalho, relações interpessoais, gênero e sexualidade se expressando de forma brincalhona, irreverente e viril (LINO; SILVA, 2019).

No entanto, a presença histórica de Exu no panteão afro-brasileiro, como o deus de todos os acordos e desacordos, senhor de todos os caminhos e encruzilhadas, mestre de toda a ordem e confusão, parece ter sido profundamente valorizada nas cosmologias das religiões afro-brasileiras, entre outras razões, pelo poder de ruptura que exus e pombagiras oferecem diante de uma ordem social opressiva. [...] No Brasil, há registros históricos sobre a aversão e o medo que os chamados “senhores de escravos” demonstravam em resposta à adoração de Exu pelos negros (LINO; SILVA, 2019, p. 525).

Olhares eurocêntricos contribuíram com a vinculação Exu – Diabo. Há perspectivas diferentes e alguns teóricos consideram padres jesuítas e missionários protestantes os responsáveis por esta vinculação. No entanto, há outro grupo que defende o hibridismo como iniciativa das pessoas negras numa tentativa de defender suas crenças e, para tal, tomaram como semelhantes as características deste Orixá/Entidade com as do símbolo ocidental de mal supremo (LINO; SILVA, 2019).

Enquanto os Exus são vistos ambigualmente por questionarem a ordem que nos foi ensinada a partir da lógica colonialista, as Pombogiras também confrontam tais hierarquias e se mostram enigmáticas, poderosas e maravilhosas por meio de feitiçarias, beleza e sedução. Elas são associadas à essência boa e má por serem relacionadas aos supostos perigos de saberes do poder feminino e da liberdade sexual (MENEZES, 2009).

A Pombogira tem como função específica ajudar as mulheres no seu cotidiano, aconselhar e interferir nos seus problemas domésticos e sexuais, além de auxiliar a vida financeira, a saúde e a harmonia da família. Enfim, está diretamente ligada às questões terrenas para auxiliar no equilíbrio da vida (MENEZES, 2009, p. 13).

São as Pombogiras que tem o papel central de mudar a energia e os olhares sobre as mulheres, pois assumem um lugar protagonista nas Giras cantando pontos como “Arreda homem que aí vem mulher” ou “Pombagira é mulher de Sete Maridos, mas não mexa com ela! Pombagira é um perigo! Ela é Pombagira, a Rainha da encruzilhada que enfrenta seus inimigos com uma forte gargalhada”. Ao cantar, incorporar ou conversar as Pombos potencializam que as mulheres assumam protagonismos e não apenas o lugar de outro (MENEZES, 2009).

“A Pombogira é fenômeno observável que pode ter sua manifestação individual, mas representa coletivamente as mulheres quando fala em nome delas” e com gargalhadas altas, pontos cantados fortes e expressão de liberdade comunicam às mulheres que é possível produzir novos sentidos de memórias, histórias de vida e trabalho de cuidado que exercem com a família e no terreiro (MENEZES, 2009).

As Pombogiras trazem também à cena a importância do trabalho de cuidado que é exercido majoritariamente por mulheres, atravessado por diversos sentidos e tem seus saberes circulando em múltiplas práticas discursivas vivenciadas nos processos organizativos cotidianos do terreiro.

É o trabalho de cuidado que aproxima as pessoas para continuarem ou conhecerem um terreiro na busca por melhorias de vida em áreas como saúde, trabalho e relações. As práticas de cuidado são saberes aprendidos também com as Entidades e inspirados nas características de cada Orixá, por exemplo, em casos de intervenções na saúde física são utilizados principalmente os saberes vinculados às Caboclas e a Oxóssi que tem Axé em plantas usadas em chás e banhos (ASSUNÇÃO, 2010).

Exus são frequentemente procurados para auxiliarem em questões materiais de trabalho e financeiras enquanto as Pombogiras são mais requisitadas para atuarem no campo interpessoal afetivo-erótico. A proporção desses interesses faz lembrar a divisão sexual do trabalho na qual é atribuído ao masculino-homem tudo que remete ao material, produtivo e público que é valorizado socialmente enquanto a feminilidade-mulher é vinculada ao pessoal, subjetivo ou relacional que é partilhado no imaginário social como um traço de personalidade, natural e, portanto, não visto como trabalho (ASSUNÇÃO, 2010. KERGOAT, 2009).

A organização de um terreiro, por vezes, repete essa divisão em suas várias funções e as mais frequentes são: uma liderança (Mãe ou Pai de Santo) que é responsável pela saúde espiritual, mental e física cuidando das oferendas, giras, conselhos, entre outras atribuições; uma subliderança (mãe ou pai menor); Ogãs que tocam os tambores e cuidam da segurança; Médiuns de incorporação e Ekédís que cuidam de Médiuns e da organização de vários processos do terreiro (SARACENI, 2018. FRANCO, 2016).

A divisão sexual do trabalho atua num sistema de dominação com a opressão de gênero e exploração de classe causando impactos na organização social e na formação das subjetividades, pois divide o racional e o emocional sendo o primeiro de esfera pública, masculina e valorizada como produtor de trabalho e renda enquanto o segundo é desvalorizado e cabe à mulher (re)produzir essas formas de trabalho (KERGOAT, 2009).

O trabalho, ao alterar o mundo concreto, age na subjetividade construindo uma ponte entre social e individual, objetivo e subjetivo, passado e futuro ampliando as relações sociais que fazem parte da condição histórica do trabalho as quais serão ditame de processos formadores de subjetividades, identidades e sociabilidades em todas as suas etapas (SATO, 2009).

Kergoat, ao discutir sobre a divisão sexual do trabalho, enfatiza a redefinição do conceito de trabalho

que vai ganhando novos contornos e sendo enriquecido pelo interesse despertado por questões relativas ao trabalho doméstico, o trabalho de produção dos meios domésticos, o trabalho doméstico de saúde, o trabalho militante, a divisão sexual do trabalho e, por fim, ao próprio trabalho de cuidado. Dessa maneira, a autora registra que, paulatinamente, “o trabalho foi redefinido e mudou de estatuto: de uma simples produção de objetos, de bens, ele se transformou no que alguns chamam de ‘produção do viver em sociedade’” (KERGOAT, 2009, p. 18).

Por ser a produção do viver, o trabalho de cuidado deflagra processos sociais e históricos. Por exemplo, o não reconhecido trabalho doméstico de cuidado é majoritariamente exercido pelas mulheres negras que, durante a escravidão, foram exploradas enquanto exerciam o trabalho de cuidado mostrando que há cor, gênero e classe na divisão do trabalho e no trabalho de cuidado (BATISTA; BANDEIRA, 2015).

Cuidar de casa e da família “é tarefa exercida por agentes subalternos e femininos, as quais (talvez por isso), no léxico brasileiro, são associadas à submissão como escravos (à priori ou inicialmente), como mulheres brancas ou negras (posteriormente)” denotando que o trabalho de cuidado é também uma atividade política (GUIMARÃES; HIRATA; SUGITA, 2012, p. 82. SOUZA; MARIANO, 2017).

O cuidado também é uma encruzilhada que abarca diferentes engrenagens como o trabalho de cuidado considerado profissão (cuidadoras de crianças, idosas, pessoas com deficiência), o trabalho doméstico de cuidado realizado geralmente por mães/esposas e o trabalho de cuidado exercido em grupos comunitários, como no terreiro. Essa encruzilhada reverbera sentidos de (des)valorizações e resistências.

Guimarães (2012, p. 82) explica que “no Brasil e nos países de língua espanhola, a palavra cuidado é usada para designar atitude; mas é o verbo cuidar, designando a ação, que parece traduzir melhor a palavra care.” É uma atividade multidimensional presente no trabalho profissional (care work) e na esfera privada, doméstica e familiar; a distinção se faz pelo reconhecimento e remuneração mediada pela remuneração e desigualdades entre masculinidade x feminilidade.

Guimarães aprofunda as conversas sobre remuneração falando de situações variadas

considerando o trabalho de cuidado exercido em âmbito doméstico ou externo, seja gratuitamente ou de forma remunerada, de modo a analisá-lo a partir de duas diretrizes: por um lado, apontando a atividade de “cuidado com/do outro” (“care”) como “um rico domínio para revisitarmos debates recentes sobre o processo de mercantilização de um determinado bem ou serviço” e, por outro lado, tomando-a como elemento ilustrativo da “controvérsia em torno do trabalho do cuidado, no sentido da sua contestação moral” (GUIMARÃES, 2016, p. 60).

As críticas feministas ao mercado de trabalho e à noção de bem-estar social levaram o trabalho de cuidado a ocupar cada vez espaço na agenda política e acadêmica enquanto suas dimensões vêm sendo compreendidas além do espaço privado conquistando a delimitação política junto ao contexto social (SORJ; FONTES, 2012).

Novos sentidos do cuidado vêm sendo produzidos não somente como categoria de trabalho, mas enquanto trabalho comunitário que “não é propriamente um trabalho mercantilizado, mas tampouco é trabalho doméstico – sugere a necessidade de se expandir o próprio conceito de trabalho e incluir nele outras formas de expressão” (SORJ, 2016, p. 125).

O trabalho comunitário de cuidado circula nos grupos auto-organizados colocando holofotes nas pessoas nativas como protagonistas da (re)produção do bem-estar social e pode ser sistematizado de diferentes formas como cooperativas, organizações não governamentais, grupos com interesses em comum como os religiosos. Essas possibilidades podiam colocar em ação outros tipos de economias, como feministas ou populares (SORJ, 2016).

Os Terreiros Umbandistas são espaços físicos e psicossociais com forte presença da auto-organização comunitária em prol do bem-estar físico, afetivo e espiritual com dois entendimentos angulares de que esses cuidados operam seguindo uma lógica coletiva e que, nessa dinâmica, a hierarquia também é necessária em certas atividades.

Auto-organização e hierarquia são muito importantes à centralidade do trabalho de cuidado nos terreiros, pois ao mesmo tempo que há fluidez em alguns trabalhos de cuidado como servir alimentos e bebidas também existem práticas que demandam saberes específicos como auxiliar as Entidades a trocarem de roupa, organizar os rituais, preparar o espaço com defumações e cuidar de médiuns antes, durante e

depois das incorporações, entre outros saberem que circulam cotidianamente nos Terreiros (FRANCO, 2016).

Nos Terreiros podem circular variados circuitos do trabalho de cuidado com versáteis sentidos e reconhecimentos. Guimarães (2019) usa a ferramenta conceitual da noção de circuitos para indicar o conjunto das relações sociais, remuneração e sentidos do cuidado que possibilitou sua sistematização enquanto 1) profissão, 2) obrigação e 3) ajuda.

No circuito da profissão estão as trabalhadoras reconhecidas na esfera pública por conta da regulamentação ocupacional feita em 2002, são as cuidadoras de crianças, idosas e pessoas com deficiência. O circuito da obrigação e ajuda são presentes nos âmbitos familiar e mais amplo, partilham semelhanças como não-monetarização direta pelo trabalho de cuidado já que os sentidos são de característica natural feminina (GUIMARÃES, 2019).

Isso já nos deixa entrever uma outra dimensão relevante: as desigualdades, notadamente desigualdades de classe, informam tanto as chances de aceder ao cuidado profissional (circuito 1), como o modo como se combinam e interpenetram os circuitos 1 e 2, mas, e sobretudo, o vigor com que o circuito 3 aparece como promotor de alternativas de cuidado (sob diferentes e novos tipos de atividades) entre aqueles que vivem em situação de pobreza extrema e sob escassa (ou pouco efetiva) proteção da política social (GUIMARÃES, 2019, p. 3-4)

Os três circuitos transitam entre familiar e social produzindo mudanças no mundo concreto e nas agentes dessas práticas que podem reconhecer ou não suas ações como cuidado (re)agindo a partir das condições materiais e simbólicas. O (não)reconhecimento do cuidado como trabalho produz impactos nas relações de troca que podem ser monetárias ou não (GUIMARÃES, 2019).

Quando não mediadas por valores mercantis, a remuneração pode ser feita por outros bens ou por afirmação afetiva. Esta costuma se dar em vínculos familiares onde os sentidos de “amor” se entrelaçam com “responsabilidades” e as provedoras do cuidado são nativamente legitimadas como donas de casa ou mães de família (GUIMARÃES, 2019).

Para Batista e Bandeira (2015, p.71), com sentidos religiosos ou laicos pode ser partilhada em um grupo a crença de que as mulheres são obrigadas a cuidar e o

“aprendizado dessas técnicas do corpo pelas mulheres constrói uma dinâmica de solidariedade e reciprocidade familiar em torno dos cuidados, baseada, sobretudo, no sacrifício das mulheres”.

O trabalho de cuidado é multidimensional ao prestar atenção e zelo, trata-se de uma prestação de serviço que não tem sido mensurado em sua amplitude e reciprocidade. Ele possui cinco dimensões: a) física, pois se trata de esforço corpóreo; b) cognitiva por necessitar de raciocínio; c) relacional para evitar conflitos; d) sexual sendo o corpo atração para o consumo do serviço; e) emocional que é o mais difícil de ser calculado e próprio da atividade humana (SOARES, 2014).

As provedoras do cuidado atuam nessas cinco dimensões por meio de saberes que são (re)produzidos e circulam por diferentes caminhos. A dimensão afetiva é o cerne deste trabalho, pois saber o que fazer é uma técnica cotidiana corporal que envolve tradição, moralidade e afetividade, isto é, “as técnicas do corpo moldam os afetos”. A tarefa de cuidar também demanda intenso esforço cognitivo e saberes específicos das cuidadoras sobre as pessoas que demandam cuidados e seus contextos. Nesses encontros, as cuidadoras utilizam seus saberes e os recriam no desenrolar da realidade cotidiana (BATISTA; BANDEIRA, 2015, p. 69).

Nos Terreiros, são saberes que circulam de maneira não-formal, ou seja, seguem uma sistematização que não é a lógica educacional formal do âmbito escolar e produzem aprendizagens organizadas e planejadas acerca do cuidado, viver bem e se relacionar em coletivo, das variadas visões de mundo voltadas à diversidade e resistência, ritualísticas e múltiplas sociabilidades (OLIVEIRA, ALMIRANTE, 2014).

Na encruzilhada desses saberes e sentidos do trabalho de cuidado, estão vivências e vinculações caras à psicologia, principalmente uma psicologia que se olhe e perceba suas raízes históricas e sociais porque só olhando para o passado essa ciência pode encontrar brechas para construção de futuro potente, democrático e com novos sentidos e práticas discursivas anti-colonialistas.

