

## Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) e o Caso das Religiões de Matriz Africana e Umbanda no Brasil

Indicadores de Bienestar para Pueblos Tradicionales (IBPT) y el Caso de las Religiones de Matriz Africana y Umbanda en Brasil

Welfare Indicators for Traditional Peoples (IBPT) and the case of Religions of African Matrix and Umbanda in Brazil

Artículo | Artigo | Article

Fecha de recepción  
Data de recepção  
Reception date  
**23 de julio de 2018**

Fecha de modificación  
Data de modificação  
Modification date  
**22 de octubre de 2018**

Fecha de aceptación  
Data de aceitação  
Date of acceptance  
**2 de enero de 2019**

**Everson Jaques Vargas**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo / Brasil  
everson.jaques@hotmail.com

**Luiz Felipe Barboza-Lacerda**

Universidade Católica de Pernambuco  
Recife / Brasil  
olma@jesuitasbrasil.org.br

**Sueli Angelita da Silva**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo / Brasil  
sueli.angelita@yahoo.com

**Adevanir Aparecida Pinheiro**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo / Brasil  
adevanir@unisinis.br

### Resumo

O artigo propõe analisar, pela via das Ciências Humanas e Sociais, como se produz o bem-estar nos territórios tradicionais ligados as religiões de matriz africana e Umbanda, para isto, apresenta-se e faz uso de uma metodologia participativa denominada Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais - IBPT. Os IBPT possuem um arranjo de cinco grandes capacidades auto enunciadas pelos povos tradicionais, que servem como balizadores de análise, sendo elas: Capacidade de Controle Coletivo do Território; Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; Capacidade de Autonomia Alimentar; Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Emprega-se essa metodologia para auxiliar os povos tra-

**Referencia para citar este artículo:** Vargas, E.J., Barboza-Lacerda, L.F., da Silva, S.A., y Pinheiro, A.A. (2019). Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) e o Caso das Religiões de Matriz Africana e Umbanda no Brasil. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 7 (2), 121-143.

dicionais a visualizarem suas potencialidades, suas vulnerabilidades e desenvolverem planejamentos estratégicos para melhor gerenciá-las. Os resultados revelam os principais desafios e conquistas destes povos, através de um processo histórico de superação de preconceitos e afirmação de identidade sociocultural.

**Palavras-chave:** povos tradicionais, indicadores, bem-estar, religiões de matriz africana.

---

### Resumen

El presente artículo hace un análisis, por la vía de las Ciencias Humanas y Sociales, de cómo se produce el bienestar en los territorios tradicionales que se relacionan con las religiones de matriz africana y Umbanda. Para esto, presenta y se utiliza de una metodología participativa denominada Indicadores de Bienestar para Pueblos Tradicionales (IBPT). Los IBPT poseen un arreglo de cinco grandes capacidades auto enunciadas por los pueblos tradicionales, que sirven como marcadores de análisis, siendo ellas: Capacidad de Control Colectivo del Territorio; Capacidad de Gerenciamiento Cultural Autónomo; Capacidad de Autonomía Alimenticia; Capacidad de Construcción de un Ambiente Tranquilo y Capacidad de Autocuidado y Reproducción. Se emplea esa metodología para ayudar los pueblos tradicionales a visualizar sus potencialidades, sus vulnerabilidades y encontrar soluciones estratégicas para gestionarlas de una manera mejor. Los resultados revelan los principales desafíos y conquistas de estos pueblos, por entremedio de un proceso histórico de superación de prejuicios y afirmación de identidad sociocultural.

**Palabras claves:** pueblos tradicionales, indicadores, bienestar, religiones de matriz africana.

---

### Abstract

This article aims to analyze, through the Human and Social Sciences, how well-being is produced in the traditional territories related to African matrix religions and Umbanda, therefore, here will be presented and discussed the participatory methodology called Welfare Indicators for Traditional Peoples (in Portuguese "Bem-estar para Povos Tradicionais – IBPT"). IBPTs have an arrangement of five large self-reported capacities by the traditional people, which serve as analytical metrics. These capacities are: Collective Control of the Territory; Autonomous Cultural Agency; Food Autonomy; Ability to Build a Quiet Environment, Self-Care and Reproduction. This methodology has been used to help the traditional people with the visualization of their strengths, vulnerabilities and the development of strategic planning to better manage them. The results uncover the main challenges and achievements of the traditional people, through a historical process of overcoming prejudices and socio-cultural identity affirmation.

**Keywords:** traditional people, metrics, well-being. african matrix religions.



## INTRODUÇÃO

**E**ste artigo traz os resultados do projeto Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais ligados as religiões de matriz africana. É importante ressaltar, de imediato, que o histórico do contato das populações tradicionais com a cultura ocidental hegemônica – europeia - acarretou prejuízos, expropriações e violências a tais povos que ainda nos dias atuais, seguem vitimados por mecanismos explícitos e/ou subliminares de produção de ausências, exclusões ou inclusões perversas. (Santos, 2007; Sawaia, 2005).

Uma das formas de oposição a estas injustiças históricas e atuais estão representadas no potencial dos índices e indicadores de qualidade de vida, utilizados de maneira geral para retratar tais populações, e que, ao final, usualmente tornam-se materiais subsidiários de políticas públicas e ações sociais para tais povos. (Acosta 2013; Lacerda, 2016).

Revisando os índices avaliativos dos mais variados órgãos de apoio, controle ou fomentos nacionais e internacionais, concluímos que apesar de alguns avanços, eles ainda são ineficazes para a compreensão da realidade dos povos tradicionais na América Latina. (Acosta, 2013; Lacerda, 2016; Lacerda & Acosta, 2017).

Sob estas percepções, apoiadas em resoluções nacionais e internacionais desencadeadas por organização e pressão de algumas lideranças destes povos, como a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2009)<sup>1</sup> e Pacto de Pedregal<sup>2</sup> (ONU, 1995), Decreto 4887/03<sup>3</sup> sobre a demarcação destes territórios, etnoeducação, entre outros; que nascem os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT).

Os pressupostos iniciais dos IBPT estão assentados sob a preocupação da soberania das populações tradicionais em seus próprios territórios, assumindo que frente a qualquer intervenção, seus valores e culturas devem ser percebidos como parte fundante no decorrer dos planejamentos iniciais às avaliações finais. (Lacerda, 2016).

Para os povos tradicionais, por nós estudados, bem-estar encontra-se sob o equilíbrio entre a intervenção do povo e o meio onde intervém. Portanto, um conceito de condições espirituais e materiais de harmonia com a natureza, que acaba por gerar uma série de acordos comunitários, comportamentos e percepções voltadas para certo estilo de vida.

Os IBPT apoiam-se em cinco capacidades elencadas a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais: (i) Capacidade de Controle Coletivo do Território; (ii) Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; (iii) Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde; (iv) Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e; (v) Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Estas cinco capacidades subdividem-se em vinte indicadores sociais, econômicos, culturais, ambientais e espirituais que espelhados em perguntas metodológicas nos possibilitam a construção conceitual de bem-estar, para aquela população, naquele dado momento.

Dessa maneira, ao final do processo, cada comunidade, por mais complexa que seja, possuirá seu bem-estar específico, cada uma com a sua singularidade. Os IBPT, nesse cenário, mostram-se, enquanto metodologia socioambiental, capaz de auxiliar as comunidades na

<sup>1</sup> Mais informações em: *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas* (2009): perguntas e respostas. (2ª. ed.). – Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO;

<sup>2</sup> O Pacto de Pedregal foi firmado após a reunião de consolidação de algumas providências sobre os direitos dos povos indígenas. Em 1993 foi consolidado o ano Internacional dos Povos Indígenas. Recuperado em 19 janeiro, 2018, de <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal>.

<sup>3</sup> Para um aprofundamento da questão, vide: <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/458204.pdf>. Recuperado em 19, janeiro, 2018.

identificação e análise de suas vulnerabilidades e fortalezas, produzindo uma leitura fidedigna da realidade local e, desta forma, melhorando a qualidade de vida através do subsídio assertivo aos projetos e políticas públicas que se pretendem desenvolver.

Tal metodologia se alicerça no processo ascendente de melhoria, aperfeiçoamento e adaptações, através de suas capacidades essenciais e seus derivativos indicadores; desta forma está sendo aplicada em conjunto com diversos povos tradicionais, principalmente no Brasil, através do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e seus múltiplos parceiros e na Colômbia através do *Sinchi- Instituto de Investigaciones Amazónicas*.