6 FESTA DE ERÊS, FESTA DA IBEJADA

*Erê quer o que?
Queremos comida e muito carinho
Brinquedos e bebidas pra alegrar o nosso
ninho
E nunca na vida nos deixe sozinho
Ê Erê!
(Ponto Cantado).*

Duas festas estavam marcadas para a mesma noite: primeiro a dos Erês e depois do Marinheiro Tubarão. A Mãe me convidou pelo áudio do whatsapp dois dias antes, pois é seu costume chamar assim pessoas que são próximas ao barracão, mas não fazem parte do grupo do Caboclo Roxo no whatsapp. Ela disse que à tardinha seria a festa de Erês, depois uma pausa seguida pela festa do “seu Tubarão”.

Célia pediu que eu levasse um pacote de pirulitos, se possível, lembrei que em festas anteriores eu perguntava o que levar e ela dizia que estava tudo preparado e bastava eu ir, ou seja, eu era convidado. Por isso, ela pedir contribuição me levou a acreditar que eu era visto como alguém mais próximo da Casa, mesmo sem participar da Gira. No entanto, a Mãe recusou quando me ofereci para trabalhar na organização, a proximidade ainda era parcial.

Era um dia de semana e era complicado o acesso, via transporte público, pois o ônibus que passava em frente do Barracão chegava a demorar quase duas horas para passar. Como morava perto do centro da cidade, pretendia voltar de ônibus até o centro em torno de 23:00 horas e ir andando para casa. Reconhecendo ser um caminho perigoso, deixei o celular em casa.

Cheguei ao Barracão cerca de uma hora antes da festa iniciar e a arrumação estava quase completa; além da Miriam e Célia, três mulheres estavam lá desde a manhã trabalhando na cozinha, limpeza e organização da festa. Uma senhora com 55-60 anos e duas mulheres que tinham entre 35-45 anos enchiam balões para fazerem um arco que ficaria no portão do lado de fora.

A ornamentação da Casa estava quase concluída. Nas partes laterais do pequeno Congá, tinham quatro mesas com cerca de 50 sacolinhas; na parede central, havia um painel preenchido metade por desenhos de bebês negros e símbolos infantis e metade com barcos azuis. Em torno desse painel havia um arco de balões com três

cores (azul, rosa e branco) e na frente dele tinha uma mesa retangular com doces, mas ainda com muito espaço.

As mulheres foram colocando mais bombons, pirulitos e outros doces nas mesas até que a Mãe chegou com o bolo e super alegrou: elas se animaram, riram e aplaudiram comemorando aquele momento que parecia simbolizar o resultado de todo trabalho realizado. Logo, elas terminaram o arco e fomos colocá-lo no portão, eu fui incumbido de amarrá-lo na viga do telhado.

Consegui amarrar na viga e encaixamos o arco no portão, era momento de um pouco de descanso e percebi a satisfação delas por concluir um trabalho pré-festa. Identificar essa expressão foi bastante marcante porque eu pensava que as mulheres estavam cansadas de trabalharem o dia todo e que isso diminuiria seus ânimos, mas elas animadas falavam orgulhosas da decoração e de formas de manter os balões intactos mesmo abrindo e fechando o portão.

Voltamos para dentro do Barracão e as Médiuns foram se arrumar. Visitantes e outras pessoas da Gira foram chegando, as Médiuns que haviam levado doces iam colocando-os na mesa central. O celular da Mãe tocou e ela começou a explicar o endereço do terreiro para alguém (sempre tem alguém precisando de explicações do endereço). Minutos depois chegaram duas mulheres com um carrinho de picolés e a Mãe empolgada encaixou uma sombrinha no carrinho e o colocou na frente da mesa com sacolinhas.

Estava tudo arrumado e já anoitecia: a festa estava atrasada. Jovem, a médium que incorpora a Entidade aniversariante (seu Tubarão), chegou com uma farda nova e a Mãe foi lhe mostrar a arrumação da casa principalmente do painel evidenciando que as duas festas estavam sendo valorizadas.

Célia entrou em casa e quando voltou também estava com uma farda que eu nunca tinha visto: a farda de Erê! Sua roupa era uma bermuda branca e um colete branco, ambos com desenhos de patinhas, lembravam a história dos 101 dálmatas; por dentro do colete, a Mãe vestia uma camiseta com a foto dela. Bermuda e camiseta eram a farda daquele momento, uma novidade num terreiro com identidade de rituais com Entidades adultas e giras de Erês não muito frequentes.

O grupo ficou conversando quase que em formato de círculo e zoando entre si. Começaram a cantar e dançar ciranda e incorporaram! Foi um processo suave,

diferente do atabaque forte, corpo travado e intensos tremores comuns em Giras de Caboclos ou Exus.

Erês são vistos nesse Terreiro como Espíritos Infantis que nunca incorporaram ou que só viveram até a infância nas últimas ou principais encarnações e, por isso, são inocentes, brincalhonas e leves. São Entidades de Cura afetiva para pessoas. Por essa leveza, suas Incorporações são mais tranquilas, tanto que não parávamos de sorrir e olhar para as crianças recém-chegadas. Outro efeito dessa leveza é perceptível nas expressões corporais: Médiuns que antes tinham a postura mais rígida e fechada ficaram mais fluídas, joviais e brincalhonas.

A Ibeijada foi trocar de roupa, mas uma Erê (Tapuia) continuou no Congá escondida atrás de um carro feito de papelão para fotografias. Depois, colocou duas ou três sacolinhas dentro da camiseta, fazendo bico e empinando a barriga crescida pelo volume das sacolinhas desfilava entre a gente e oferecia bombons perguntando “tu quer?”, quando alguém dizia que sim, a Erê fazia movimentos floreados e respondia “vai comprar” e todas riam.

Tapuia continuou nessa brincadeira por uns 15 ou 20 minutos, repetindo “vai comprar” ou dizendo que era dela porque havia comprado com seu Pataco, fruto do seu trabalho. O grupo de Erês foi voltando enquanto cantava seus Pontos e ela escondeu as duas sacolinhas e se aquietou.

As mudanças mais marcantes foram: a) uso de bonés, pois continuaram vestindo shorts e camisetas; b) vozes mais finas e bicos manhosos para falar, pedir muitos doces e brinquedos.

O Erê da Célia (Teimoso) foi tirar foto no carrinho e chamava a Ibeijada, o que durou pouco tempo. Depois, cantaram alguns pontos como o famoso “lá no céu tem três estrelas, todas três em carreirinha, duas Cosme e Damião, a outra é Mariazinha” e dançaram com movimentos mais livres.

As músicas continuaram e as conversas também... Erê só quer brincar...

Teimoso centralizou a fala e disse para as pessoas organizarem uma fila priorizando crianças para pegarem picolés. Depois de cada pessoa pegar um picolé, conforme ordenou Teimoso, todas se sentaram e a Tapuia voltou a fazer piadas com as crianças.

A Ibeijada voltou a dançar e cantar pontos como “ele é pequenininho, mora no fundo do mar, sua madrinha é Sereia, seu padrinho é Beira-Mar” e continuamos

pegando picolés. As Erês pararam de novo a Gira para comermos cachorro-quente e, à frente do carrinho de picolés, uma mesa foi colocada com sacos de pães e uma panela grande de molho. Pessoas da Gira e outras que são mais frequentes no barracão começaram a servir refrigerante. Fizemos fila novamente e duas mulheres nos serviam.

As músicas continuaram e as conversas também... Erê só quer brincar...

O cachorro-quente acabou e as poucas pessoas que estavam servindo não conseguiram comer. Cantávamos “Cosme e Damião, a sua casa cheira, cheira a cravo, cheira a rosa, cheira flor de laranjeira”.

Teimoso chamou algumas pessoas para distribuir sacolinhas feitas de acordo com três grupos: meninas, meninos e pessoas adultas. Foi uma algazarra só, todas as pessoas queriam sacolinhas, seja para si, amigas que estavam no terreiro ou familiares que estavam em casa. Teimoso pediu que eu também entregasse sacolinhas e novamente senti uma forma de inserção no grupo e senti a pressão de realizar uma tarefa rapidamente quando várias pessoas pediam ações diferentes.

Conseguimos entregar sacolinhas para todas e entregamos as que sobraram para algumas pessoas levarem para casa. Teimoso sempre mostrava preocupação em assegurar que não faltasse sacolinha para ninguém. Depois, o Erê falou para uma senhora distribuir, entre a gente, os picolés restantes.

Após breve período de conversas e brincadeiras, havia chegado um dos momentos mais esperados: a hora de estourar o balão cheio de doces. Novamente, foi maior rebuliço: crianças estavam reunidas embaixo do balão gigante na expectativa de ser ágil e agarrar os doces... Finalmente, o balão foi estourado!

Eis que um Erê, no corpo de um médium muito alto, pegou o maior pedaço do balão. Simplesmente o agarrou no ar e ficamos surpresas. Ele riu bastante, rimos bastante e o Erê ficou com todos os bombons.

As crianças se dispersaram e as Erês continuaram rodando a Gira com uma Erê cantando, e conversas entre as demais presentes. Algumas pessoas levaram presentes para Erês específicas; Tapuia brincava com a boneca que ganhou e partilhava com uma menina que começou a chorar ao descobrir que precisaria devolver o brinquedo. O grupo ficou sensibilizado, algumas pessoas tentavam acalmar a criança, mas em vão. Tapuia decidiu dar a boneca para aquela menina e quem viu expressou muita felicidade.

As músicas continuaram e as conversas também... Erê só quer brincar...

O ritmo da festa ia diminuindo, atividades previstas já haviam sido realizadas e a Mãe estava muito cansada. Fizemos uma curta pausa; a festa do Seu Tubarão, que seria às 19:30 horas, estava prestes a começar com quase duas horas além do planejado. Célia ficou pouco tempo sentada se recuperando e decidiu recomeçar os trabalhos.

As músicas continuaram e as conversas também... Erê só quer brincar...

Ainda cantamos músicas como “Bahia é que é terra de dois, é terra de dois irmãos, governador da Bahia, é Cosme e São Damião”; “Fui no jardim colher as rosas, a vovózinha deu-me a rosa mais formosa, Cosme e Damião, ôoooh Doun, Crispim, Crispiniano, são os filhos de Ogum” e pontos de despedida “Ibejada já vai embora, Aruanda está lhe chamando, eles vão pro jardim do céu, Oxalá estava esperando”.

Após essa despedida, a Médium recebeu a Entidade Seu Tubarão que é conversadora e muito amiga da Entidade Nego Gerson, ambos ficaram cantando juntos por um longo tempo até que Seu Tubarão passeou entre a gente para nos cumprimentar. Pedi sua benção como de costume (beijeí sua mão e demos um abraço com meu ombro direito tocando seu ombro esquerdo, como de costume na Umbanda).

As músicas continuaram e as conversas também...

No entanto, eram 22:00 horas e decidi sair mais cedo por medo de perder a última volta do ônibus que passou uns 15 minutos depois. Quando o ônibus estava chegando, uma médium passou e disse que já havia acabado a festa e que eu havia perdido a comida.

A cobradora disse que aquele era realmente a última volta do ônibus...

*Em roda de Erê tem cura pra você
Em roda de Erê tem cura pra quem merecer
Muito obrigado, meu Deus
Muito obrigado
Por esses seres eu aqui estar cercado
(Ponto Cantado).*

7 VOCÊ GOSTARIA DE ENTRAR PARA TOMAR UMA XÍCARA DE CAFÉ? APRESENTANDO O BARRACÃO...

*Deus vos salve essa casa santa
Onde Deus fez sua morada.
Onde está o cálice bento
e a hóstia consagrada?
(Ponto Cantado).*

O Ponto Cantado conta de um lugar santo, ou seja, separado e protegido por uma Divindade a ponto dela escolher esse santo lugar como abrigo. O Barracão assim era percebido pelas pessoas que lá costumavam frequentar: um espaço de proteção e amparo material e simbolicamente. Nessa seção, pretendi mostrar como a Mãe de Santo se tornou uma das matriarcas, como o terreiro foi construído e funcionava e, ainda, como funcionavam os processos organizativos cotidianos.

Em uma das conversas com a Mãe Célia Regina, ela contou que criou o Barracão “Antônio Simbamba e Caboclo Roxo” em 1996 na periferia da cidade de Porto Velho (Rondônia). No início, o Barracão era simples com chão de barro e quando chovia muito as pessoas chegavam a bailar com lama na altura do joelho. Ao longo de 24 anos, o terreiro foi sendo reformado enquanto conquistava mais reconhecimento e os momentos que conto aqui são de memórias das pessoas do barracão e de encontros que lá vivenciei entre 2019 e 2020.

Nesse período, o espaço esteve dividido em duas partes tanto simbólica quanto fisicamente: o espaço público onde as Giras aconteceram, também chamado de Barracão, e a casa, espaço privado onde a Mãe morava com a Ekédi Miriam e, em alguns períodos, com outras familiares. O Terreiro se localiza em uma encruzilhada e tem cruzamentos de rotinas domésticas e comunitárias, momentos pessoais e coletivos que falam da família nuclear da Mãe de Santo e de sua família espiritual.

Esses encontros não seguem a rigidez de um espaço-tempo cristalizado e compõem nas práticas discursivas das pessoas do barracão de maneira fluída. Inspirado no fluir cotidiano, conto nessa sessão acerca dos processos organizativos cotidianos do terreiro vivenciados na trindade: partilhas individuais em conversas situadas, conversas coletivas e minhas observações.

Seguindo a compreensão de Silveira (2014, p. 74), entendi o terreiro como coletivo, isto é, “a comunidade é o centro das preocupações dos indivíduos” e nela

cada pessoa tem sua importância individual. Os processos organizativos cotidianos no terreiro se desenrolaram em experiências comunitárias, desde o firmamento do barracão como um espaço religioso e do reconhecimento da Mãe de Santo como a responsável pelo grupo até o zelo pela Casa e a resolução de desafios de forma coletiva.

Célia nasceu na Paraíba e com as mudanças da família veio morar em Porto Velho. Ela contou que sua espiritualidade apareceu quando ela tinha cinco anos, em seus dizeres: “tenho a mediunidade desde criança e venho com essa raiz do meu pai carnal que era subsargento do 5º Batalhão de Engenharia e Construção” e, apesar de sua raiz, ela começou a incorporar sem que sua família entendesse o que estava acontecendo e porque ela “dava tanto trabalho”.

Quando ela tinha sete anos, foi levada ao Centro Espírita onde seu mestre Antônio Simbamba se apresentou e passou a doutriná-la. Ela foi desenvolvendo a Mediunidade enquanto a relação com Antônio Simbamba beneficiava milhares de pessoas e quando seu mestre descia, realizava rezas e diversos tipos de curas. Essas ações foram despertando a curiosidade das pessoas e oficializando o trabalho que Célia exercia sem se nomear como Mãe de Santo.

Todos os dias ia gente na minha casa e o meu pai antes de falecer falou para mim “minha filha, essa sua profissão...”, meu pai chamava de profissão, “é uma profissão muito ingrata porque você faz, faz, faz e você não é recompensada” aí eu respondi para ele “não, meu pai, tudo aquilo que eu faço é por carinho, por amor, por dedicação” tanto que eu não queria que eles me chamassem de Mãe e sim de Madrinha, porque mãe é uma palavra muito forte e a gente só tem uma, mas no momento que eu comecei a trabalhar com cura, eu botava eles na minha cama, eu comprava colchão porque na época eu era agente penitenciária, ganhava muitos colchões velhinhos, mas eu encapava todos e botava os doentes para curar... Eles começaram a me chamar de Mãe, de Mãezona, enfim surgiu o barracão, me tornei uma Mãe sem querer (CÉLIA, 2020).

Célia contou empolgada que se tornou Mãe de Santo porque se dedicava muito às pessoas e elas “sentiram a necessidade de me chamar de Mãe, de me ocupar no coraçãozinho delas, né?”. Ela se descobriu como necessária àquelas pessoas que curava e desenvolvia a espiritualidade. Célia então resolveu se tornar Mãe, abriu uma Tenda e disse que depois vieram os Tambores a rufar e outras Entidades.

A Mãe continuou contando que as Entidades a acompanhavam desde a infância; mas só posteriormente, ela passou a trabalhar com mais proximidade com Pombagira Rainha e Exu Veludo, Caboclo Roxo, Cabocla Jandira e Cabocla Braba (ela ressaltou que o nome correto é Braba, pois era o linguajar de antigamente).

Fez questão de afirmar que sua base não é o Candomblé ou a Nação, mas a Umbanda que, segundo ela, é uma das religiões mais antigas do mundo na qual ela se sentia bem. A Mãe contou que sua primeira Tenda foi num bairro próximo ao centro da cidade e ela nomeou de Tenda por significar uma casa pequena e disse que com a ajuda de clientes construiu uma casa de alvenaria onde desenvolveu vários filhos de santo.

Nessa época, a Mãe era casada com um homem e sua sogra faleceu em Pernambuco. Ela e o marido se mudaram, Célia desmanchou a Tenda e passou seis anos lá trabalhando em barracões de outras pessoas. Em 1982, voltou para Porto Velho e foi morar em um bairro considerado periférico na zona Sul da cidade e em 1996 levantou outra Tenda, agora de alvenaria, pois antes, ela atendia em uma casa de madeira e “apesar de ser pequena sempre tinha um coração grande que recebia todos aqueles que precisavam também”.

Sobre ajudas, ela falou que sempre as ofereceu como quando doava sopa às pessoas em situação de rua ou realizando curas por intermédio do seu mestre Antônio Simbamba. Célia falava das ajudas negritando a humildade da sua Tenda e os cuidados em sua maternagem.

Ajudo todos os filhos, tenho muitos filhos de santo, alguns já foram embora e outros frequentam, eu tenho para mais de 22 filhos de santo e todos não são ricos, são humildes porque a Umbanda, ela é simplicidade, ela é humildade, então eu já sou uma pessoa simples, porque venho de uma raiz simples; apesar do meu pai que era uma autoridade, eu me sentia uma pessoa muito simples e sempre tentei ajudar e assim sucessivamente, sou uma pessoa feliz e dentro do meu barracão eu me dou com todo mundo (CÉLIA, 2020).

Sobre a maternagem, a Mãe contou que não fazia acepção entre filhos/filhas de santo e “filhos de carne” e, para ela, parecia muito importante ser respeitada principalmente sobre seu relacionamento. Em 2020, Célia se casou no civil com Miriam, a Ekédi principal da Casa, oficializando sua relação. Elas eram as matriarcas da família cuidando da casa (espaço doméstico que destaco com c minúsculo) e da Casa (espaço religioso). Duas mulheres negras que incentivavam as pessoas a terem

orgulho de quem são e com essa postura e dizeres acolhiam diferentes pessoas como LGBTQIAPs. A Mãe falou sobre esses acolhimentos e sua maternagem contando que:

Aparecem muitos com problema aqui, problemas iguais aos meus que eu procuro ajudar, enfim, chega a ser uma grande família para nós, chega nós sentir falta, quando dois dias, eu já sinto uma raiva horrível, não por interesse e sim por amor que eu tenho como se fossem verdadeiros filhos, porque eu acho que uma palavra mãe é uma palavra muito forte, é uma palavra que tanto respeita a espiritualidade quanto a mãe carnal, então eu sou mãe duas vezes. Agradeço a Deus por me dar essa sabedoria tão grande de respeitar meus filhos, minhas filhas. Para mim, não tem diferença, eu gosto muito deles, gosto dos meus carnis e gosto dos meus espirituais, né? Para mim, não tem diferença, a mãe é um coração só. Desde quando você passa a me adotar como mãe, eu já sou sua mãe, eu já brigo, eu já vou à luta com você, eu já vou lhe defender, tudo aquilo, se um dia eu passar e ver alguém falando dos meus filhos materiais ou espirituais eu vou para cima, eu vou defender como uma mãe (CÉLIA, 2020).

Célia contava da maternagem e dos sentidos de ajuda, amor, união, família, autorrealização, entre outros, sentidos de vida cotidiana que une em uma prática só a trajetória de vida, religião, resistência, espiritualidade, comunidade e família. A mim pareceu que ser Mãe, nos olhares de Célia, era o Axé de integrar essa encruzilhada de afetos, atuações e possibilidades.

Inspirado em Lopes (2011) podemos entender que as pessoas buscam nos Terreiros assistência financeira e material, bem como tratamento para o corpo, alma e mente. Em rituais ou nos outros processos organizativos do cotidiano, circulam as práticas discursivas umbandistas como movimentos de resistência social, culto a Orixás e enlances de amizade, amor e disputas.

As vivências no Terreiro são sociais, religiosas e familiares ao mesmo tempo que refletem nos processos organizativos do terreiro e na disposição espacial. O espaço em uma encruzilhada tem duas formas de acesso: a) pelo portão pequeno, na rua principal e asfaltada, há entrada para casa (âmbito pessoal); b) pelo portão grande, na rua encascalhada e reservada, há entrada para o terreiro.

Na calçada, há uma cruz branca (simboliza Oxalá) e plantas altas remetendo à Oxóssi e natureza; Muro, portão grande e parte interna do barracão são vermelhos e, quem entra na varanda, vê duas árvores de porte médio do lado direito e a Trunqueira do Exu Veludo do lado esquerdo. Mais à frente há um espaço (Congá Menor), com

dois tambores, onde ocorrem danças para incorporação e ao lado desse espaço, há um quarto onde pessoas da Gira (rodantes) se preparam para rituais.

Atrás da Trunqueira ficava o tanque onde lavamos as louças e um banheiro improvisado em algumas festas. Ao lado desse espaço, há uma cerca mantendo os cachorros presos e marcando passagem para ambiente semiprivado (cozinha). Essa cozinha é subdividida: uma parte com dois armários, duas geladeiras, um freezer, uma mesa de seis a oito lugares e, outra pequena parte, com fogão e uma geladeira. A cozinha parecia ser lugar de transição entre casa e Casa, pois dava acesso ao espaço doméstico via portão, enquanto ainda era espaço de partilha de conversas e alimentos em momentos alternativos aos rituais públicos.

Em dias sem sessões ou antes delas começarem, as pessoas mais próximas ficam sentadas na cozinha conversando e comendo; quando aconteceram as Giras, a entrada ficava mais restrita para pegar água ou cerveja para as pessoas ou Entidades. Após as Giras ou durante as festas, a cozinha podia ser utilizada enquanto a comida era servida, mas a partir de 2020 as comidas passaram a ser servidas na varanda perto do poço.

Além da necessidade nutritiva, a alimentação tem cumprido um papel psicossocial relacionado à disponibilidade de alimentos, hábitos culturais, memória afetiva e organização social. Marcada pela dimensão afetiva de partilha de encontros e valores, a alimentação ganhou o sentido de comida, portanto, a comensalidade no terreiro expressava sentidos de socialidades e de cuidado (LIMA; NETO; FARIAS, 2015).

Na identidade brasileira, foram produzidos sentidos de oferecer em eventos sociais algum tipo de comida e bebida que, de acordo com o contexto, como urbano ou rural, elitizado ou periférico, falavam da multiplicidade das práticas discursivas. Em meios rurais e periféricos, a comida era conectada à dimensão de alimento, socialidade e trabalho que é uma lógica diferente da que tem operado no meio urbano e elitizado (LIMA; NETO; FARIAS, 2015).

O Barracão era um espaço periférico que repetia alguns ritos do meio rural de compreender os momentos de alimentação como fonte de sustento, de momentos de partilhas e cuidado. Ali circulavam sentidos de comida, como enlace afetivo e material tanto que a Mãe e Miriam montaram um restaurante na varanda da frente que havia se tornado mais uma fonte de renda e auxiliava no sustento junto com a loja de

artefatos religiosos que agora também funcionava no Barracão, os trabalhos cobrados pela Mãe de Santo (como os cortes para Exus ou a leitura de búzios) e as doações recebidas.

Esses arranjos econômicos eram organizados em horários opostos à realização das Festas e Giras rotineiras que aconteciam aos sábados por volta das 20:00 horas, exceto quando havia alguma festividade como aniversários os quais eram comemorados na data exata. As sessões começavam quando a Mãe tocava o Adijá para chamar as pessoas da Gira que deviam ir ao quarto para se concentrar e orar, a entrada desse quarto era restrita e quem não era rodante só ouvia algumas partes das orações e alguns pontos.

Antes de iniciar a sessão, a Mãe Defumava a Casa queimando raízes e ervas conhecidas por propriedades de limpeza e Cura espiritual como Benjoim, Alecrim e Alfazema. A fumaça tinha cheiro forte que gerava a sensação de relaxamento, isto é, purificava a energia da Casa e das pessoas ali presentes e a Mãe cantando Pontos de Defumação andava pelo Barracão ao que cada pessoa estendia as mãos, passando-as entre a fumaça e era abençoado.

A defumação é uma coisa bem sagrada quando você inicia as rezas antes de começar a sessão, pois aquela defumação já vem de muitos e muitos anos. Defumação é para espantar as coisas ruins, os Espíritos ruins. Nós cantamos para defumar, aí depois nós cantamos que “já defumou, já incensou” e depois nós cantamos que “na Umbanda cheira à defumação”. É, tudo nesse mundo tem um começo, um meio e um fim. Nós cantamos para abrir, cantamos que estamos agradecidos por aquela defumação e cantamos para desejar paz, amor e tranquilidade. Abrimos nossa mesa que é para darmos passagens para os Espíritos de luzes, para o Mestre vir trabalhar, porque o barracão já está preparado para receber aquelas Entidades com muita luz. O essencial de uma casa ser defumada é porque a defumação espanta as coisas ruins que, às vezes, vem com pensamentos negativos e aquela fumaça tira as energias negativas e dá as positivas (CÉLIA, 2020).

A Defumação no Terreiro tinha o contorno de resgatar os saberes das ervas, dos ancestrais e da natureza produzindo efeitos nas pessoas como sentidos de equilíbrio entre espírito, corpo e vida social. As plantas transportavam Axé e o uso delas exercia papel importante na limpeza de objetos, cura e preparo de banhos que harmonizavam corpo-espírito e mantinham as memórias e as tradições das práticas religiosas e sociais (CARLESSI, 2016).

Falávamos dos rituais essenciais para acontecer a Gira e Célia acrescentou a importância da concentração e fez questão de aprofundar sobre a Defumação mostrando que é uma base muito importante na realização do culto tanto que existem Pontos Cantados específicos para marcar esse momento e uma ordem a ser seguida. São saberes tradicionais e necessários para o equilíbrio da energia que é uma das chaves para o bem-estar e para a incorporação que, por sua vez, é um dos fundamentos mais básicos da Umbanda.

Também são necessárias nos processos organizativos do cotidiano de um Terreiro: a divisão de funções das pessoas que fazem parte da Gira (Ekédís ou Cambonias, Médiuns e Ogãs); os Pontos Cantados e as Obrigações de cada pessoa apresentada como pertencente à Tenda. A divisão de funções entre Ekédís e Médiuns era uma das mais perceptíveis no barracão, pois as Ekédís protagonizaram a realização do trabalho de cuidado quando esta dependia especificamente de alguém.

A Ekédi, que na realidade se chama Cambonia, na Umbanda é Cambonia e no Candomblé se chama Ekédi, aqui nós adaptamos, nos acostumamos a chamar a Miriam de Ekédi porque nós já acostumamos de outros terreiros que nós frequentamos e por eles usarem tanto esse nome de Ekédi, nós adaptamos. Cambonia é aquela que dá toda assistência aos Caboclos que descem em terra, elas que servem, doutrinam, tem toda autoridade dentro do nosso barracão. São os Ogãs, os batedeiros, que tocam tambor, e as Ekédís que são as verdadeiras autoridades do barracão junto com a Mãe de Santo (CÉLIA, 2020).

A Mãe explicou que para uma pessoa ser Ekédi, ela precisava ir ao Barracão, sentir a energia positiva das Entidades, dos Pontos Cantados e dos tambores tendo garra de cantar e gritar com palavras fortes e firmes. A Mãe de Santo poderia então perceber o Axé na Ekédi que veio das Orixás e Entidades, pois os Seres Espirituais escolhiam a função da pessoa muito antes dessa encarnação.

Como uma das principais representantes do trabalho de cuidado no terreiro, as Ekédís são responsáveis pelo suporte às médiuns no momento da incorporação zelando pela segurança física e espiritual - quando uma Médium sente uma corrente energética negativa ou está equilibrando sua vibração de energia com alguma Entidade, é a Ekédi quem fica próxima auxiliando nesse equilíbrio e evitando que a médium caia ou se machuque por esbarrar em alguém; também cuidam das

vestimentas das Entidades e costumam servir as comidas e bebidas, devem ficar atentas se uma pessoa ou Entidade deseja fumar ou tem algum pedido específico.