O caso de aplicação dos IBPT que trazemos neste artigo refere-se justamente a uma destas parcerias em território brasileiro entre o Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (NEABI- UNISINOS), aliados às Casas de religião de Umbanda e de Matrizes Africanas da cidade de São Leopoldo (RS) Terreiro tradicional Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas.

Os resultados revelam a trajetória de resistência e superação de preconceitos da população negra, não católica, em busca de autonomia e afirmação de sua identidade sociocultural em territórios tipicamente de colonização alemã.

## PONTOS DA HISTÓRIA DA UMBANDA NO BRASIL

A Umbanda é uma religião gestada em território brasileiro, através do sincretismo entre a cultura trazida pelos povos africanos escravizados, os povos indígenas que compõe o Brasil e o catolicismo colonizador europeu. Desta maneira, constituiu-se um aparato religioso a partir do ano de 1908 no Rio de Janeiro, expressando-se em uma Casa espírita do município de São Gonçalo. Assim, o Caboclo das Sete Encruzilhadas veio ao mundo pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, na época com 17 anos. A partir de então, a Umbanda traçou sua trajetória cultural e se consolidou como religião oficial em muitas Casas do estado do Rio de Janeiro.

A partir da década de 1920 e 1930 a Umbanda passa a aparecer no discurso político e no imaginário social popular como estratégia atrativa a grande parte da população autodeclarada mestiça. Era uma estratégia providencial de Getúlio Vargas<sup>4</sup>, que traçou, como armadilha popular, a união das raças do Brasil no Estado Novo (Prandi, 1990).

No ano de 1941, houve o primeiro Congresso Nacional de Umbanda com participação de uma grande massa de religiosos de São Paulo e Rio Grande do Sul (Bastide como citado em

Negrão, 1993, p.2) tendo objetivo de afastar os estigmas da relação religiosa sincrética do Brasil miscigenado com a Macumba carioca e o Candomblé, como afirma Haag (2011, p.4).

Em suma, essa preocupação se propagava pelo forte preconceito existente em solo nacional, visto que as religiões de Matrizes Africanas nunca deixaram de serem vinculadas as práticas degeneradas da socie-

<sup>4</sup> Oliveira, J. H. M. de. (2007). *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo* / José Henrique Motta de Oliveira. – 165 fl.

dade, mesmo ao revés de alguns interesses políticos em populariza-las a fim de conseguir maior base eleitoral das classes populares.

De maneira geral, os processos sociais, culturais e religiosos do povo brasileiro, alicerçavam-se no forçado desaparecimento dos rituais xamânicos e africanos a fim de que o Estado e as classes dominantes produzissem sempre e de maneira cíclica a invisibilidade destes povos e de suas demandas.

Entre os anos de 1960 a 1980, evidenciava-se um crescimento nas escalas populacionais brasileiras, em síntese, nos Censos Demográficos como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), percebia-se uma população que se totalizava 20 milhões de adeptos da Umbanda. Neste período, a Umbanda viveu a sua explosão em todas as regiões do Brasil, gerando uma desterritorialização e uma multiplicação desta crença por todo território nacional.

Da mesma forma que houve a ampliação populacional e o aumento dos adeptos declarados por essa religião nas estatísticas nacionais, também percebe-se o nascimento de um conjunto de variações proféticas providenciais para que a Umbanda passasse a receber oposições mais efetivas no cenário religioso nacional, entre elas, a ascensão das religiões Pentecostais e Neopentecostais<sup>5</sup>. Estas novas tradições ligadas as perspectivas fundamentalistas trazem como fator preponderante no cerne da prática religiosa a relação do sujeito diretamente vinculado à sua salvação, enquanto que na Umbanda a leitura do universo simbólico é composta por muitos outros elementos e assume uma perspectiva dinâmica e cíclica através das ideias de reencarnação, possessões, transes, defumações de ervas, devoções a santos/entidades/orixás, quarto de santo e congá<sup>6</sup>, charutos, bebidas e etc.

Em suma, a Umbanda considerada por vezes como a primeira religião brasileira, nos anos 2000, segundo o Censo Demográfico do IBGE, registrava apenas 0,3% das preferências religiosas da população brasileira. Ao analisar os dados atualizados do Censo Demográfico do IBGE, estima-se que a população brasileira em 2017 ultrapassou os 207,7 milhões de habitantes. Em relação aos umbandistas e candomblecistas, aproximam-se de 588, 797 mil seguidores.

Ao confrontarem-se os dados estatísticos com a percepção sociológica da cultura brasileira no que se refere a população negra (maioria no país) facilmente deflagra-se a afirmativa de que os dados oficiais não correspondem à realidade e, como hipótese, levanta-se justamente a dificuldade em assumir-se integrante de religião de matriz africana em uma sociedade ainda permeada pelo ideário escravagista, sustentadas por relações hierárquicas e preconceituosas, como poderemos perceber ao longo da aplicação do IBPT.

## LINHAS E CONEXÕES DA HISTÓRIA DA UMBANDA E O BATUQUE GAÚCHO

O Rio Grande do Sul (RS) possui aproximadamente 11.322.895 habitantes (IBGE, 2017), dentre estes, identificam-se enquanto umbandistas e/ou candomblecistas 157. 599 pessoas, isto é, 1,3% da população gaúcha. (IBGE, 2017).

<sup>5</sup> Santos, Milena Cristina. (2012). *O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio: a "Guerra santa" do Neopentecostalismo contra as Religiões afro-brasileiras*. Brasília.

<sup>6</sup> Local onde são assentadas as imagens das entidades sagradas, por muitos religiosos é conhecido também como "altar sagrado".

Segundo Garcia (2016) existe um manifesto identitário-religioso fortemente consolidado no Rio Grande do Sul, fato este que possibilita a condição da autodeterminação religiosa ascendente em território gaúcho. O autor afirma que pelo forte traço de colonização europeia, as populações afrodescendentes tiveram que, muito cedo, marcar seu espaço e seu discurso em solo gaúcho.

Desta forma, ao relacionar as religiões afro-brasileiras (Batuque, Candomblé, Tambor de Mina, Nagô e Xambá), pode-se verificar que em território gaúcho a prática do Batuque se tornou um dispositivo social, criado pelos negros escravizados, que tem como propósito o fortalecimento dos seus laços ancestrais, orais e espirituais com a própria mãe África – forma carinhosa que muitos afrodescendentes se referem ao continente africano.

Ao falar dos principais nomes que estiveram no Rio Grande do Sul e proporcionaram a construção do que é atualmente o Batuque gaúcho, logo nos referimos ao *Príncipe Custódio*<sup>7</sup> e sua família, que foram responsáveis, segundo alguns Babalorixás e lalorixás, pela inserção de algumas práticas ritualísticas<sup>8</sup> da religião no estado do extremo sul do país.

Há inúmeras evidências, seguindo o pensamento de Côrrea (2006, p.32) de que o Batuque gaúcho teve fortes contribuições da Macumba carioca e do Candomblé, criando um campo de reformulações das práticas religiosas e aproximações com outras vertentes das religiões afro-brasileiras. (Bastide, 1971, p.55).

No início do século XX - em 1926 -, constituiu-se, publicamente, a primeira tenda de Umbanda no Rio Grande do Sul, fundada pelo senhor Otacílio Charão<sup>9</sup> na cidade de Rio Grande, (cidade do extremo sul do estado do Rio Grande do Sul). A primeira Casa de Umbanda é denominada Centro Espírita Reino de São Jorge (CERSJ) de acordo com Guimarães (2010, p. 1) e existe nos dias de hoje na mesma cidade.

Outro importante local da história da Umbanda no estado foi a Congregação dos Franciscanos Espíritas de Umbanda, fundada pelo senhor Laudelino de Souza Gomes em Porto Alegre - RS, no ano de 1932. Este local é reconhecido como o 2º Centro mais antigo do estado e honrado por aprontar<sup>10</sup> muitos Sacerdotes, Sacerdotisas, Babalorixás e lalorixás da capital e da região.

Sobre o aprontamento, temos a necessidade de expressar o grande número de Templos religiosos gaúchos que atualmente trabalham com a Linha Cruzada -, portanto, existem maneiras diferentes de fazer religião para cada linha religiosa – Batuque, Umbanda e Quimbanda<sup>11</sup>.