Célia explicou que aos Ogãs cabia ter a força para bater o tambor e marcar o ritmo das Giras enquanto direcionava seu trabalho para evocar Entidades e interagir com Elas por meio dos Pontos Cantados. Outra função do Ogãs é proteger a Tenda fisicamente e, talvez por isso, seja comum em muitos terreiros a presença exclusiva de homens nessa posição.

Não havia restrições de gênero às pessoas que incorporavam; elas podiam ser homens, mulheres ou pessoas não binárias; mas até o momento da pesquisa não havia alguém auto-declarado além da cis-binariedade. No entanto, observei que era mais frequente mulheres incorporarem Entidades masculinas do que vice-versa; exceto por dois médiuns que incorporavam Pombogiras e chamou minha atenção que ambos performavam feminilidade em outras situações.

A divisão do trabalho tem se dado de maneira tradicional em muitos Terreiros, mas pela autonomia de liturgia e processos organizativos do cotidiano de cada barracão, essa divisão tem se dado em variadas expressões e intensidade seguindo diferentes parâmetros como a consciência. Uma das formas de organizar o trabalho tem sido pela divisão sexual do trabalho, isto é, às mulheres ficavam delegadas as atividades de cuidado emocional e espiritual enquanto aos homens (como Ogãs) couberam trabalhos de configuração objetiva.

A divisão sexual do trabalho tem sido uma das heranças colonialistas de classificação e opressão de gênero e agindo como um dos eixos estruturantes do mundo do trabalho. No barracão, pude perceber a separação entre masculino e feminino em situações específicas, como quando o Caboclo Simbamba falava que a Célia era o macho da casa e, por isso, ela quem deveria sustentar a casa (KERGOAT, 2016, 2018).

Nos mesmos processos organizativos do cotidiano da Tenda, circulavam práticas discursivas (re)produzindo valores patriarcais e resistências feministas. Pontos Cantados sobre Pombogiras e Exus ecoavam equidade de poder entre gêneros como “lá no portão, eu deixei meu sentinela. Mas eu deixei seu Tranca Rua tomar conta da cancela. Mas eu deixei Tata Caveira tomar conta da cancela. Eu deixei a Pombogira tomar conta da cancela. Eu deixei a Dona Molambo tomar conta da cancela” ao mesmo tempo em que nas festas e demais Giras era comum ver

Pombogiras serem mais procuradas para partilharem saberes de relacionamentos amorosos.

Na Festa de Virada, por exemplo, a Pombogira Rainha aconselhava a uma visitante que ela deveria se valorizar como a Pombo que, em seus próprios dizeres, não se relacionava com um homem sem que tivesse algum benefício em troca. Uma cena muito comum no Barracão era ver Pombogiras dizendo que suas filhas podiam ter o macho que quisessem e, nesse contexto, lembrei de uma das festas de comemoração aos cortes para Exus onde uma Pombo me contava que estava cuidando de sua filha para que ela saísse do relacionamento ruim em que estava.

Menezes (2009, 2013) discutiu sobre as desigualdades de gênero nos Terreiros e aprofundou conversas sobre Exus masculinos e femininos mostrando que Exus eram mais associados às questões materiais como carreira profissional e sustento enquanto Pombogiras eram mais procuradas para auxiliarem em assuntos relacionais como família e sedução.

As práticas discursivas em forma de Pontos Cantados colocavam Exus e Pombogiras com atuação de trabalho “Exu Maria Padilha trabalha na encruzilhada. Toma conta, presta conta ao romper da madrugada. Pombogira, minha comadre, me proteja noite e dia trabalhando na encruzilhada com suas feitiçarias”. Na pesquisa, considerei trabalho como atividade humana, no entanto, Entidades são modelos a serem seguidos e se havia disputas de sentidos de reconhecimento da atuação de Exus a partir da performance de gênero, a divisão dos trabalhos realizados pelas pessoas também sofreria com essas influências.

A valorização que as Pombogiras davam a si mesmas e às filhas junto com a noção de poder associada a Exus femininos e masculinos colocavam em cena as possibilidades das pessoas se inspirarem nas Entidades e agirem de forma diferente. A partir dessa alegoria, as pessoas podiam se ver então como agentes de transformação e resistências aos sistemas de dominação como a divisão sexual do trabalho.

No Barracão, essa divisão acontecia mesmo com expressões menos rígidas. As pessoas apresentadas lá como Ekédís eram todas mulheres e Ogãs eram todos homens. No entanto, havia possibilidades de mudanças, como quando a Mãe convidou uma mulher para ser sua Ogã afirmando que ela não tinha essa restrição como em outros terreiros que negavam essa possibilidade reproduzindo as práticas

discursivas de que mulheres que batiam tambor viravam Maria-Macho, ou seja, lésbicas.

Mesmo com as Ekédis protagonizando ações de cuidado específicas, várias atuações eram realizadas por outras pessoas que conheciam os processos organizativos do terreiro do terreiro como um neto da Célia que, às vezes, defumava a Casa antes de começar as sessões. Ele e um Médium foram os que mais trabalharam nas festas, servindo bebidas, providenciando fumos e realizando limpezas e organizações antes e depois das comemorações. Outros homens que eram rodantes também ficaram responsáveis por algumas assistências, mas de forma mais esporádica.

Importante destacar que mais de 75% das pessoas oficializadas como Filhas de Santo se identificavam como mulheres e quando olhávamos para o trabalho realizado com mais frequência-intensidade antes, durante e depois das Giras eram as mulheres quem protagonizam quase com exclusividade as funções e passavam até 10 horas trabalhando.

Em várias conversas, ouvi de mulheres os dizeres que estavam cansadas antes mesmo da Gira começar, pois tinham passado o dia trabalhando, o que jogou luz para denúncia da desigual jornada feminina quando se tratava de afazeres domésticos e de cuidado que chegava a ser mais do que o dobro da jornada masculina. Acrescentado o marcador da escolaridade, o quadro ficava mais injusto já que comparados aos homens de mesmo nível escolar, as mulheres com baixa escolaridade usavam mais de 50% de seu tempo realizando serviços domésticos (GUIMARÃES, 2019).

A injusta divisão sexual do trabalho deflagrada no âmbito familiar e público também compareceu no Terreiro, pois se travava de um espaço que agregava essas duas construções sociais. No barracão, esse formato foi (re)produzido na circulação formal e informal de sentidos e saberes de trabalho como doutrinações ou conversas, respectivamente.

Célia explicou que trabalhos e aprendizagens dependiam da concentração e amadurecimento espiritual que devia ser apoiada pelas outras pessoas, pois cada uma contribuía com Axé e ajudava suas Irmãs e Irmãos de Santo a lidarem com seus tombos, “porque tem filho que leva muitos tombos para a espiritualidade chegar a reinar, né?”. Esse apoio vinha por meio de doutrinações das Entidades e da Mãe de

Santo que compreendia que a circulação de cuidados, ensinamentos e aprendizagens sobre espiritualidade ocorria comunitariamente e dependia de todas.

Para desenvolver espiritualmente, a Mãe e as Filhas de Santo precisavam cumprir Obrigações como respeitar as demais pessoas, as Entidades e a si mesma, entre outras tarefas que detalhou uma das médiuns que frequentava o terreiro há anos e era participante frequente dos trabalhos de organização do Barracão.

Em dias de sessões, os filhos devem cumprir com as Obrigações do barracão; primeiro, a limpeza, depois ajudar com os ingredientes da sopa porque depois da incorporação todos os filhos se alimentam. Cada filho deve levar dois maços de velas e uma carteira de cigarro em dias de sessão, os filhos tem que estar com o corpo limpo, por exemplo, tem que ficar quinta, sexta e sábado sem ter relação [sexual]. Nós que seguimos uma religião devemos estar de corpo limpo porque se nosso corpo estiver sujo, nossa Entidade não se aproxima então, por isso, devemos tomar banho de abô que são ervas. Deixa eu te explicar, esses banhos de abô a Mãe de Santo quem faz; quando a gente entra no barracão esse banho fica num pote, a gente vai coar esse banho, tomar, tomar ele, né? Depois veste a roupa de santo, né? Para poder ir para concentração, entendeu? (JÔ, 2020).

Jô fazia parte do Barracão há anos e conhecia muito bem os processos organizativos do cotidiano de lá, foi ela quem me ensinou em conversas informais sobre vários Costumes e Obrigações que elas tinham os quais eu deveria seguir conforme fosse consolidando minha participação nas Giras como rodante. Jô ia me ensinando de maneira informal e exercia a função de cuidar de uma parte da minha formação.

As conversas traziam à cena a centralidade da tradição oral para os Povos de Terreiro, tática que servia para recuperar e relacionar várias expressões do cotidiano onde o espiritual e material não estavam polarizados. Permitiam, portanto, que as pessoas partilhassem suas memórias e nos encontros do tempo longo, curto e vivido produzissem novos sentidos (CERTEAU, 2008. SPINK, 2013. SILVEIRA, 2014).

As Obrigações eram algumas das práticas cotidianamente ensinadas em conversas informais que eram incentivadas principalmente pelas Entidades com as finalidades de conhecer sobre usos, costumes e trabalhos a serem feitos em prol da evolução espiritual e do melhor funcionamento dos rituais. A Mãe também falou das Obrigações ressaltando algumas das que ela precisava cumprir.

Eu não posso nem tocar na minha digníssima mulher, na minha esposa porque a minha espiritualidade me cobra isso. Como é que eu vou ter força para ajudar vocês ou outros que chegam aqui com mais necessidades? Porque eu estou de corpo sujo então foi mais um dia que eu perdi e ganhei por forças espirituais, você está entendendo? (CÉLIA, 2020).

A Mãe fazia questão de apontar os esforços que ela também fazia em e, pensando sobre os saberes vinculados às Obrigações, lembrei de uma reunião apenas com as rodantes, que ocorreu no final de 2019, na qual a Mãe disse que haveria uma doutrinação mais firme em 2020 com um dia por semana para estudo das Obrigações, Pontos Cantados e outros saberes.

Perguntei à Mãe sobre essa proposta e ela explicou que tinha esse planejamento, mas não aconteceu por conta da pandemia causada pelo Covid-19 e era mais complicado devido ela comprometimentos à saúde como diabetes, ácido úrico elevado, pressão alta e dificuldade com a tireoide o que a levou a ficar alguns meses em isolamento na sua chácara. No entanto, ela estava aguardando a pandemia passar para oficializar o dia da doutrinação que será por meio de rodas de conversa.

Para Sampaio (et al., 2014), as Rodas de Conversa possibilitariam encontros dialógicos e novas produções de sentidos e saberes sobre as vivências de cada pessoa. Seriam momentos de partilhas, disputas e ressignificação das Rodantes, dos processos organizativos cotidianos do terreiro e da transformação social gerada a partir de questionamentos e negociações.

A Mãe falava com grandes expectativas das Rodas muito antes do início dessa pesquisa, mas as rodantes não expressavam o mesmo interesse de Célia e esses momentos iam sendo esquecidos conforme o ano ia passando e voltava a ser lembrado em conversas oficiais com o Caboclo Simbamba para planejar o ano seguinte.

Célia estava mais centrada nos processos organizativos do cotidiano e ressaltou que as Rodas de Conversa seriam, à priori, sobre o respeito entre as Irmãs de Santo com ênfase nas brincadeiras que aconteciam em momentos que deveriam ser levados a sério. A Mãe disse que também seria falado sobre vestimentas

porque tem gente que vem por aí com um short curto e umas blusas com os peitos de fora, mas será que quando for para uma igreja, ele vai desse jeito? Não vai! Pois a Umbanda também é um templo sagrado com Santidades então como é que você vai pedir ajuda a

Deus, você com aquela roupa daquele jeito na força da comunheira, da sua casa que é um templo sagrado também aí isso tudo são doutrinas... (CÉLIA, 2020).

Enquanto não podiam ter essas Rodas de Conversa, as informações eram transmitidas em conversas informais presenciais ou pelo grupo no whatsapp com as pessoas mais próximas do barracão. No começo de 2020, fui incluído nesse grupo pela Jô que me auxiliava espontaneamente a saber quando aconteceriam as Giras e me inteirar de outros eventos.

Em 2018, era de costume as Giras ocorrerem com frequência quinzenal acrescidas de eventos como festas pessoais (aniversários, chás de panela ou de bebê) ou religiosas (comemorações das Entidades como aniversários). Em 2019, a frequência dos eventos diminuiu e foi dada mais ênfase às datas comemorativas. Em 2020, por conta do necessário distanciamento social como medida de contenção à pandemia, as sessões foram interrompidas por meses e seguindo as regulamentações legais voltaram com número restrito de participantes.

A partir de 2020, as sessões seguiram os rituais costumeiros com Orações, Pontos Cantados, Defumação e Incorporações. A Mãe iniciava com a Defumação, depois tocava o Adijá, as pessoas da Gira iam para o quarto, rezavam e voltavam para o Congá Menor onde iniciam a Gira.

O início podia se dar com uma oração ou com um Ponto Cantado de Abertura como “abre-te banca de areia, areia só tem no mar. Eu vou abrir minha banca em terra e vou fechar em alto mar” que falava de início com proteção e permissão de lemanjá que é responsável pela purificação energética. Cada Orixá tinha sua dança de acordo com sua história e conforme as Pessoas da Gira iam bailando, quem visitava ia cantando, batendo palmas e fotografando ou gravando.

As Rodantes começavam a cantar e dançar em forma de ciranda, às vezes, um Ponto tinha uma dança específica como um dedicado à Nanã “são flores, Nanã, são flores. São flores, Nanã Buruquê, são flores Nanã, são flores de teu filho Obaluaiê, nas horas de agonia é ele quem vem me valer, é teu filho, Nanã, é meu pai, São Roque é Obaluaiê” e as médiuns dançavam curvadas, pois é uma Orixá muito antiga no Panteão Afro.

A energia da Gira ia mudando: ritmo, volume e movimentos ficam mais altos, intensos e rápidos. Algumas médiuns começavam a perder o equilíbrio, fechavam os olhos e cambaleavam, mudavam algumas expressões faciais e/ou corporais e as

Ekédís ficavam mais atentas, pois precisavam cuidar do bem-estar do grupo e das Entidades que estavam a caminho.

Geralmente, a Mãe era a primeira a incorporar, mas não era uma regra. Na maioria das vezes, Célia incorporara e continuava por um tempo na Gira auxiliando outras médiuns a elevarem suas vibrações cantando pontos com mais intensidade ou tocando nas médiuns. No entanto, houve momentos em que a Mãe incorporada já ia trocar de roupa e as outras incorporações aconteciam de forma difusa entre as outras médiuns. Uma vez incorporadas, as médiuns eram identificadas pelos nomes das Entidades recebidas e quando havia médiuns visitantes também participavam da Gira.