Neste ponto, o aprontado no lado de Umbanda, por exemplo, qualifica o médium a se tornar capaz – espiritualmente -, de reger a sua própria Casa de religião, adotando os critérios ancestrais, orais e religiosos, ensinados pelo seu Sacerdote/Sacerdotisa e pela entidade que o toma como médium.

Ao assinalar este breve histórico da Umbanda e do Batuque no Rio Grande do Sul, trazemos aos leitores os principais expoentes dos dois seguimentos religiosos e as suas cruciais contribuições para a propagação das práticas religiosas umbandistas e batuqueiras em solo gaúcho, para assim, contextualizarmos o território específico a que se dedica esse estudo.

<sup>7</sup> Personagem de uma família imperial de Daomé (atual Benin) do final do século XIX, mais precisamente em 1897, que veio ao Brasil por um acordo político feito com a coroa inglesa.

<sup>8</sup> Sendo elas: conhecimento das ervas, sementes e plantas utilizadas nos rituais, a caridade acima de qualquer precedente e os toques instrumentais, como o toque do tambor.

<sup>9</sup> Otacílio Charão era natural de Santa Maria – RS. Fundou o Centro Espírita Reino de São Jorge, que foi registrado em cartório em 1932. Para mais informações, vide: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/aprovavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>. Recuperado de 14, fevereiro, 2018.

<sup>10</sup> O aprontamento é um ritual de passagem, que visa fortalecer espiritualmente e praticamente o médium da Casa de religião, elucidando para si, posteriormente, a prática dos rituais religiosos mais sofisticados, sendo estes, por condução própria do aprontado, compondo, um potencial chefe do seu Terreiro tradicional. Vide: Andrade, João Tadeu de, Mello, Márcio Luiz; Holanda, Violeta Maria de Siqueira (orgs.). (2015). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas* – Fortaleza: EdUECE.

<sup>11</sup> Os religiosos entendem como “linha” as diferentes vertentes religiosas que fazem parte a Umbanda, Nação e Quimbanda. Cada seguimento detém práticas diversificadas de se fazer religião e das relações com o sagrado.

## ENCONTROS E DESENCONTROS DA UMBANDA NA CIDADE DE SÃO LEOPOLDO - RS

O município de São Leopoldo situa-se a 32 km de Porto Alegre – capital do estado do Rio Grande do Sul e possui 214 mil habitantes (IBGE, 2010). A cidade é conhecida como o berço da colonização alemã no estado. Sendo neste município que desembarcaram as primeiras 39 pessoas oriundas da Alemanha, no dia 25 de Julho de 1824<sup>12</sup>. Nos dias atuais, essa data é comemorada com o São Leopoldo Fest<sup>13</sup>, porém, a data se traduz na forte influência da comunidade alemã leopoldense na cultura local.

Entre as 39 pessoas, oriundas da Alemanha, que desembarcaram na Feitoria de Linho- Cânhamo – atual Casa do Imigrante -, local onde foram abrigados anteriormente, negros escravizados, indígenas e açorianos - 33 delas se autodeclaravam evangélicas e 6 pessoas expressavam a fé católica. Diante da chegada destes imigrantes, o entorno sociocultural desta região mudou completamente, tornando esse local em um polo euro-referente, explicitando esta realidade ainda nos dias atuais. (Follmann, 2015, p. 82).

De acordo com Follmann (2015; 2017) a cidade de São Leopoldo possui uma forma miscigenada de vivências religiosas, modos híbridos de experienciar os processos de identidade, adquiridos ao longo das relações religiosas experimentadas no meio urbano. Grande parcela da população leopoldense se autodeclara católica - 66% da comunidade em geral.

Seguindo os números do IBGE de 2010, 12% da população se autodeclara luterana, anglicana e entre outros, partindo para mais (12% considerados pentecostais e neopentecostais), 4,5% da população leopoldense se autodeclara sem religião, seguido por 2,6% que se nomeiam espíritas, 1,2% se autodeclararam como adeptos da umbanda e religiões de matrizes africanas e 1,7% representam outras religiões.

Percebe-se que os umbandistas e candomblecistas na cidade se apresentam em número elevado a média nacional e quase equiparado à média estadual. Segundo Follmann (2015, p.85) “a partir de dados reunidos pela Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo e pela Associação Leopoldense de Candomblé, Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (ALCUCAB), estariam em funcionamento no município aproximadamente 468 Casas de Religião Africana”.

Em relação a este dado, o professor Inácio José Spohr – professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS -, que está à frente do programa GDIREC – Gestando o Diálogo Inter- religioso e Ecumenismo pertencente ao NEABI da UNISINOS, traz uma contribuição precisa; se cada Casa de religião mantiver 10 a 20 adeptos já se ultrapassaria, substancialmente, o número de pessoas que se autodeclararam umbandistas no Censo do IBGE de 2010 em São Leopoldo. Este fato merece uma análise profunda, que denuncia a dificuldade que os cidadãos leopoldenses e dos arredores enfrentam em se autodeclarar umbandistas ou batuqueiras.

É conhecido o fato de que o grupo das Religiões Afro-Brasileiras que, devido à sua herança histórica – aqui considero tão somente as

<sup>12</sup> Oliveira, J. H. M. de. (2007). Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais* (Nº 14, pp. 60 – 85). Recuperado em 12 fevereiro, 2018, de <http://paginas.cchla.ufpb.br/caos/n14/3Entre%20a%20macumba%20e%20o%20espiritismo.pdf>.

<sup>13</sup> Festa tradicional da cidade, onde os hábitos vivenciais “alemães” são exaltados.

existentes em São Leopoldo –, são numericamente sub-representadas, principalmente quando se trata de dados emanados dos Censos. Isso porque nem sempre os adeptos desses credos encontram condições suficientes que permitam deixar inequivocamente clara sua pertença religiosa. Com frequência marcam a opção “católica” (religião dominante e socialmente mais palatável), quando efetivamente fazem parte da Umbanda, do Batuque ou mesmo do Espiritismo. Posto isso, os dados apresentados pela Amostra do Censo Demográfico de 2010 denotam estas mesmas ou outras inconstâncias, quando se trata das religiões Afro-Brasileiras no município de São Leopoldo [...].<sup>14</sup>

Sobre essa análise, Follmann (2016, p.111), expressa que se torna “urgente e fundamental que o IBGE crie mecanismos adequados para dar conta, de forma mais consistente, das diferentes práticas religiosas.”, justamente essa crítica que buscamos retratar ao longo do texto.

Diante desses dados, ainda temos um analisador precioso a ser visto, que é explicitado pelo professor Inácio Spohr na versão digital do estudo do Observasinos, IHU<sup>15</sup>: Temos pretos e pardos somando 28,51% nas Casas de religião leopoldense, enquanto que as pessoas brancas atingem 71,49%. Os dados do Censo confirmam, por um lado que a grande maioria dos que frequentam religiões afro-brasileiras é formada de brancos e que, nestas mesmas casas, pretos e pardos participam em número que supera sua representatividade real na região<sup>16</sup>.

Este diagnóstico nos permite alcançar uma análise acentuada sobre as religiões de Matrizes Africanas e de Umbanda na cidade gaúcha, pois, desde o profundo processo de branqueamento da cultura popular da cidade, até os últimos vestígios das práticas religiosas locais, visualizam-se as raízes da segregação da única religião brasileira, fundada com o ideal de unificar as matrizes culturais do nosso país.

Há de fato no Brasil (e também no rio Grande do Sul) um acentuado, dinâmico e também propagado sincretismo que vem convivendo com dois movimentos constantes e correlacionados: o crescimento evangélico e o encolhimento católico. Basicamente, temos de um lado, a continuada expansão e também pulverização de igrejas Pentecostais, enquanto do outro ocorre a tentativa de manutenção do catolicismo. (Prandi, 1997; Carranza, 2000 como citado em Souza, 2015, p.10).

Como afirma Follmann (2015, p. 91) “os tambores e atabaques continuam a tocar”, entretanto, a cuidar se os mesmos toques que hoje singularizam a resistência da Umbanda nos seus mais de 100 anos poderão novamente ser silenciados pelo som da sirene da injustiça.