Médiuns que incorporavam saíam do Congá Menor e iam para dentro da casa vestir roupas da Entidade que já foram preparadas antes da Gira. O momento dessa saída costumava ser de reverência silenciosa e, logo depois, quem era da Gira, mas não recebeu Guia puxava pontos e danças. Nesse processo, podiam acontecer outras Incorporações e quando Entidades voltam já fardadas elas podem conversar, bailar, beber, fumar, comer, curar, fazer consultas, entre outras ações a depender do tipo de cerimônia.

Quando chegavam, era comum Entidades firmarem Pontos Cantados para se apresentarem, cantarem sobre suas falanges, suas características e provar quem eram, pois não era possível mais de um Espírito-Guia incorporar no mesmo terreiro. O desenrolar do restante do ritual dependia do propósito de cada evento, do encontro entre Espíritos-Guias e das pessoas ali presentes.

O término das sessões também dependia do ritual desenvolvido, podendo ocorrer por Giras oficiais de encerramento, geralmente nos eventos regulares, ou por dispersão das pessoas depois de um longo tempo, costumava ocorrer em dias de festas.

8 “NAS HORAS DE AGONIA É ELE QUEM VEM NOS VALER...” ENCRUZILHADAS DE SENTIDOS E SABERES DO TRABALHO DE CUIDADO

*Salve o nosso Terreiro!
Vamos cruzar nosso Terreiro
Vamos cruzar nosso gongá
Vamos cruzar a nossa gira na fé de Pai
Oxalá.
(Ponto Cantado).*

Como o Ponto Cantado à Nanã e Obaluaiê anunciou no título, as práticas de cuidado em Terreiros e, em especial, no Barracão teciam uma ampla rede de (re)produção da vida e, como dimensão fundamental do viver, ecoavam múltiplos sentidos de atuação, reconhecimento, saberes, vivências de bem-estar e resistência partilhadas em comunidade. Neste capítulo, apresento as circulações desses sentidos em encontros, desencontros e reencontros vividos no Terreiro.

8.1 Gira, gira, gira... Movimentos e sentidos do trabalho de cuidado

*Caboclo índio é Caboclo baiador
Caboclo índio é Caboclo trabalhador...
(Ponto Cantado).*

No Terreiro, os sentidos do trabalho de cuidado eram (re)produzidos em uma teia que evidenciava os (des)encontros nos processos organizativos cotidianos com os circuitos econômicos, a auto-organização e a atenção ao bem-estar comunitário. Busquei desvelar neste subcapítulo as compreensões que tive de como se deram tais (des)encontros no tempo histórico, das relações e do contato mediado, bem como seus efeitos a partir da compreensão dos saberes e práticas de cuidado enquanto uma categoria do trabalho.

A divisão sexual do trabalho tem sustentado estruturas do sistema capitalista por meio da mercantilização e reconhecimento apenas de alguns tipos de trabalho. Diversas críticas, em muitas áreas como dos estudos de trabalho e gênero, foram forjadas na contramão dessa lógica como a redefinição cunhada por Kergoat (2009) do próprio conceito de trabalho.

Souza e Mariano (2017, p. 2) retomaram os seguintes dizeres de Kergoat para discutirem sobre os delineamentos do trabalho a partir das “questões relativas ao

trabalho doméstico, o trabalho de produção dos meios domésticos, o trabalho doméstico de saúde, o trabalho militante, a divisão sexual do trabalho e, por fim, ao próprio trabalho de cuidado” o que produziu outros contornos ao conceito de trabalho que deixou de ser compreendido como restrita produção de objetos e bens para ser entendido como produção do viver em sociedade.

A partir desse paradigma, o trabalho tem seus contornos expandidos ultrapassando a definição marxista de atividade material que produz efeitos no mundo externo e interno para avançar no entendimento de práticas constantes e/ou intensas que produzam efeitos a nível material e simbólico nas pessoas promotoras e beneficiárias de um serviço. Com esse reposicionamento, o cuidado pode ser delineado, em suas idiossincrasias, como uma modalidade de trabalho (SOUZA; MARIANO, 2017. SOARES, 2014. HIRATA; GUIMARÃES, 2012).

Com essa redefinição, vieram também as transformações nas configurações dos arranjos econômicos e sociais. As práticas de cuidado vivenciadas nos Terreiros puderam, portanto, ser colocadas em contornos do mundo do trabalho e de trocas, remuneradas ou não. No entanto, foi necessário fazer a ressalva de que no Terreiro da Mãe Célia circulavam ao mesmo tempo sentidos de amizade, família, religiosidade e comunidade traçando diversos sentidos de qualquer ação, como o cuidar.

Conforme os sentidos da mesma atividade concreta de cuidado iam sendo metamorfoseados,

não somente se alteram aqueles que são socialmente reconhecidos como agentes do seu exercício, como (e mais interessante ainda) criam-se (ou não) as condições para que tais agentes identifiquem a atividade que performam como fazendo parte de um circuito de cuidado, nomeando-a (ou não) seja como trabalho, seja como cuidado. Desse modo, diferenciam-se as relações sociais (mercantis ou não-mercantis) que sustentam o exercício dessa atividade, estabelecendo-se fronteiras e hierarquias entre essas e outras atividades similares. Bem assim, variam as formas de retribuição pelo trabalho desempenhado e os meios que materializam tal retribuição (que podem ou não ser monetários) (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020, p. 7-8).

Guimarães (2016, p. 60) levantou debates acerca das transformações e faces nas quais o trabalho de cuidado poderia estar envolvido e colocou que gratuito ou remunerado, na esfera doméstica ou pública se tratava de “um rico domínio para revisitarmos debates recentes sobre o processo de mercantilização de um

determinado bem ou serviço” e expressava “controvérsia em torno do trabalho do cuidado, no sentido da sua contestação moral”.

Esse debate chamou à cena o emaranhado entre os processos de profissionalização do cuidado e a estrutural crença dessa atividade como expressão do amor materno e colocou holofotes na necessidade do cuidado ser liberto desses vínculos que também falavam de vulnerabilidades sociais e financeiras nas relações de trabalho de cuidado (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020. SOUZA; MARIANO, 2017).

Inspirada nas discussões acerca dos circuitos de troca que foram colocadas por Zelizer, Guimarães (2019) olhou para as múltiplas engrenagens do cuidado e sugeriu que elas poderiam ser melhor compreendidas, do ponto de vista analítico, se pensadas como circuitos, isto é, cada “circuito de cuidado’ seria um arranjo social, produto de um trabalho relacional voltado para diferenciar relações sociais significativas.”

Para Guimarães e Vieira (2020), um circuito de cuidado teria confluência das seguintes características: a) peculiaridades das relações sociais; b) sentidos a tais peculiaridades; c) transações econômicas; d) vínculos de retribuição como formas monetárias. Os quatro aspectos negritavam as seguintes dimensões: I) dos sentidos produzidos do trabalho exercido; II) das atrizes reconhecidas como aptas a exercer o cuidado; III) dos tipos de relação social organizados em mercantis ou não mercantis; IV) dos modos de reconhecimento e retribuição que podiam ser ou não monetários. Com essas características e dimensões, três exemplos de circuitos poderiam ser elencados: ajuda, obrigação e profissão; mas aqui serão chamados de arranjos por se (des)encontrarem por diversas vezes e com diferentes significados.

As transações e os vínculos de retribuição revelavam também sentidos das relações sociais vividas no Barracão. O sustento do Terreiro advinha de diferentes fontes e, segundo a Mãe, ele era provido: 1) por ela que comprava fardos de comida com o ordenado que ela recebia todo mês; 2) pelos seus três filhos carnais que contribuíam espontaneamente e, destes, dois tinham trabalhos formais; 3) pelo restaurante que Célia geria junto com Miriam que, no entanto, fechou por quase um ano devido à Pandemia.

Além das três formas que a Mãe citou, o Terreiro também recebia doações de suas frequentadoras que levavam alimentos, bebidas ou dinheiro e Célia atribuía preço a alguns de seus serviços, como os cortes para Exu e Pombogiras que

aconteciam no mês de agosto e a Mãe cobrava entre R\$ 200,00 e 250,00 por cada corte (conhecido no Barracão como o “custo da mão”, isto é, do trabalho) além dos materiais que seriam utilizados. Publicamente, essa era uma das poucas atividades que a Mãe Célia cobrava, pois as outras eram realizadas em momentos mais individuais como a jogada de búzios ou a realização de banhos.

Mesmo com as incertezas, a Mãe confiava na provisão que conquistaria em seu Barracão afirmando que, antes de tudo, ela era filha de Oxóssi, Orixá da fartura e prosperidade. Célia também se orgulhava da auto-organização do grupo, apesar das contradições que vinham com esta gestão também seguindo a espontaneidade.

Às vezes, às vezes também os filhos, não são todos, mas quando dá na cabeça deles, um traz uma vela, o outro traz uma cerveja, outros trazem “ei, Mãe, vai fazer uma sopa?”, “vou!”, mas também não peço “ei, tu traz isso, tu traz aquilo” porque já tentei pedir várias vezes, mas nenhum deles traz, todos eles gostam de tomar sopa no final da sessão. A gente acaba uma hora, acaba 12:00 horas [meia-noite], então quando as Entidades sobem, os filhos ficam fracos e com fome aí quando tem uma sopinha quentinha, todo mundo come, mas ninguém lembra de trazer nenhum osso, então, às vezes, eu fico com raiva e não faço, aí vem um e “ei, Mãe, a senhora vai fazer aquela sopa gostosa?”, aí é que eles trazem osso, um traz uma batata, aí eles esquecem... (CÉLIA, 2020).

Quando cada pessoa levava o que podia ou quando a Mãe deixava de cobrar as pessoas que não tinham condições financeiras afirmando que, por caridade, ela recebia das pessoas que tinham e se responsabilizava por quem não podia pagar, circulavam sentidos de justiça distributiva, de trocas vividas na economia popular e comunitária onde cada pessoa contribuía da maneira que pudesse.

Os sentidos do trabalho exercido por Célia lembravam os posicionamentos de Arcary (2018) diante dos dizeres de Louis Blanc “De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo sua necessidade” que colocavam em cena um trabalho que não era apenas meio de sustento, mas de bem-estar, atendimento à necessidade vital e desenvolvimento humano e coletivo.

Enquanto não forem atingidos os graus superiores de desmercantilização ou gratuidade, entendida como a disponibilidade universal dos bens e serviços mais intensamente desejados, condicionada pelo desenvolvimento das forças produtivas, pela superação da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual e pela participação coletiva nas decisões-chave da vida econômica e

social, desfrutaremos de graus crescentes de liberdade, proporcionais à redução da desigualdade (ARCARY, 2018, [s. p.]).

As trocas (não)monetárias que Célia explicou falavam de uma “convivência solidária, em diferentes modos de ser e viver”, de partilhas entre semelhantes e desiguais, que (re)inventavam formas de (re)produzir a identidade individual e coletiva, bem como o sustento e a vida em suas multifaces colocando no palco as possibilidades além da lógica capitalista (ARCARY, 2018).

O cuidado foi um terreno fértil para repensar os controversos processos de mercantilização do trabalho que vinha deixando registros culturais que levaram às perspectivas de reconhecê-lo como serviços e bens ao mesmo passo que as agentes destas atividades também passavam a ser reduzidas à comodificação. A ética na relação com o outro tão preciosa ao cuidado foi um dos fatores que permitiu brechas na conversão do trabalho - seus produtos e agentes - em mercadoria, tocando debates sobre os mercados contestados (GUIMARÃES, 2016).

Em suma, o processo de mercantilização, enquanto construção social, é sempre passível de contestação. E, novamente, o debate sobre o cuidado é especialmente rico para prover elementos para enfrentarmos tal discussão. Por isso diria, para finalizar, que as controvérsias em torno do trabalho do cuidado, no sentido da sua contestação moral, são sem dúvidas relevantes não apenas para os próprios estudiosos do cuidado, ou para as feministas, mas também para os estudiosos dos mercados. Afinal, a relação de serviço, tal como expressa no trabalho profissional de cuidado, se constitui num domínio em que a lógica econômica penetra uma esfera “sensível”, parafraseando Steiner e Trespeuch (2015), que é a da intimidade. Razão para tal é correntemente buscada no fato de que o trabalho do cuidado, tornado uma profissão, ou tal como se exerce no mercado (ou tal como deveria ser exercido, sublinho o juízo que fica subjacente) careceria libertar-se da forma, ou da sua figura fundante, que é a do “amor materno” (GUIMARÃES, 2016, p. 74-75).

A moral do amor materno remontou aos enlaces familiares e de proximidade, como os vivenciados no Barracão que tinha tanto a dimensão de família carnal ou de sangue, como colocou Célia, quanto de família espiritual, isto é, família ampliada que trocava cuidados de inúmeras maneiras. As ações de cuidado circularam no Barracão também com essas dinâmicas quando: Célia se dizia ajudando seus filhos, pois entendia que cumprindo essa função era boa Mãe; Miriam e Célia partilhavam cuidados além dos momentos da Gira como atenção ao bem-estar emocional,

alimentação, descanso, saúde física; a médium Jô prestava assistência frequente às rodantes por considerá-las irmãs como ela fez comigo em vários momentos.

A Mãe costuma chamar mais de dedicação ou ajuda relacionando suas práticas ao exercício da maternagem, da atenção emocional e evolução espiritual. Como se tratava de configuração doméstica, perguntei a ela sobre sua rotina com Miriam de limpar, cozinhar, preparar os rituais, entre outras atividades e ela explicou que se tratava de uma

dedicação e, ao mesmo tempo, uma ajuda porque todos os dias na minha casa almoçava, jantava e tomava café quando eu estava aqui. Quando eu estava na chácara, eles também iam para lá, então eu tinha prazer de ir para lá, fazer fogo no fogão à lenha, todos comigo. Então isso era uma dedicação minha, ninguém me cobrava, ninguém me exigia, eu fazia por livre espontânea vontade porque gostava de fazer (CÉLIA, 2020).

Vinculados aos afazeres domésticos, à responsabilidade familiar e ao amor foram os sentidos de ajuda e dedicação que deram conta de explicar as ações e motivações da Mãe ao longo dos processos organizativos do cotidiano. Ajuda era também um conceito já utilizado por teóricas do cuidado e dedicação que pareceu ser similar para Célia foi a palavra apenas nativa que estruturou como ela esperava ser reconhecida e como havia construído a identidade de sua atuação. Nesses momentos, trabalho não era uma palavra estruturante nas práticas discursivas da Mãe (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020).

Dessa maneira, a Mãe pareceu se sentir mais reconhecida quando associada ao amor, ajuda e favores realizados às pessoas mais necessitadas já que como colocado em outras etnografias “atribuir um preço para um serviço prestado a alguém com quem se está ligado por laços de parentesco ou amizade não é uma tarefa simples” (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020).

Além dos vínculos domésticos e familiares, também circulavam sentidos de práticas religiosas que eram vinculadas também à noção de ajuda, visto que o lema umbandista era de auxiliar ao próximo. No entanto, as ajudas também podiam ter sentido de obrigações como o próprio termo para alguns dos atos das pessoas iniciadas na religião, isto é, as “Obrigações”. As Obrigações consistiam no cuidado de si, de outras pessoas, do terreiro e das Entidades por meio de banhos de ervas, limpeza do Barracão, contribuição com ornamentação, alimentos e bebidas...

No arranjo do cuidado como obrigação, não havia reconhecimento das promotoras do cuidado, tampouco das outras pessoas, que as ações correspondiam ao trabalho significando que não eram remuneradas (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020). Foi possível identificar esse arranjo nas organizações das Festas quando Miriam, Célia e outras Médiuns limpavam, cozinhavam e organizavam como parte naturalizada por indispensável e invisível.

Na organização das Festas, o cuidado era exercido intensa e frequentemente por um grupo de quatro ou cinco mulheres e, como apresentei nas narrativas destes momentos, elas expressavam sentidos de satisfação ao mesmo tempo que estavam muito cansadas de terem passado o dia no Barracão preparando a ornamentação e as comidas.

Eram mulheres que frequentavam o Barracão há anos, as comprometidas eram casadas com parceiro ou parceira que também frequentava o Barracão, algumas moravam perto e todas eram Médiuns o que significava que cumpriam suas Obrigações sobre a incorporação e, ainda, as atribuídas natural e tradicionalmente às Ekédis.

Além desse grupo, também na preparação de Festas trabalhavam a Mãe e a Miriam sendo que os compromissos da Ekédi eram compreendidos, com mais frequência, no que poderia ser entendido no arranjo do cuidado como obrigação. Conversando com Miriam e duas Médiuns sobre a rotina de atividades exercidas pela Ekédi, elas usaram a palavra trabalho apenas para contar sobre as muitas obrigações que Miriam tinha, o que a deixava cansada ao fim do dia.

É um trabalho assim porque tu já pensou... Tem dia que a minha matéria de Miriam, eu me torno cansada. Porque eu tenho que cuidar dessa médium e desse médium, tenho que cuidar, às vezes, até da Mãe de Santo quando a Entidade dela vem, porque a Entidade dela, a gente sabe que não é só seu Simbamba, [ela] recebe Dona Jandira, recebe Dona Mariana, mas eu não conheço Mariana [na cabeça da Mãe], eu conheço Dona Mariana da cabeça de outra Médium, então eu não sei da onde ela veio, o quê que ela veio fazer, por isso, a gente requer um cuidado, tem que ter esse cuidado, tá entendendo? (MIRIAM, 2020).

Nessa e em outras conversas com Miriam, ela nomeava suas atividades no Terreiro como trabalho em dois tipos de momentos: quando ela afirmava perceber o cansaço em/de sua rotina e quando ela falava de reconhecimento da importância de

seus cuidados o que colocava no palco os vínculos entre cansaço, reconhecimento e a noção (des)humanizadora do trabalho.

Fui perguntando nas várias conversas o que as Médiuns, a Mãe e Miriam entendiam por cuidado ou cuidar ali no terreiro. As respostas que elas deram sobre cuidado foram as mesmas sobre trabalho. Miriam fez menção a sua função de Ekédi ou Cambonia e detalhou que Camboniar é auxiliar: ‘eu vou camboniar o Caboclo dela quando vem, para dar a cerveja na hora, arrumar, chamar outra pessoa “vai lá com a Dona Jandira para ajudar ela a se arrumar”’.

Camboniar era auxiliar, cuidar espiritual, material e afetivamente das visitantes, pessoas da Gira ou Entidades. De acordo com Célia, “são as Cambonias ou Ekédís que dão ritmo a uma sessão, pois suas funções são os pilares que sustentam os preceitos umbandistas de caridade e amor”; por isso, eram grandes responsabilidades como Miriam ressaltou. Quando perguntei à Ekédi o que ela achava que era cuidado, falávamos também dos compromissos e cobranças que ela tinha como uma das responsáveis pelo barracão.

Aí, o quê que eu vou fazer? É ter aquele cuidado, porque a responsabilidade, depois da Mãe de Santo vem em cima de mim. Então o quê que é cuidado? Cuidar dos médiuns que estão desenvolvendo, quais são os Pontos que os Guias deles vem trazendo, é, como eu posso explicar? Cuidado para mim, dentro do meu conhecimento... Eu tenho que cuidar! Se uma Médium não anda muito bem de saúde, quando a gente está na concentração aqui, que começa a chamar as Entidades, cantar os Pontos, né? Se a gente canta um Ponto de chamada vamos dizer assim, aí chama a Cabocla dela, ela balança, eu tenho que cuidar para ela não bater a cabeça na parede, eu tenho que cuidar para Cabocla não derrubar ela, eu tenho que cuidar para ela não cair e machucar, então isso aí tudo para mim é cuidado, entendeu? (MIRIAM, 2020).

Os dizeres de Miriam não delinearão a palavra obrigação para explicar suas atividades no Barracão, aproximação que fiz a partir dos sentidos que ela expressou de cansaço frequente, de que ela precisava executar os cuidados com a Mãe, Médiuns e visitantes e de, às vezes, não ter outra opção de ação. A Ekédi deixava bastante evidente, ainda, que ela tinha o dom de cuidar, como uma característica naturalmente sua, quiçá um presente das Orixás, o que poderia contribuir com seu entendimento da obrigação que ela precisava cumprir e que, não necessariamente, seria remunerado.

A não remuneração também dizia sobre as vulnerabilidades das pessoas atendidas no Barracão que, muitas vezes, não tinham condições de recorrerem aos sistemas tradicionais de saúde física e mental e contavam com as intervenções das Entidades, da Célia, da Miriam e de outras mulheres da comunidade que podiam oferecer conversas, orações, chás, banhos e outras formas de cuidados que levassem à Curas.

Os arranjos das ajudas e das obrigações se sustentavam em

relações sociais assentadas na reciprocidade, grupal ou comunitária. O dinheiro pode jamais por ali circular como forma de retribuir o trabalho efetivamente desempenhado, muito embora, uma vez existindo (o que é raro como fluxo regular) ele seja sempre bem-vindo para quem cuida, dada a privação social a que estão sujeitos, tanto provedoras quanto beneficiárias do cuidado como “ajuda” (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020, p. 10-11).

Guimarães (2019) explicou que para realizar as atividades do cuidado, por vezes, um grupo precisava expandir os vínculos familiares para redes mais amplas envolvendo a família extensa, os arranjos de amizades locais e comunitárias como as mulheres da vizinhança que geriam auto-organização de cuidado partilhado. Sorj (2016, p. 116), discutindo sobre os arranjos comunitários, explicou que até há pouco tempo essa colaboração comunitária era entendida como movimentos de protesto e defesa de direitos e com novas produções de sentidos “essa noção ganhou um novo significado que se refere à integração de moradores de bairros pobres em projetos que visam o desenvolvimento social de suas localidades”.

Reconheci ainda que o Terreiro era espaço comunitário e, nesse significante, circulavam ao mesmo tempo sentidos de ajuda, obrigação e profissão sendo que a mesma pessoa podia ser reconhecida em mais de um sentido a depender do que fazia, a quem, quando e como. Os sentidos de profissão foram atribuídos à Mãe de Santo, a única que cobrava por alguns de seus trabalhos e era reconhecida pelas demais pessoas como sacerdote de um ofício especializado.

Os arranjos de ajuda, obrigação e profissão circulavam ao mesmo tempo no Barracão e sentidos diferentes podiam ser compreendidos na execução da mesma tarefa por se tratar de um espaço com múltiplas possibilidades, vivências e produções de sentidos do cuidado que era necessário à liturgia dos ritos, às táticas de resistências às injustiças sociais e à promoção do bem-estar do grupo.

Inspirado em Sorj (2016, p. 125), entendi que essa encruzilhada de sentidos permitiu compreender o trabalho comunitário como uma política social que poderia ser analisada não enquanto trabalho mercantilizado, tampouco apenas como trabalho doméstico. A atenção para o trabalho de cuidado comunitário sugeriu a urgência de expandir o próprio conceito de trabalho, pois “o trabalho comunitário de cuidado é uma construção política engendrada pela nova arquitetura das políticas sociais, que atribui às comunidades e aos indivíduos o papel de co-responsáveis pelo desenvolvimento e bem-estar social”.

8.2 “Todos nós sabemos alguma coisa”: trabalho de cuidado na encruzilhada do saber-fazer

*Não mexa em coisas sagradas
e não se intrometa em que não conhece
Entrando num templo de Umbanda
com todo respeito faça sua prece
Concentre o seu pensamento
nas coisas divinas em frente ao Congá
Não mexa em coisas sagradas
Respeite a Umbanda de Pai Oxalá
Quem quiser chegar-se a Zâmbi
tem que ser da nossa Umbanda
Tratar sempre com respeito
todo povo da Aruanda
A nação de Zâmbi é grande
para todos tem lugar
Suas portas são abertas
para quem quiser entrar.
(Ponto Cantado).*

Intitulado com uma célebre frase freiriana, neste subcapítulo busquei apresentar como os saberes do trabalho de cuidado circulavam popular e cotidianamente no Barracão. Saberes que ecoavam em diferentes tempos e formatos produzindo os mais diversos sentidos.

Uma das dimensões roubadas pelo poder colonialista foi a dos saberes e, para forçar a dominação eurocêntrica no Brasil, foi imposta a estratégia violenta do epistemicídio contra as populações afro e indígenas afastando-as do direito à memória, saberes, tradições, vivências. Várias táticas de resistências foram tecidas e fortalecidas entre as pessoas sobreviventes, como os terreiros que vem possibilitando

a circulação de táticas de reconexão a esses direitos principalmente por meio da oralidade (CERTEAU, 2008. QUIJANO, 2010).

A oralidade teve papel central nos processos organizativos cotidianos do Barracão da Célia e foi expressa em conversas informais ao longo dos rituais e, mais descontinuamente, em outro nos Pontos Cantados e nas tentativas de organização de Rodas de Conversa que seriam momentos de aprendizado de costumes, obrigações, liturgias, informações sobre Entidades, Orixás, Defumações, resistências, curas e atenção à saúde.

Um dos reconhecimentos aos saberes e práticas em saúde preservados nos Terreiros veio por meio da aprovação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra que ocorreu em 2006. A aprovação dessa Política reafirmou o valor das vivências das populações afro que, por meio do tráfico sofrido, trouxeram saberes de como realizar Cura a partir das “práticas divinatórias, transes místicos e rituais específicos, invocavam as forças superiores para propiciar conselhos e intervenções para problemas de saúde” (FRANÇA, QUEIROZ, BEZERRA, [s.d.], p. 107).

Historicamente o conceito de saúde fundamentou-se e estruturou-se com base nas ciências positivas, em que saúde é ausência de doença e para a qual a medicina direcionou seu discurso acadêmico e/ou científico pautado na especialidade e na organização institucional das práticas em saúde, cujo objeto principal de intervenção é a doença e não o sujeito. Nessa visão, o conceito de doença estruturou-se no modelo biocartesiano e é percebida como dotada de realidade própria, externa e anterior às alterações concretas do corpo dos doentes. O corpo é, assim, desconectado de todo o conjunto de relações que constituem os significados da vida.” (FRANÇA, QUEIROZ, BEZERRA, [s.d.], p. 106).

Simões (2019) apontou que, no mesmo molde, tradicionalmente a psicologia foi compreendendo a saúde mental separada do contexto no qual um indivíduo vivia. Perspectivas diferentes circulavam no Terreiro, pois como colocou Silveira (2014), as comunidades tradicionais de matriz africana tinham visões holística e popular do ser humano e de seu equilíbrio que poderia ser chamado de Axé que era a força vital não apenas para o bem-estar individual, mas também para ajustamento da própria comunidade.

Para as religiões de matrizes africanas, o axé é a força propulsora de vida, estando presente nos seres humanos e em todos os elementos da natureza. O axé, como força vital, pode aumentar ou diminuir,

causando o equilíbrio ou desequilíbrio de uma pessoa, de modo que as ervas, juntamente com os ritos, têm a função de recompor e fortalecer a energia e promover saúde. Reconhecendo a natureza distinta dos saberes que fundamentam as práticas de cuidado em saúde nos terreiros e nos espaços biomédicos, saberes estes muitas vezes conflitantes (FRANÇA, QUEIROZ, BEZERRA, 2016, p. 106).

As medicinas populares evidenciavam os encontros entre conhecimentos das etnias brancas, indígenas e negras deflagrando um movimento histórico e social que por meio do trabalho e partilha de saberes se metamorfoseou “no cotidiano da vida do campo e da cidade, no qual os ervateiros, raizeiros e parteiras colocam seus conhecimentos à disposição da comunidade e assim organizam suas experiências de vida e sua maneira de conceber o mundo” (FRANÇA, QUEIROZ, BEZERRA, [s. d.], p. 106-107).

No Barracão, circulavam sentidos de saúde diferentes dos biocartesianos e, quando perguntei a duas Médiuns e à Miriam quando elas cuidavam de si, se havia diferença nos cuidados à mente, corpo e espírito, uma Médium respondeu que não cuidava da mente de jeito nenhum, mas do corpo ela cuidava bastante e era muito sistemática com esse zelo. Logo, em seguida, ela e outra médium explicaram que não havia separação, pois cada um trabalhava do seu jeito e em sua parte sendo que a mente e o espírito se conectavam para, segundo Igor, “tentar raciocinar o que o espírito faz”.