A dificuldade em agenciar dados coesos sobre a história da Umbanda em São Leopoldo nos implicou a buscar informações relevantes sobre a doutrina em um Centro de Umbanda, tido pela ampla maioria dos Babalorixás e das lalorixás da região, como o mais antigo da cidade, denominado Centro Espírita de Umbanda Pajé Peri, fundado por Mãe Jovelina<sup>17</sup> em 20 de Novembro de 1953.

O Centro fundado por Mãe Jovelina possui 46 filhos e filhas e teve a sua descendência oriunda dos primeiros Terreiros tradicionais da região do Vale dos Sinos, segundo ela, o Terreiro do Pai Tupinambá e Tumbaíba, ambas as Casas de Umbanda inauguradas em 1936 em Sapucaia do Sul – cidade vizinha de São Leopoldo e, segundo ela, berço da Umbanda nesta região.

<sup>14</sup> Recuperado em 28, dezembro, 2017 de <http://www.ihu.unisinos.br/observasinos/vale/populacao/opcoes-religiosas-em-sao-leopoldo>.

<sup>15</sup> Observatório do Vale do Rio dos Sinos, pertencente ao Instituto Humanitas Unisinos.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Sacerdotisa mais antiga da cidade de São Leopoldo.



Entre os encontros e desencontros dos laços religiosos de São Leopoldo, encontra-se uma ligação ancestral de Mãe Jovelina e Mãe Elisabete, regente do Terreiro tradicional que estamos estudando - Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas, Mãe Jovelina é tia carnal de Mãe Elisabete, fato este que aproximam as heranças culturais e religiosas deste estudo.

Mãe Jovelina relatou, em entrevista realizada no dia 05 de setembro de 2017, que sofreu muito preconceito e discriminação por inaugurar o seu Centro religioso em um bairro onde só se encontravam Igrejas, de grande maioria católica, conforme ela, os Padres da época a perguntavam, o que ela pretendia abrindo a sua Casa de religião em uma cidade que tem como referência o túmulo do Padre Reus<sup>18</sup>. Sendo assim, Mãe Jovelina se comprometeu a continuar com o seu Terreiro tradicional, mesmo tendo apenas 3 entidades assentadas no seu congá, motivada pelos desafios advindos da sociedade local e dos representantes religiosos da época.

As informações obtidas no Terreiro tradicional de Mãe Jovelina são preciosas para nós e datam, a primeira vez que esse ícone da Umbanda da cidade de São Leopoldo abriu a sua Casa religiosa, para que pudessem ser contemplada toda a sua sabedoria de vida e religiosa.

A trajetória descrita até aqui serve de contextualização e de marco histórico dos avanços e desafios que perceberemos nos relatos das três casas de matriz africana, localizadas em São Leopoldo, onde foram construídos e aplicados os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais.

Para composição deste estudo foram necessárias mais de 20 horas de entrevistas dialogadas e gravadas, posteriormente transcritas, classificadas sob a perspectiva da análise do conteúdo, com intuito de desenvolver com o povo destes territórios a adequada percepção sobre as cinco grandes capacidades e os 20 indicadores que delas derivam e compõem os IBPT.

### **Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas**

O Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas é um Terreiro tradicional situado em São Leopoldo, no bairro Feitoria. Inaugurado em 1990 por Elisabete da Silva e Marcos Gomes. O processo de identificação religiosa estabelecido pelo povo deste Terreiro tradicional é bastante complexo, possuindo uma doutrina religiosa cruzada. Sua matriz religiosa se inicia com a Umbanda, posteriormente se alicerça com a Nação africana de Cabinda e Quimbanda.

O modelo de gestão do Terreiro tradicional é bem particular, tendo o presidente<sup>19</sup>, que tem a atribuição de tomar as decisões mais importantes sobre o funcionamento da Casa e o vice-presidente, que é cônjuge da atual presidenta, que possui incumbência de gerir as relações políticas, sociais e econômicas do Templo, quando a presidenta não está presente.

<sup>18</sup> Padre nascido em Pottenstein, na Alemanha no ano de 1868. Padre Reus é uma referência religiosa da região e teve o seu falecimento no ano de 1947. Hoje muitos devotos do Padre vão até o seu Santuário para cumprir promessas religiosas. Mais informações em: <http://www.asav.org.br/sobre-padre-reus/>. Recuperado de 29, dezembro, 2017.

<sup>19</sup> O presidente é uma autoridade política escolhida pela herança da ancestralidade, nesse caso, o presidente é escolhido também pelas divindades e pelos membros da Casa de religião.

A sequência hierárquica segue com a madrinha – responsável por assessorar a Casa religiosa nas atribuições de grande porte, como: cortes, festividades e grandes trabalhos; Tesoureiro – responde diretamente à presidenta e ao vice-presidente, sendo estritamente responsável pela saúde financeira do Templo religioso; fiscais – responsáveis por monitorar as burocracias financeiras junto com o tesoureiro, também auxiliam na tomada de decisão dos locais de oferendas, despachos e trabalhos; cambono – responsável por auxiliar no funcionamento das sessões religiosas, responsável por levar água às entidades, ascender os charutos, arrumar o local do culto e etc.; mãe-pequena – responsável diretamente pela comida dos rituais religiosos, a alimentação dos participantes e entidades é estritamente vinculada a elas; médiuns – são pessoas responsáveis pela cerimônia e pela vinda das entidades ao mundo, também conhecidos como “cavalos”; filhos da Casa – são pessoas que já fizeram alguns rituais de passagem, como “lavar a cabeça” ou são aprontadas na religião. Podem fazer parte de vários segmentos da Casa, sendo eles frequentantes mais antigos ou recentes.

Por fim, temos ainda o coral da Casa ou ogãs – músicos responsáveis por cantar e tocar tambor, atabaque, agogô e outros instrumentos; são médiuns que não se incorporam, porém, são responsáveis por canalizar as linhas de forças das cerimônias e consolidar com firmeza a vinda das entidades ao mundo. Seguindo o pensamento de Omolubá (2014) o bom funcionamento dessas práticas garante um bom agenciamento de todo universo religioso e a sua cosmovisão.

As escolhas destes cargos e funções são realizadas de acordo com o grau de conhecimento, disponibilidade e conduta de cada membro da Casa de religião; no lado religioso, as divindades contribuem com as escolhas também, sendo elas as orientadoras das escolhas políticas do Terreiro tradicional.

O Templo religioso Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas se organiza de um modo bastante singular, sua governabilidade se mistura em um complexo de familiaridades, relações administrativas e políticas, porém explora um modelo que polariza algumas funções específicas para alguns membros, sendo eles, escolhidos pelo viés democrático e por outras vezes, escolhidos por mérito, conhecimento ou indicações espirituais.

Dentro deste processo, encontramos a existência de uma funcionalidade coletiva interessante, pois, segundo os religiosos, no processo democrático há uma grande dificuldade em lidar com os relacionamentos interpessoais dos médiuns, esse modo de construir a gestão, diminui consideravelmente a disputa por um espaço que exerça mais poder sobre outros adeptos da Casa. Frente a isso, o reconhecimento do poder das entidades exerce uma função de religar os pontos que estão com pouco diálogo, estabelecendo um modo de gestão extremamente eficaz e potente.

Assim, avaliamos que a *Capacidade de Controle Coletivo sobre o Território*, um dos pilares dos IBPT, circula entre duas extremidades, sendo uma a “estrutura democrática” bem formulada, inserida nas flutuações políticas da Casa religiosa e outra é o “respeito dos membros

do Templo religioso às divindades que regem o Terreiro tradicional” – Iemanjá e Ogum Abassê.

Compreende-se que esta capacidade está amparada e bem concretizada nos alicerces funcionais do Templo religioso, sendo este, um dos pilares positivos do funcionamento e estabilidade do Terreiro tradicional, trazendo harmonia aos processos decisórios e coesão grupal frente às escolhas e demandas.

O próximo campo de análise é a *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, que é responsável por analisar a extensão do território; biodiversidade; uso de línguas ancestrais em cerimônias; a educação do povo de Terreiro tradicional e entre outros elementos atrelados a manutenção e perpetuação dessa cultura.

O Terreiro tradicional tem uma extensão de aproximadamente 15 metros de frente e de 32 metros de fundos, chegando a 6,25 metros de área a ser explorada, ou seja, área com potenciais de investimentos futuros. Sendo localizada no contexto urbano, a Casa não conta com reservas naturais em seu terreno, fazendo menção apenas ao rio dos Sinos que transcorre pelas proximidades.

A Casa de religião possui uma regulamentação municipal, como residência, no nome de Elisabete da Silva. Em relação às áreas de cultivo de alimentos e ervas, possuem-se duas zonas próximas da comunidade, entretanto, não se tem mensuração ou cartografias destes espaços. Essa relação da vida metropolitana e o plantio não se atualizam como um solo potente na vida funcional do Terreiro tradicional, pois as necessidades de consumo e colheita prejudicariam em ampla escala as atribuições dos membros do Templo no cotidiano.

Nota-se que a conjuntura espacial do Terreiro tradicional é bastante limitada, contudo, denotamos este fator à adaptação da Casa de religião ao meio urbano. Por essa questão, não se precisa cultivar seus mantimentos, porque eles são encontrados no comércio local em grande abundância.

Assim, a lógica de abastecimento alimentar não funciona pelo modelo direto de plantio e cultivo, com o modelo de consumo metropolitano, percebe-se que a dependência dos produtos alicerçados pela indústria é basilar, configurando uma relação de vulnerabilidade que é explicada pela dependência alimentícia externa do Templo religioso.

Sobre a análise dos conflitos territoriais, as problemáticas de demarcações de terras e proteção das mesmas são inexistentes, em razão de possuir uma área urbana demarcada pela arquitetura social local, sendo esta, responsável por regulamentar as propriedades municipais.

A disputa por território se fundamenta em outros campos, o Terreiro tradicional sofre frequentes ataques discursivos, por parte de outras religiões, ataques que se organizam nas disputas de núcleos subjetivos das crenças e costumes do povo, remontando imaginários dos históricos preconceituosos que destacamos na primeira parte deste artigo.

Neste caso, algumas Igrejas Pentecostais e Neopentecostais buscam degenerar as práticas religiosas da Casa de religião, criando um ambiente instável de intolerância religiosa, que se desdobram em outros tipos de preconceitos e discriminações. Segundo os membros do Terreiro tradicional, as decisões e providências tomadas a partir dos desrespeitos são resolvidas com o auxílio jurídico dos órgãos e entidades competen-

tes da região, regimentando e encaminhando os acontecimentos para que esses crimes não saiam impunes.

O fluxo populacional da Casa é outro elemento importante para a manutenção da Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo, no ano de 2017 o Terreiro tradicional manteve 38 membros assiduamente. Chama a atenção que entre o ano de 2015 a 2016, houve o acréscimo de 1 membro, em comparação de 2016 a 2017, tivemos o aumento de 13 membros. Ao analisar um aumento tão efetivo no último ano, percebemos que as estratégias de captação de novos religiosos estão sendo eficientes, revelando que mais de 60% desse público é composto por jovens.

Ao percebermos os números do Censo Demográfico de Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência do IBGE de 2000/2010, analisa-se que os jovens umbandistas ou candomblecistas de 15 a 24 anos não expressaram um aumento na variável que mede a proporção populacional, sendo ela alternada entre 0,2% a 0,3% da população jovem brasileira. Estes números se encontram com a totalidade da população umbandista e candomblecista de todas as faixas-etárias do Brasil.

Esse aumento e o despertar do interesse dos jovens é atribuído à harmonia da dinâmica da Casa, dando espaço e voz para todos e todas, algo que geralmente deriva das capacidades dos líderes espirituais que administram as dinâmicas afetivas dos seus membros.

Toda essa dinâmica de abertura e gestão harmônica gera uma afetividade que circula dentro do Terreiro tradicional, geralmente mencionada por seus integrantes como família. Segundo os religiosos, este signo é o disparador dos afetos da Casa de religião, todo e qualquer problema ocorrido dentro do Templo é resolvido pela via do diálogo, evitando punições ríspidas em um clima bastante nuclear. Segundo as autoridades da Casa, é assim que a Mãe Iemanjá – entidade regente da Casa -, atua no mundo, fortalecendo os vínculos interpessoais e estreitando os laços familiares. Outro elemento que desponta na análise da Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo é que os membros demonstram uma ligação estreita com as autoridades religiosas, determinando parte da sua crença religiosa ao seu funcionamento coletivo e familiar. Desta forma, a espiritualidade não se condiciona a um momento de prática semanal, mas gera diretrizes para ações ao longo de todos os dias, a cada momento, caracterizando-se como um verdadeiro estilo de vida.

Ao analisar os números de confirmações e aprontamentos da Casa, juntamente com nenhuma morte registrada ou afastamentos; avalia-se um amplo crescimento dos adeptos religiosos do Terreiro tradicional nos últimos dois anos, mesmo enfrentando um momento de crise sistêmica que assola todas as conjunturas sociais, políticas, econômicas e religiosas no Brasil. Isto se demonstra, explicitamente, na característica que os religiosos do Terreiro tradicional possuem para professar o seu credo e demonstrar que pertencem a este seguimento religioso, através da utilização explícita das guias usadas, na oralidade, nas vestes específicas da religião, no beijar a mão dos seus Sacerdotes e entre outros atos.

Todas essas manifestações reafirmam a luta pelo enfrentamento

religioso e identitário que os umbandistas exercem diante desta sociedade fragmentada, cheia de crenças equivocadas sobre a Umbanda e as religiões de Matrizes Africanas, mais precisamente, sobre os rituais religiosos trazidos pelos africanos ao Brasil.

Afirma Silva (como citado em Veiga, 2016, p.51), o Terreiro nasce contornando os percalços da escravidão negra no Brasil, assim, cria-se não só um centro religioso, mas um templo de resistência política, espiritual e cultural no cerne da sociedade brasileira.

O pertencimento do povo de Terreiro às práticas religiosas de Umbanda e de Matrizes Africanas possui uma forte influência fora do seu território religioso, agregando outro olhar sobre o pertencimento de uma parcela da população da cidade com a religião brasileira. Há muitos membros do poder público municipal que já estiveram dentro da Casa de religião e, fortalecem a luta para além da alçada religiosa, transformando o Templo religioso em um campo de resistência forte e bem assessorado.

Outro indicador que constrói à Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo refere-se às festividades e a sua funcionalidade de agraciar as divindades, os médiuns e os participantes das cerimônias religiosas. Sobre as festas da Casa de religião, temos a contribuição do pensamento de Bastide (1974, p.118), expressando que além das obrigações religiosas para as suas entidades sagradas, os cultos religiosos remontam os encontros das pessoas vindas de África, contrastando um aspecto político, social, cultural, econômico e de memória a esses povos segmentados e separados pela invasão do continente, rememorando as culturas ancestrais no contexto de São Leopoldo. Ademais, expressa uma fagulha de luta em meio à cultura eurocêntrica brasileira.

As festividades do Templo religioso se organizam da seguinte forma: Iemanjá/Umbanda – 02 de fevereiro, dezembro dia 01 até dia 24. Batuque para mãe Iemanjá e Pai Xangô – mês de outubro inteiro. Homenagem a Ogum – 23 de abril. Preto-Velho e Cosme Damião – mês de maio na homenagem para às mães. Homenagem para mãe Oxum – dia 8 de dezembro. Quando são elaboradas outras festividades, toca-se uma gira<sup>20</sup> grande para os Exus, uma vez por ano, geralmente no mês de agosto.

Um elemento relevante a ser mencionado é a festa de Mãe Iemanjá – na praia -, que atinge a marca de 300 participantes. Esses números são alcançados pela união de vários Terreiros tradicionais do estado, na beira do mar, contando também com a participação de simpatizantes da entidade.

Todas essas datas comemorativas, de acordo com as lideranças religiosas, são responsáveis por potencializar o braço forte da Umbanda - a caridade. Toda doutrina da Casa e seus seguidores giram em torno do processo caritativo de levar os bens materiais mínimos necessários e a espiritualidade aos mais necessitados, como processo de crescimento pessoal e espiritual para aquele que protagoniza tais ações.

A principal festividade do Terreiro tradicional está na comemoração do seu aniversário, geralmente, no dia 02 de Fevereiro, em concomitância com o dia nacional das comemorações a Iemanjá ou Nossa Senhora dos Navegantes<sup>21</sup>. Apesar da procura à festa de Iemanjá, os religiosos reforçam que ainda se mantem diversos desafios, como afirma

<sup>20</sup> Ritual efetuado com intuito de preparar o território para as entidades virem ao mundo.