Igor afirmou que as Curas eram um paraíso, pois os Caboclos tiravam outras dores. Perguntei se a cura tinha a ver com cuidado e Miriam explicou que sim, pois elas precisavam ser acompanhadas de cuidados, caso contrário, a doença voltava. Ela contou que “tem Caboclo que vem no médium com o dom de cura, ele vem para curar, se tem uma cirrose, se tem uma diabete, ensina um remédio, se o médium está carregado, eles vêm e descarregam, tudo isso aí é cura.”

Elas falaram dessa conexão em relação às Curas que, mesmo em casos de queixas específicas, eram voltadas para a unicidade corpo-matéria já que, segundo Miriam, o espírito não adoecia. Falar de Curas era lembrar principalmente dos Caboclos e, em especial, do Caboclo Roxo que era uma Entidade muito antiga e conhecedora de muitas Rezas curativas “e existe, o Seu Roxo, o Seu Roxo é um espírito de cura, às vezes, a gente está com um, é, tem uns que fala arca caída, outros falam espinhela caída, outros falam peito aberto, né? Ele vem, reza, a gente fica bem” (MIRIAM, 2020).

O Caboclo Roxo era reconhecido no Terreiro como um Encantado que, para Cardoso e Coimbra (2019, p. 190) “são energias integrantes da natureza que têm poderes de cura e de proteção. Eles se manifestam por meio de rituais e, acima de tudo, em sonhos”. Os saberes de cura que os Caboclos tinham foram acumulados ao longo de várias reencarnações, saberes populares apreendidos no contato com a natureza e com as pessoas. Alguns desses saberes são chamados de mistérios e apenas as Entidades conhecem, outros também sigilosos eram expertises que a Mãe possuía; havia ainda saberes que circulavam mais abertamente pelo Terreiro.

Perguntei da Mãe sobre um Ritual que ela fez para que não chovesse na noite de uma Festa e ela respondeu que aquele feito era mistério dela, mas havia outras informações que eu poderia saber.

O que não é mistério, quando você fala de ensinamentos que os seus irmãos venham lhe ensinar são as doutrinas, tem uma doutrina do Seu Simbamba que antes dele chegar a gente canta assim “meu Deus, que barulho é esse? Meu Deus, mandaram lhe chamar, meu Deus, Antônio Simbamba, onde ele está?”. Isso aí, isso nós podemos lhe ensinar, isso é uma doutrina, isso aí se você chegar para qualquer irmão seu ou para mim e falar “Mãe, como é aquela doutrina do pai, que o pai canta, mas eu só sei um pedacinho, a senhora pode me ensinar?”, “posso, meu filho. Posso!” e eu vou lhe ensinar. Está entendendo? Isso aí é uma tarefa de casa, se você não sabe, você vai ter que aprender, né? Isso aí eu posso ensinar, seus irmãos podem ensinar... (CÉLIA, 2020).

Os saberes que circulam abertamente pelo terreiro podiam ser acessados via Pontos Cantados, conversas informais entre as frequentadoras do Barracão, outras mais específicas podiam ser partilhadas com quem convivia mais no Barracão como a Jô e as donas da casa, Miriam e Célia. Havia, ainda, saberes mais restritos como os mistérios que a Mãe não pôde contar; de certa forma estes segredos, protegiam que as práticas não fossem apropriadas de forma equivocada, risco diminuído por acompanhamentos e ensinamentos da Miriam e Célia distribuídas em iniciações e tutorias.

Partilhando alguns de seus saberes do trabalho de cuidado, a Mãe e a Ekédi também estavam cuidando das Filhas de Santo e transmitiam memórias de saberes populares de, por exemplo, como reconhecer elementos da natureza, entre outras apropriações do mundo. Nessas interações, elas podiam produzir novos sentidos do

que sabiam e novas formas de utilizar as técnicas do corpo que envolviam tradição, moralidade e afetos (BATISTA; BANDEIRA, 2015).

Para Batista e Bandeira (2015), a dimensão afetiva dos cuidados evidenciava a compaixão no exercício do trabalho de cuidar a qual permitia a compreensão das necessidades da pessoa que demandava ser cuidada e a diminuição do estado de sofrimento. Essa dimensão afetiva falava do aspecto relacional do cuidado enquanto trabalho que era assimilado por Miriam como um dom que ela, por exemplo, havia herdado das Entidades.

Miriam falava do aspecto relacional de seu trabalho, pois os processos que ela exercia quando Seu Simbamba chegavam eram diferentes de quando outra Entidade, isto é, era necessária flexibilidade e atenção às individualidades de cada Médium e Entidade recebida. Para Miriam, ela já nasceu com muitos dos saberes sobre o cuidado afirmando que “esse dom de conhecimento eu já trouxe”. A Ekédi falava de suas funções de trabalhar intensificando a força e os Pontos Cantados para as Guias subirem e descerem.

A Ekédi falou que se entendia como portadora de um dom que chamava as Entidades, alegrava o ambiente e servia às pessoas e Espíritos. Segundo ela, suas atividades eram dessa maneira “dar alimentação para o homem [Seu Simbamba] e ficar de boa, entendeu? Eu sou essa mesma Miriam, para mim eu sou muito feliz, sabia Vincent que eu sou muito feliz? Eu sou muito feliz!”

Os dizeres de Miriam falavam de sentido de contentamento por sua atuação que se justapunha às expressões de cansaço que ela também havia expressado, eram contradições do mundo do trabalho, das relações do trabalho de cuidado que exercidas no âmbito público e privado compareceram em muitos dos momentos cotidianos da Ekédi.

Contudo, Miriam fazia questão de enfatizar a felicidade de suas vivências e atuações de cuidados. A Ekédi começou a contar que mesmo sem incorporar, ela se empolgava e se sentia muito bem com aquela concentração de energia. Igor acrescentou que a Ekédi irradiava nesses momentos e Miriam concordou dizendo que sentia mesmo muita força e vontade de cantar, inclusive para um Guia conseguir passagem quando seu médium está fechado por estar sofrendo.

Os Pontos Cantados expressavam saberes de cuidados com o equilíbrio dos Rituais, das pessoas e dos Espíritos, com a recepção das Entidades, com as

preparações de defumações e conhecimentos das histórias e costumes das Guias. Circulavam oralmente e eram partilhas comunitárias de ensinamentos como outras formas de cuidados aprendidas também em diálogos cotidianos como banhos, chás e infusões com ervas para limpar as energias das pessoas e, assim, abrir seus caminhos materiais, subjetivos e espirituais.

Esses saberes cumpriam papéis importantes nos sentidos de acolhimento, pertença ao grupo e formas de enfrentamento político aos sofrimentos sociais. Os saberes do trabalho de cuidado eram, portanto, partilhas afetivas e políticas. Eram delicadezas diante de um mundo duro e difícil...

Miriam levantou uma discussão muito importante sobre a hierarquização dos conhecimentos e lembrou do dia em que fui lá precisando de acolhimento (aquele que contei na apresentação) e dos saberes dela e da Célia. A Ekédi contou com muito orgulho que pôde me ajudar conforme seus estudos.

Mas chega um determinado tempo que não é porque ele é formado que não vai precisar de mim, precisar de você. Porque o Vincent chegou aqui um dia com problema, ele poderia muito bem resolver o problema dele, mas ele precisou de alguém, mesmo sendo formado entendeu? Ele precisou de alguém que escutasse e que entendesse, para auxiliá-lo a sair daquilo que estava vivendo, está entendendo? E, às vezes, uma palavra consegue tirar, uma palavra você desce e outra você sobe. Porque, às vezes, uma palavra minha falando para ele... "Poxa, graças a Deus a Miriam me auxiliou, me ajudou, contribuiu comigo de alguma forma"; às vezes, a minha palavra sai um pouco errada porque não tenho estudo, né? Mas eu tenho é, eu sou dotada de conhecimento, já me digo assim mesmo, não tenho faculdade, não sou formada, a minha formatura eu já trouxe de berço, entendeu? Eu entendo as pessoas, às vezes, eu entendo cada um dos meus irmãos aqui em casa.

Miriam, de certa forma, falava da divisão entre saberes e conhecimentos que no modus operandi colonialista colocava reconhecimentos apenas nos saberes que foram sistematizados nos moldes acadêmicos e academicistas como no caso das escutas e acolhimentos. Longe de querer deslegitimar os conhecimentos produzidos pela psicologia sobre seu exercício realizado com objetividade, comprometimento afetivo e social, busquei chamar atenção para a hierarquia entre saberes que tem colocado práticas reconhecidas como científicas como as únicas legítimas o que a narrativa de Miriam deixou evidente que era um grande equívoco.

Os acolhimentos nos processos organizativos do Terreiro faziam parte da identidade do grupo e eram perceptíveis e frutíferos nas histórias de como algumas pessoas chegavam, continuavam e se sentiam no Barracão.

Bem, no barracão da mãe Célia, eu me reencontrei, foi onde eu conheci pessoas extraordinárias, felizes, alegres. Ali achei não só amigos, mas uma família protetora que me acolheu quando eu precisei e conto com eles para tudo. Eu estou um pouco afastado, mas eu não me esqueço deles por nenhum dia. O Pai Simbamba, mais o mestre da casa que é o nosso digníssimo Roxo, Eles são bem cuidadosos e rígidos nesses processos de cura e banho, Eles não mentem e não deixam os filhos desamparados. Eles ajudam. Quando precisar desabafar, de um incentivo, Eles dão. Ser mãe de santo requer muita sabedoria, responsabilidade, para ser uma Mãe de Santo tem que saber rezas, o que estiver acontecendo e mesmo não sabendo, buscar sempre sabedoria. Sessão de cura só caboclo que faz, mas se não tiver uma mãe de Santo para nos guiar, não existiriam curas, milagres. Só mexe quem sabe e quem entende. A mãe de santo, se ela não souber, ela não se mete, ela vai a busca de sabedoria, é inacreditável, mas uma mãe de Santo e uma Ekédi que eu admiro são a Célia e Miriam. São pessoas extraordinárias que quando precisam abrir os nossos olhos fazem o possível (GABRIEL, 2020).

Gabriel trazia a perspectiva de um homem jovem com relação mais leve com o barracão, pois frequentava em horários alternativos quando ia conversar com Mãe e Miriam e em algumas das sessões. Seus dizeres falavam de saberes expressando responsabilidades e suportes afetivos, a busca por saber melhor como (se)cuidar levando aos encontros e felicidade.

Igor contou que foi visitar o terreiro, gostou e ficou. Foi interessante como as narrativas masculinas que ouvi falavam de uma inserção e permanência no Terreiro muito tranquila sem que expressassem presença de desigualdades sociais ao passo que as narrativas das mulheres contavam de inserções atravessadas principalmente por marcadores de gênero. Fatinha contou que chegou ao terreiro...

através de uma amiga, né? Eu venho de outro terreiro para cá, porque tem mulheres, né? Eu vim por isso, porque lá como era muito homem, eu me sentia meia, disse “não, vou procurar outro terreiro onde tem mulher” aí realmente achei a mãe Célia, aí eu me empolguei, gostei, fui bem recebida não tenho nada a falar contra a mãe Célia, amo, amo tudo que acontece aqui dentro, amo meus irmãos, tem uns arranca rabos, mas é o de menos, mas tirando isso, eu sou feliz aqui, muita coisa que acontece aqui é mais erro meu, que eu não aceito, mas não erro do barracão não, jamais, tenho nada para falar contra o barracão; gosto demais, muita consideração pela mãe de santo, pelo respeito que eu tenho porque considero todas as duas, tanto a Ekédi como ela,

a mãe de santo, então eu amo aqui, tenho nada para falar não, mas é só (FATINHA, 2020).

Apesar de preferir não detalhar o que aconteceu, Fatinha deixou evidente que questões de gênero foram fator determinante na sua escolha pelo Terreiro. Ter se sentido respeitada e acolhida fez com que ela ali continuasse apesar das disputas que ela chamou de “uns arranca rabos” o que colocou em cena os conflitos vividos em relações familiares e comunitárias.

O acolhimento de estar num lugar predominantemente ocupado por mulheres também pode ter influenciado outras mulheres que ali frequentavam, mulheres que não estavam circunscritas em padrões de feminilidade, mulheres diversas com vivências de inúmeros enfrentamentos a sistemas de dominação como a situação vivida por uma mulher que chegou no Barracão quando estava em muito sofrimento por conta de um relacionamento abusivo.

Ela contou que estava tão carregada com energia negativa que, quando ela chegou, a cachorra que morava no Barracão passou mal e o Caboclo Simbamba teve que fazer uma limpeza com banho de ervas e só depois ela pôde se recolher para seu Orixá por quase um mês. Só então ela foi desenvolvendo sua mediunidade e se aproximando de sua Cabocla até que fez seu batizado com a Entidade.

Os relatos dessa mulher contavam sobre violências machistas e como foi importante a recepção e cuidados que ela vivenciou no Barracão, foram produzidos sentidos de saúde e bem estar, de recomeço possibilitado pelo (re)equilíbrio do Axé. O trabalho de cuidado aqui expresso comunitariamente em suas expressões e saberes foi potente para exercício também do autocuidado e cura.

O saber-fazer do trabalho de cuidado no Terreiro colocava em cena as contradições de como saberes eram vistos socialmente com posturas hierárquicas e discriminatórias. Além disso, esse saber-fazer também chamava ao palco a importância dos saberes populares como resistentes possibilidades comunitárias de cura e felicidade.

9 FECHANDO A GIRA OU CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Exu bebeu, exu saravou
Exu vai embora que sua banda lhe chamou
Pombagira bebeu, pombagira dançou
Pombagira vai embora que sua banda lhe
chamou!
(Ponto Cantado).*

Como Exus e Pombogiras, após trabalhar e me divertir, inicio o fim dessas conversas deixando brechas e janelas abertas com possibilidades para outros momentos de trocas. Com posturas decolonial, construcionista e feminista só fazia sentido me inspirar nas escrituras para falar da partilha de pesquisar com objetivo de conhecer produção, sentidos e circulação dos saberes do trabalho de cuidado em um terreiro umbandista.

Os saberes partilhados do trabalho de cuidado no Barracão Antônio Simbamba circulavam por caminhos pouco discutidos academicamente que eram comunitários. Essa configuração permitiu que os saberes (re)produzidos pelas Entidades e pelas pessoas ali presentes fossem ensinados e aprendidos em Pontos Cantados, conversas informais e no exercício do cuidar.

A produção dos saberes, portanto, falava de encruzilhadas entre os diferentes tempos longo, curto e vivido os quais remontavam aos saberes produzidos durante muito tempo que podiam ser acessados nas práticas discursivas hegemônicas que eram heranças colonialistas de, por exemplo, considerar os saberes populares como inferiores ou ilegítimos. Podiam ainda ser encontradas práticas discursivas de resistência como as vivenciadas no ato de Cura por meio de chás e ervas.