<sup>21</sup> Divindade reconhecida mundialmente por acompanhar e proteger os navegadores nas longas viagens marítimas. Mais informações em: Serra, O., and Vatin, X. Manifestações culturais no Recôncavo da Baía de Todos os Santos. In: Caroso, C., Tavares, F., and Pereira, C., orgs (2011). *Baía de todos os santos: aspectos humanos* [online]. Salvador: EDUFBA, pp. 439-477. ISBN 978-85-232-1162-2. Available from Scielo Books.

Veiga (2016, p.64) são eles: “acesso aos patrimônios culturais/públicos, ameaça à integridade física, livre liberdade de crença e de práticas religiosas”, contudo, fazer religião se torna não só um respeito aos seus ancestrais, mas também um ato político.

Ao chegar ao contexto das expressões linguísticas e corporais ocorridas na Casa de religião, nos situamos nas informações obtidas pela aplicação dos IBPT que registram que 57,89% dos membros do Terreiro tradicional alternam entre as línguas entre Ioruba, Tupi-guarani e Português. O restante do público oraliza somente o português brasileiro.

Esses pequenos elementos das tradições linguísticas e devocionais, nos conduz a transitar por todo o campo híbrido e sincrético que habita o solo do Terreiro tradicional, percebendo que além das formas de resistências políticas e afirmativas, há um campo discursivo que habita os corpos dos participantes, manifestando-se na voz e nos gestos; um movimento de luta contínua que se aflora a cada prática religiosa. (Beniste, 2008).

Por fim, analisamos a inserção de seus membros no sistema formal de educação, o bairro em que a Casa de religião faz parte contém nove escolas – duas de Ensino Médio e sete de Ensino Fundamental, havendo ampla cobertura do modelo formal.

Neste sentido, há uma total integração dos religiosos ao sistema formal de educação, porém se analisarmos o processo formativo vinculado à educação formal, enxergar-se-á a preponderância de pessoas que não completaram o Ensino Fundamental, Médio e Ensino Superior, revelando uma grande taxa de evasão entre os membros do Terreiro tradicional à educação formal.

Sabe-se que no sistema formal de educação, há total falta do ensino e desmistificação da Umbanda e das religiões de Matrizes Africanas aos estudantes. Com o advento da lei 10.639/03, normatiza-se o ensino da história dos afrodescendentes e afro-brasileiros, atrelada a LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei 9.394/1996), entretanto, é evidenciado o desinteresse da sociedade mestiça em ensinar a importância da contribuição das culturas ancestrais nas escolas. Nesse contexto, parte da comunidade leopoldense se protege, alicerçando a sua cultura e suas formas de racionalidade – branquidade - (Pinheiro, 2014, p.47) aos imigrantes alemães que vieram fugidos da fome e das disputas acentuadas na Alemanha, instituindo, na cidade de São Leopoldo, as suas crenças, costumes e valores, em detrimento de outras culturas.

Pensando nestas estratégias de enfrentamento ao racismo, às discriminações e preconceitos estruturais, alguns mecanismos estão sendo utilizados globalmente, entre eles está a Década Internacional dos Afrodescendentes – 2015 a 2024 -, criada pela Organização das Nações Unidas - ONU, que possui um tripé de ações com objetivo de evidenciar esse sistema de opressão, sendo as estratégias focadas no: *reconhecimento, justiça e desenvolvimento* dos afrodescendentes em todo o mundo.

Desta forma, para analisar a *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, utilizamos 3 eixos: o pertencimento dos religiosos às festividades; o potencial linguístico do povo de Terreiro e o sistema educacional que assiste o Templo religioso.

A relação estabelecida entre a língua formal – português – e as línguas tradicionais: Iorubá e Tupi-Guarani, sistematizam uma excelente capacidade de resistência histórica pelo viés enunciativo e discursivo, contrastando um ímpeto de luta global em relação as suas práticas. O sistema formal de educação possui dois fatores analisáveis: a alta taxa de religiosos que abandonaram a educação formal antes de concluí-la e o grande conflito do sistema de saberes tradicional e a educação formal.

Em relação à *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, conclui-se que o Terreiro tradicional possui inúmeras estratégias de enfrentamento às dificuldades, culminando assim, em uma análise extremamente positiva sobre esta capacidade, mantendo vivo e ativo os aspectos que se referem à responsabilidade da Casa, de seus dirigentes e seus integrantes; enquanto que desponta uma vulnerabilidade nos aspectos que concernem à responsabilidade do Estado, principalmente no contexto da educação dos cidadãos brasileiros sobre a sua própria cultura ancestral.

Após a avaliação formulada a partir *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, refletiremos sobre a potencialidade da *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde* do Terreiro tradicional.

Na Casa de religião, fruto de nossa análise, são adotadas algumas estratégias de cuidado na orientação e na alimentação dos médiuns e divindades. A utilização dos alimentos e substâncias é pensada visando à manutenção da saúde dos religiosos nas suas práticas sagradas. Mesmo se utilizando de mecanismos de cuidado à saúde global dos médiuns, o Terreiro tradicional mantém um número alto de pessoas com hipertensão e anemia falciforme, aproximadamente 8 integrantes dos 38 membros da Casa de religião.

A prática religiosa de doutrinação das entidades, utiliza-se de alimentos e alguns hábitos ligados ao fumo e a bebida alcoólica, tradicionalmente, mas os religiosos afirmam que direcionam as entidades para que elas, no contato com esses elementos, respeitem a saúde do seu médium e a sua capacidade física/corpórea.

Sobre a variedade alimentar e cultural, não conseguimos quantificar, precisamente, os alimentos que não podem ser consumidos no total do repertório alimentício dos religiosos, porém, atingimos um número aproximado de 26,6% de tabus alimentares e restrições no Templo religioso. Esses dados expressam um número substancial de alimentos que não são utilizados nos rituais religiosos: arroz com galinha, arroz com linguiça, cabelinho de anjo e sonho. Esses alimentos não podem compor as práticas religiosas do Terreiro tradicional, seguindo as restrições da doutrina religiosa da Casa. Por sua vez, uma curiosidade que emerge deste campo é o aparecimento da pipoca, que é um alimento muito utilizado em quase todas as cerimônias da Casa.

Outra situação importante é o reuso dos vasos, formas e ornamentos que são utilizados nos rituais de encruzilhada e praia, estes utensílios são devolvidos à natureza somente quando se entende que ela absorverá rapidamente o material, o que não se consegue absorver é reutilizado nos próximos cerimoniais. Ademais, o Templo religioso está inserido no meio urbano de produção e processamento alimentar e, isso legitima um modo mercantil de compra, manejo e utilização dos produtos para os rituais religiosos.

Interpreta-se que a complexidade do meio urbano e sua necessidade de produzir ramificações sociais que estimulem o consumo em massa, atingem também os membros do Terreiro tradicional, afetando os modos de armazenamento de alimentos, entre eles: sementes e produtos alimentícios, que são armazenados em refrigeradores, às vezes, são curtidos em potes e raramente são cristalizados. As sementes, raízes, frutas e grãos que a Casa de religião dispõe não são armazenados dentro do território religioso e, sim, no comércio local, que possui um manejo industrial em relação a esses produtos.

As relações diretas de consumo metropolitano colocam o Templo religioso em uma dependência econômica com as trocas mercantis e manufatureiras, ou seja, se necessitarem de um produto específico para os eventos da Casa, terão que pagar os valores que estão sendo disponibilizados pelo mercado de alimentos e produtos; sendo assim, tornar-se-á um campo perigoso à aproximação da vida religiosa e a dependência financeira exacerbada da Casa de religião.

Em contraponto, a abundância alimentícia, independente do período do ano, derivada da alta disponibilidade do mercado, se torna um fator de proteção às práticas do Terreiro tradicional. A Casa de religião, neste sentido, se protege de variáveis problemáticas, como: estiagem e pragas, fatores que poderiam acontecer na relação de plantio e cultivo.

Com isso, aponta-se um denominador importante nessa questão, que é a resolução desse conflito de dependência e proteção, pelo viés da plantação e cultivo de alguns alimentos, ervas e plantas em um local sustentável, onde se poderia equilibrar as variáveis divergentes e se exerceria uma ligação do fazer religião com a natureza, ligação determinante a cosmovisão umbandista.

*A Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo* é a quarta capacidade que compõe os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais, evidenciando estratégias de resoluções de problemas e acordos constitutivos, que são firmados para manter as regulações da Casa de religião. Aqui se posiciona a análise sobre o papel do conselho, dos diálogos, dos anciões, dos soberanos e dos regimentos internos.

Nesta Casa, há uma compreensão de que os conflitos internos e externos são eventos que fazem parte do cotidiano do Terreiro tradicional, porém, quando tomam certa proporção e não podem ser resolvidos pelas autoridades da Casa, recorre-se aos órgãos competentes do Estado. Aos conflitos internos, temos a lalorixá do Templo que media as problemáticas, usufruindo dos ensinamentos da oralidade e da ancestralidade que são os pilares de conhecimento que circulam na tradição umbandista.

No que tange aos modos de resolver os conflitos, analisaremos 3 experiências diferentes e que apresentam perspectivas distintas, carecendo de interpretações também singulares. O primeiro conflito é de ordem externa e reedita a disputa de território discursivo e de fé entre as religiões Pentecostais e Neopentecostais da região; segundo os religiosos, esses conflitos possuem uma origem histórica e expressam uma instabilidade alta, entre avanços e regressões.

O segundo conflito transita por uma vertente interna, que é o relacionamento entre os membros do Terreiro tradicional. Visto que já houve alguns desacordos e desencontros, esse tipo de ocorrência é resolvido



pela lalorixá ou Babalorixá da Casa, que têm a capacidade de unir as diferenças e extrair a potencialidade de cada desavença; atribuição que é transpassada pela sua ancestralidade e experiência religiosa.

O terceiro conflito é o mais marcante, pois remonta uma briga familiar, onde uma filha da Casa - que não possuía os aprontamentos necessários para trabalhar -, abriu sua própria Casa de religião, gerando uma série de turbulências para o Terreiro tradicional em que foi aprontada na Umbanda. Depois de muitas controvérsias, ela teve sua Casa fechada e acabou falecendo logo em seguida de um ataque cardíaco fulminante.

Tendo em vista a *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo* como analisador, devemos sintetizar as formas plurais que são utilizadas para a resolução dos problemas. Sobre a disputa discursiva por território com outras religiões – Pentecostais e Neopentecostais -, compreende-se que o Terreiro tradicional se utiliza de estratégias jurídicas e de direito, como o conhecimento da Lei nº 11.635/2007 – Lei Contra a Intolerância Religiosa -, que legitima aos órgãos protetivos do Estado à tutela sobre os Templos religiosos.

Em relação aos conflitos interpessoais do Terreiro tradicional, compreende-se que os fatores subjetivos e religiosos que referenciam o Pai de Santo e a Mãe de Santo, exercem um poder efetivo sobre as eventuais disputas egóicas, trazendo assim um universo complexo de respeito à ancestralidade e hierarquia do Terreiro tradicional.

Ademais, avalia-se que as crenças e as referências religiosas, conforme (Omolubá, 2014, p.8) possuem um fator cicatrizante poderoso, tornando a análise desta capacidade como um dos alicerces da Casa de religião, sendo assim, nota-se a efetiva construção de um ambiente tranquilo. Além disso, de maneira geral, como salientado no início do texto, a Casa possui uma dinâmica própria de organização que varia entre a democracia e a orientação religiosa, essa dinâmica operacionaliza um complexo conformismo, cooperação e a harmonia entre os membros da Casa, que frequentemente referem-se ao seu aparelhamento religioso como semelhante a uma dinâmica familiar, tomada de desafios, mas principalmente interligada por afetos capazes de superar divergências.

Por fim, para a *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*, percebemos que o Terreiro tradicional geralmente se provê da água do abastecimento urbano, na falta desta, procura armazenar água em reservatórios parciais, para possíveis situações de emergências que podem ocorrer no território.

Ao seguir o modelo residencial metropolitano, o Templo religioso, assim como as demais residências do local, recebe o abastecimento de água da SEMAE – Serviço Municipal de Água e Esgoto de São Leopoldo -, que distribui água para toda a cidade. No entanto, como a qualidade da água, segundo os religiosos, não supre a qualidade exigida nas cerimônias religiosas, os participantes costumam comprar água potável das fornecedoras locais para as cerimônias.

No que se refere ao saneamento básico, o Centro religioso conta com os serviços de água encanada, esgoto, energia elétrica e coleta de lixo. Por estar arranjado em um meio urbano, possui características similares às moradias da região.

Os acessos aos serviços prestados pelo Estado, ao menos para os religiosos, são eficazes, visto que são disponibilizados para a estrutura urbana, em consequência, a comunidade onde o Terreiro tradicional se insere também é contemplada. O único fator de análise está na qualidade do serviço, que por vezes, deixa a desejar, tanto no abastecimento de energia elétrica, quanto na qualidade da distribuição de água.

No que tange ao modo de enfrentar as doenças fatais com a medicina tradicional, algumas entidades espirituais de referência são evocadas especificamente, são elas: os Caboclos, Pai Oxalá, Preto-Velho, Ossanha e os Exus, além disto, a comunidade em que o Templo religioso está inserido conta com uma unidade básica de saúde – UBS/Feitoria.

O que nos cabe avaliar é a potencialidade que os religiosos demonstram utilizando a sua espiritualidade, a medicina tradicional e a medicina formal, na busca de evitar ou tratar doenças. Sendo assim, percebe-se que com o aparato (tradicional e formal) que seus membros podem contar com uma forte rede de tratamento e cuidado na assistência à saúde para os membros da região. A medicina tradicional (espiritual) amplia as condições de análise da saúde para além da matéria e, a medicina formal se responsabiliza pelo cuidado físico/condicional dos sujeitos.

Conforme as autoridades da Casa, o respeito da medicina tradicional (espiritual) – com a medicina formal (científica) -, interliga um importante impasse contemporâneo que é a relação da espiritualidade, ciência e bem-estar, essa engrenagem funcionando bem, todas as partes se tornam peças potentes da máquina humana.

Os membros do Terreiro tradicional possuem estratégias competentes de combate à contaminação e infecção de doenças epidêmicas e de alto risco. Em suma, há um fator efetivo que é a presença dos cuidados tradicionais, no conhecimento das ervas, no benzimento, na orientação das entidades, para todo e qualquer serviço de saúde; em ressonância, se tem a aproximação do Sistema Único de Saúde do bairro Feitoria – UBS/Feitoria, Unidade de Pronto Atendimento e Hospital da cidade.

Visto que os integrantes pertencentes à Casa de religião estão adaptados ao meio urbano, não existindo nenhuma parteira em sua Casa, os cuidados do parto, vacinas e registros são realizados no sistema formal de saúde. Entretanto, há práticas religiosas que são realizadas nos trabalhos pré-gestacionais e pós-gestacionais, como o benzimento das roupas da gestante e a oração para a Nossa Senhora do Bom Parto.

Percebe-se que o serviço de saúde formal presta a atenção adequada às gestantes, acompanhando-as desde o pré-natal até o parto. Em relação à Casa de religião, os religiosos ficam responsáveis por abençoar a criança e a mãe no pós-parto, orando para Cosme Damião e pedindo que ele acompanhe aquela criança lhe afirmando no lado espiritual.

Ao final da última capacidade analisada *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*, temos como fator negativo a qualidade do abastecimento de água da região e a falta de um reservatório de água permanente por parte do Terreiro tradicional, assim como as seguidas interrupções no abastecimento de energia.

Como elemento positivo, vislumbramos uma díade importante, que unifica, para fins de assistência e saúde, a medicina formal e a tradicional, sendo a participação desses dois campos fundamentais na vida dos religiosos, assim, considera-se muito boa a avaliação dessa capacidade no Terreiro tradicional.

## CONCLUSÕES

O estudo construído a partir do projeto de aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas viabiliza a visualização dos desafios enfrentados pelos povos de Terreiro de Umbanda e Linha Cruzada em todo Brasil. Desafios estes, que se evidenciam na polarização dos preconceitos e conclamam as Casas de religião como protagonistas das suas lutas e resistências, gerindo a manutenção das culturas ancestrais da sociedade brasileira.