Eram possibilidades de produção de novos sentidos dos saberes de grupos violados e violentados historicamente colocava em cena a atuação de vários arranjos deste saber-fazer que a depender de quem e como os executava podiam ser compreendidos como ajuda, obrigação e profissão. No Barracão, esses três circuitos foram auto-organizados de maneira híbrida, pois era um espaço simbólica e fisicamente comunitário onde diferentes expressões e sentidos desses circuitos se davam ao mesmo tempo.

Os sentidos de ajuda e obrigação ressaltavam o protagonismo do feminino na execução do trabalho de cuidado já que tais perspectivas remetiam aos vínculos de amor e à crença de que era uma atividade relacional e afetiva, logo, reconhecida

socialmente como uma característica inata de mulheres. Esses sentidos eram (re)produzidos quando a Miriam cumpria uma atividade, quando eram exercidas ações coletivas ou de mulheres que frequentavam o barracão, mas não exerciam papel de liderança formal.

A Mãe Célia era vinculada aos três circuitos, os dois primeiros eram perceptíveis quando ela associava suas atividades ao amor que sentia por suas filhas e à necessidade dela de cumprir os rituais que lhe eram colocados. O circuito da profissão ficava evidente quando ela cobrava por seus serviços e tinha suas funções reconhecidas e seu descanso respeitado pelo grupo.

Nesses três arranjos circulavam saberes e sentidos de resistência, família, amor, solidariedade, evolução espiritual, Cura, bem-estar, trabalho, profissão e (não)reconhecimento negritando que o trabalho de cuidado percorreu no terreiro por caminhos de disputas ontológicas, políticas, econômicas, acadêmicas e sociais que o colocaram num lugar híbrido e potente, encruzilhada que ao mesmo tempo desvelou injustiças sociais e táticas de resistências como alternativas à lógica colonialista repetida no sistema capitalista.

E foi para essa encruzilhada que busquei colocar holofotes com essa pesquisa na esperança de que a psicologia que também é um saber-fazer não olhe de canto de olho para o trabalho de cuidado vivido nos Terreiros ou para as religiões de matriz africana, populações negras e indígenas com suas vivências, memórias, produções de sentidos e saberes.

Parafraseando o cantor e compositor Emicida, preciso escrever que esse texto não é um hit, é um pedido de socorro. Cabe à psicologia, no mínimo, ouvir seus próprios gritos de socorro e abrir os olhos ao cotidiano de um país forjado em estruturas de violência e resistência. Cabe à psicologia aprender com os povos de terreiro e tantas outras minorias desassistidas por essa dita ciência que é olhando para o passado (tempo longo) e refletindo sobre ele que se pode trançar possibilidades mais reais, coletivas e justas de presente e futuro.

A psicologia não será de gente-para-gente enquanto não retirar sua toga de carcereira de uma única possibilidade de normalidade, enquanto não for aos povos de terreiro, das florestas, das águas, enquanto não sair do seu mundinho de quatro paredes e páginas de livros, teses e dissertações. Enquanto a palavra não for viva e vivaz a psicologia seguirá encarcerada em si mesma ao passo que as minorias

continuarão, apesar das injustiças sociais e desamparos, a (re)construir práticas de cuidado e delicadeza para encarar as durezas da vida. No fim do dia, nós, grupos dissidentes, vivemos em nossas peles o que Emicida vem cantando: “tudo que nós tem é nós!”

*Eu fecho a nossa gira
com Deus e Nossa Senhora
Eu fecho a nossa gira
Sambolê pamba de angola
Fechou, fechou, fechou
Fechou deixa fechar
com as forças da Jurema
Jurema, Juremá
(Ponto Cantado).*

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, L. F. C. **As ressignificações de Exu dentro da Umbanda**. 2006. 96 p. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiás, 2006. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/939/1/LENNY%20FRANCIS%20CAMPOS%20DE%20ALVARENGA.pdf>> Acesso em: 20 out. 2020.

ANDRADA, C. F. O método no centro: relatos de campo de uma pesquisa psicossocial de perspectiva etnográfica. **Psicologia USP**, v. 29, n. 2, p. 236-245, 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n2/1678-5177-pusp-29-02-236.pdf>> Acesso em: 15 out. 2019.

ANTUNES, M. A. M. Psicologia Escolar e Educacional: história, compromissos e perspectivas. **Revista Psicologia Escolar e Educacional (ABRAPEE)**. v. 12, n.2, p. 469-475, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pee/v12n2/v12n2a20.pdf>> Acesso em: 12 mar. 2020.

ARCARY, V. Fórum. **O que a esquerda quer dizer quando defende que a igualdade social é possível?** 2018 [s.p.]. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/colunistas/2018/7/29/que-esquerda-quer-dizer-quando-defende-que-igualdade-social-possivel-32933.html> Acesso em: 15 jan. 2020.

ASSUNÇÃO, L. A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais da Umbanda. **Revista Antropológicas**, v.21, n. 1, p. 157-183, 2010. Disponível: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23714/19369>> Acesso em: 12 out. 2020.

BARBOSA, M. K.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Análise do Movimento em Rituais Umbandistas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 24, n. 2, 2008, p. 225-233. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722008000200013&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em: 25 mar. 2020.

BATISTA, A. S. BANDEIRA, L. M. Trabalho de cuidado: um conceito situacional e multidimensional. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 18, p. 59-80, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/6BJStL3h35xKtcHWVhGMQVv/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 14 abr. 2019.

BEAUD, S.; WEBER, F. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar os dados etnográficos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

CARDOSO, Á. COIMBRA, C. Banzeirar: fazendo ribeirinho certas práticas ditas de cuidado. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31, n. esp., p. 185-194, 2019. Disponível: <<http://www.scielo.br/pdf/fractal/v31nspe/1984-0292-fractal-31-esp-185.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2020.

CARLESSI, P. C. **"Nessas matas tem folhas!"** Uma análise sobre 'plantas' e 'ervas' a partir da umbanda paulista. 2016. 104 p. Dissertação (Mestrado em Ciências

Ambientais, Químicas e Farmacêuticas). Universidade Federal De São Paulo Campus Diadema, São Paulo, 2016.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHANTLER, K.; BURNS, D. **Metodologias feministas**. In. SOMEKH, B.; LEWIN, C. (Org.) Teoria e Métodos de Pesquisa Social. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

FRANÇA, M. M. L. QUEIROZ, S. B. BEZERRA, W. C. Saúde dos povos de terreiro, práticas de cuidado e terapia ocupacional: um diálogo possível? **Cad. Ter. Ocup. UFSCar**, São Carlos, v. 24, n. 1, p. 105-116, 2016. Disponível em: <https://www.cadernosdeterapiaocupacional.ufscar.br/index.php/cadernos/article/view/1136/690> Acesso em: 18 maio 2019.

FRANCO, G. P. **O trânsito religioso protagonizado por umbandistas e candomblecistas no terreiro do pai Carlinhos Cabral de Oxum**: uma análise da convivência religiosa dentro de um terreiro misto em Juiz de Fora. 2016. 147 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2182/1/gilcianapaulofranco.pdf> Acesso em: 18 nov. 2019.

GONCALVES, B. S. A Dupla Consciência Latino-Americana: contribuições para uma psicologia descolonizada. **Rev. psicol. polít. [online]**. v. 16, n.37, p. 397-413, 2016. Disponível em: Acesso em: 04 set. 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1519-549X2016000300011&lng=pt&nrm=i Acesso: 06 dez. 2018.

GONCALVES, B. S. **Nos caminhos da dupla consciência**: América Latina, Psicologia e descolonização. São Paulo: Ed. do Autor, 2019.

GUIMARÃES, N. A. Casa mercado, amor e trabalho, natureza e profissão: controvérsias sobre o processo de mercantilização do trabalho de cuidado. **Cadernos Pagu**, v. 46, 2016, p. 107-128. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/pNktSF8L6RzvQ5gCjWGVXsS/abstract/?lang=pt> Acesso em: 18 nov. 2019.

GUIMARÃES, N. A. **Os circuitos do cuidado**. Reflexões a partir do caso brasileiro. 2019. Disponível em: <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-de-buenos-aires/sociologia/nadya-guimaraes-circuitos-do-cuidado-pdf/13154353> Acesso em: 22 jan. 2020.

GUIMARÃES, N. A. VIEIRA, P. P. F. As “ajudas”: o cuidado que não diz seu nome. **Estudos Avançados [online]**. 2020, v. 34, n. 98, p. 7-24. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3498.002> Acesso em: mar. 2020.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>>. Acesso em: 07 mar. 2020.

HIRATA, H. GUIMARÃES, N. A. (Orgs.). **Cuidado e cuidadoras**: as várias faces do trabalho do *care*. São Paulo: ATLAS, 2012.

IÑIGUEZ, L. **Manual de análise do discurso em Ciências Sociais**. Tradução de Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KERGOAT, D. “Divisão sexual do trabalho”. In: HIRATA, H. (org.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KERGOAT, D. **Lutar, dizem elas...** Recife: SOS corpo, 2018.

LIMA; R. S. NETO; J. A. F. FARIAS; R. C. P. Alimentação, comida e cultura: o exercício da comensalidade. **Demetra**, v. 10, n. 3, p. 507-522, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/demetra/article/view/16072/13748> Acesso em: 22 nov. 2019.

LINO; S. M. Ontologia da confusão: Exu e o Diabo dançam o “Samba do Crioulo Doido”. **Etnográfica**: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 23, n. 2, p. 515-532, 2019. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/etnografica/6938>> Acesso em: 17 jan. 2020.

LOPES, R. B. **Terreiros: um estudo sobre a umbanda como prática social**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, 2011. Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308182555_ARQUIVO_Terreiros-Umestudosobreumbandacomopraticasocial\(1\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308182555_ARQUIVO_Terreiros-Umestudosobreumbandacomopraticasocial(1).pdf)> Acesso em: 23 nov. 2020.

MENEZES, N. **Arreda homem que aí vem mulher**: representações da Pombagira. São Paulo: Fortune, 2009.

MENEZES, N. As tensões de gênero que permearam a trajetória histórica e as transformações ocorridas nas religiões afro-brasileiras em Porto Velho, Rondônia. **Mandrágora**, v.19. n. 19, 2013, p. 87-105. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/4486>>. Acesso em: 18 fev. 2018.

MIGUEL, L. F. BIROLI, F. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014. 164 p.

MINAYO, M. C. de S.; GUERRIERO, I. C. Z. Reflexividade como éthos da pesquisa qualitativa. **Ciênc. saúde coletiva**. v. 19, n. 4, p. 1103-1112, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232014000401103&script=sci_abstract&lng=pt Acesso em: 25 ago. 2018.

OLIVEIRA, A. ALMIRANTE, K. A. Aprendendo com o Axé: processos educativos no terreiro e o que as crianças pensam sobre ele e a escola. **Ilha**, v. 16, n. 1, p. 139-174, jan./jul., 2014. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/287697669_Aprendendo_com_o_Axe_processos_educativos_no_terreiro_e_o_que_as_crianças_pensam_sobre_ele_e_a_escola>. Acesso em: 20 abr. 2019.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, B. S. (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

RAMOS, R. M. (2015). **Candomblé e Umbanda: caminhos terapêuticos afrobrasileiros**. Dissertação (mestrado em Psicologia e Saúde), 2015. Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/9672/1/61200866.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2019.

SAFIOTTI, H. I. B. **O poder de macho**. São Paulo: Editora Moderna, 1987.

SAMPAIO, J. et al. Limites e potencialidades das rodas de conversa no cuidado em saúde: uma experiência com jovens no sertão pernambucano. **Interface**, v. 18, n. 2, p. 1299-1312, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/dGn6dRF4VHzHQJyXHNSZNNND/?lang=pt&format=pdf#:~:text=As%20rodas%20de%20conversas%20possibilitam,horizontaliza%C3%A7%C3%A3o%20das%20rela%C3%A7%C3%B5es%20de%20poder>. Acesso em: 22 fev. 2019.

SARACENI, R. **Fundamentos doutrinários de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2018.

SATO, L. Trabalho: sofrer? Construir-se? Resistir? **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 15, n. 3, p. 189-199, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v15n3/v15n3a12.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2018.

SATO, L. HESPANHOL BERNARDO, M. OLIVEIRA, F. Psicologia social do trabalho e cotidiano: a vivência de trabalhadores em diferentes contextos micropolíticos. **Psicol. Am. Lat.**, México, n. 15, 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2008000400010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 18 nov. 2018.

SATO, L. SOUZA, M. P. R. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 29-47, 2001. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/63371/66114>. Acesso em: 15 mar. 2020.

SILVEIRA, H. Tradições de matriz africana e saúde: o cuidar nos terreiros. **Identidade!** São Leopoldo, v. 19, n. 2, p. 75-88, 2014. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2346/2310> Acesso em: 28 mar. 2020.

SCOTT, J. **História das mulheres**. In: BURKE, P. (Org.). A Escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 63-95.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995. p. 71-99. Disponível em: http://www.archive.org/details/scott_gender. Acesso em: 31 jun. 2017.

SOARES, A. **O preço de um sorriso: as emoções no trabalho, desafios para a saúde das trabalhadoras e dos trabalhadores.** In: OLIVEIRA, J. A. MATSUO, M. O trabalho emocional e o trabalho de cuidado. São Paulo: Fundacentro, 2014.

SOUZA, M. F. MARIANO, S. A. Divisão sexual do trabalho, políticas de cuidado e gênero em contextos de pobreza urbana. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2017. Disponível em:
http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499457105_ARQUIVO_Souza;Mariano-ST015-CuidadosyVida.pdf Acesso em: 22 out. 2019.

SPINK, M. J. (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2013.

SPINK, P. K. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 18-42, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 out. 2018.

SPINK, P. K. O pesquisador conversador no cotidiano. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 20, n. esp., p. 70-77, 2008. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822008000400010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 nov. 2010.

SORJ, B. Políticas sociais, participação comunitária e a desprofissionalização do care. **Cadernos Pagu**, v. 46, p. 107-128, 2016.

SORJ; B. FONTES; A. **O care como um regime estratificado: implicações de gênero e classe social.** In: Cuidado e Cuidadoras. (Org.) São Paulo: Editora Atlas S.A., 2012, p.103-116. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/cp/a/N4CfkgXHT8Gtgsr4RvDNhtP/?lang=pt#> Acesso em: 22 nov. 2019.