Ao trabalhar especificamente com o Terreiro tradicional Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas, assimilamos que as capacidades avaliadas ao longo da aplicação dos (IBPT) são em grande maioria positivas, demonstrando um potente processo de Controle Coletivo sobre o Território; um modelo cultural e social significativo de Agenciamento Cultural Autônomo; uma maneira singular de gestão e uma fortificada Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo; além de instrumentos cruciais de comunicação e parcerias dos sistemas formais e tradicionais de saúde, que garantem uma boa Capacidade de Autocuidado e Reprodução com exceção dos elementos referentes à soberania alimentar, a insuficiência dos serviços prestados pelo Estado de distribuição de água potável e coleta de lixo e, o processo de apagamento cultural relacionado imposição da cultura hegemônica eurocêntrica.

Ao analisar a Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver despontam potencialidades que demonstram que os religiosos possuem um vínculo forte e afetivo com os seus líderes – Mãe Bete e Pai Marcos -, contrastando um ambiente familiar e espiritualizado que mantém uma organização eficaz de resoluções de problemas. Em relação às vulnerabilidades demonstradas pela avaliação da capacidade, notamos que as suas derivações são fruto da precarização dos serviços prestados pelo Estado, como energia e água de maneira constante e qualificada.

Sobre a capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde, demonstra-se um ponto negativo que é a dependência alimentar e ornamentária alicerçada na economia do mercado produtivo, fazendo com que práticas religiosas dependam estritamente do poder de compra do Terreiro tradicional em questão. Como ponto positivo, temos a abundância alimentar do mercado formal, contrastada pela variedade de alimentos, grãos, plantas e raízes em todas as épocas do ano.

Por sua vez, a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo mostra-se como um dos pilares deste Terreiro tradicional, muito bem

explicitado pela capacidade de mobilização e união cultural para as festividades e cerimoniais. Como vulnerabilidade indicada pela análise dos indicadores, mostra-se a fragilidade das estruturas formais de educação em relação à educação tradicional, negligenciando as leis e normativas constitucionais que preveem o trabalho aprofundado das raízes africanas e indígenas na cultura brasileira.

Ademais, para a avaliação da Capacidade de Autocuidado e Reprodução, averigua-se um forte pilar do Terreiro tradicional, que concilia as forças espirituais da medicina tradicional e o conhecimento científico da medicina formal, ambas unindo forças em prol dos seres humanos e seu bem-estar. A Síntese das capacidades de bem-estar do Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas podem ser analisadas na Figura 1.



**Figura 1.** Síntese das capacidades de bem-estar do Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas

Por todos esses elementos, somos levados a apontar que o bem-estar no Terreiro tradicional, assenta-se sobre relações construídas sobre a perspectiva dos vínculos familiares e na aderência à orientação religiosa na condução da vida humana, como na saúde, no trabalho, nas relações com os próximos e com a natureza.

Por fim, comprova-se que a consolidação e aplicação de indicadores, especificamente, voltados para a realidade das populações tradicionais e, substancialmente, construídos a partir dos relatos e de-

mandas das próprias pessoas, atingem resultados, satisfatoriamente, superiores aos resultados dos indicadores hegemônicos, no objetivo de captar essencialmente as reais necessidades e características das populações tradicionais.

Seguir investindo em indicadores fundamentalmente economicistas ou que apresentam categorizações gerais para uma população tão diversa quanto a brasileira, significa permanecemos gerando exclusão e ausências históricas, retroalimentando, assim, as ineficiências das políticas públicas principalmente no tocante aos povos originários e neste caso específico, os povos de Terreiro.

Através desse processo, garantem-se os laços afetivos que dão coesão a este povo e potencializam as suas capacidades de reagir aos desafios.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, L. E., Lacerda, L. F. (2017). Indicadores de Bem-estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira. *Revista Ciências Sociais Unisinos*; (vol. 53).
- Andrade, J. T. de., Mello, M. L., Holanda, V. M. de S. (orgs.). (2015). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas* - Fortaleza: EdUECE.
- Bastide, R. (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*. (V. 2), p. 371. São Paulo: EDUSP.
- Beniste, J. Ô. (2008).: *o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. (6ª ed.). Bertrand Brasil: Rio de Janeiro.
- Birman, P. (1983). *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Censo Demográfico de 2010* (2010). Recuperado em 18 dezembro, 2018, de <https://www.ibge.gov.br/>.
- Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência de 2018* (2018). Rio de Janeiro, (p.1-215), 2010. Recuperado em 16 de dezembro, 2018, de <https://www.ibge.gov.br/>.
- Carneiro, E. (1991). *Religiões Negras: negros bantos*. Editora Civilização Brasileira.
- Corrêa, N. F. (2006). O Batuque Do Rio Grande Do Sul. *Antropologia De Uma Religião Afro-rio-grandense*. (2º ed.). Editora: Cultura e Arte.
- Follmann, J. I., Pinheiro, A. A., Bertuzzi, D., Santana, J. F. de., Damasceno, M., Jacobsen, M. A., Costa, R. A. Rodrigues, S. C. R. C. (2017). *Processos de identidade, relações étnico-raciais e relações religiosas*./ Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais; Centro de Cidadania e Ação Social; Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas; Universidade do Vale do Rio dos Sinos. – São Leopoldo: Casa Leiria.
- Fontenelle, A. (1963). *A Umbanda através dos séculos*. Editora Aurora.
- Garcia, C. de P. (2016). *Saúde e Doenças na Religião de Matriz Africana*. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, Goiânia, (vol. 26), n. 2, pp. 249-259, abr./jun.
- Guattari, F. (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético*; tradução

- Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. (34<sup>a</sup> ed.) – São Paulo. Guimarães, R. (2010). *A provável tenda de Umbanda mais antiga do RS*. Recuperado em 28 dezembro, 2017, de <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>.
- Haag, C. (2011). *A Força Social da Umbanda*. Pesquisa FAPESP.
- Lacerda, L. F. (2016). *Por uma Sociologia das emergências: Perspectivas de emancipatórias nos territórios de ausências amazônicas*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Unisinos – Tese de Doutorado. São Leopoldo, RS, Brasil.
- Lei n° 10.639, 09 de janeiro de 2003 (2003). Altera a Lei n° 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF. Recuperado em 16 dezembro, 2018, de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10639-9-janeiro-2003-493157-publicacaooriginal-1-pl.html>.
- Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (1996). Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF. Recuperado em 16 de dezembro, 2018, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm).
- Lei n° 11.635, de 27 de dezembro de 2007 (2007). Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Brasília, DF. Recuperado em 16 dezembro, 2018, de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2007/lei-11635-27-dezembro-2007-567636-publicacaooriginal-90930-pl.html>.
- Moura, R. (1995). *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. RJ: Coleção Biblioteca carioca. Negrão, L. N. (1993). *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, 5.
- Paulo, 5 (1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994). *O Desembarque dos Primeiros Imigrantes Alemães no Brasil*. Recuperado em 28 dezembro, 2017, de [http://www.jornalvs.com.br/\\_conteudo/2014/07/noticias/regiao/66746-o-desembarque-dos-primeiros-imigrantes-alemaes-no-brasil.html](http://www.jornalvs.com.br/_conteudo/2014/07/noticias/regiao/66746-o-desembarque-dos-primeiros-imigrantes-alemaes-no-brasil.html).
- Oliveira, J. H. M. de. (2007). Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. CAOS - *Revista Eletrônica de Ciências Sociais* (N° 14. pp. 60 – 85). Recuperado em 12 fevereiro, 2018, de <http://paginas.cchla.ufpb.br/caos/n14/3Entre%20a%20macumba%20e%20o%20espiritismo.pdf>.
- Omolubá. (2014). *Doutrina e práticas umbandistas: cadernos de Umbanda / Omolubá*; coordenação Diamantino Fernandes Trindade. -- São Paulo.
- Organização das Nações Unidas (ONU). *Década Internacional dos Afrodescendentes*. Recuperado em 24 fevereiro, 2018, de <http://decada-afro-onu.org>.
- Ortiz, R. (1999). *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. (2<sup>a</sup> ed. p.17). São Paulo: Brasiliense. Pinheiro, A. A. (2014). *O espelho quebrado da branquidade: aspectos de um debate intelectual, acadêmico e mi-*

- litante*. / Adevanir Aparecida Pinheiro. (vol. 1) – São. Leopoldo, Casa Leiria.
- Pinheiro, A. A. (2015). *África e afrodescendentes no sul do Brasil: história, religião e educação* – (vol. 2, 128 p.). São Leopoldo: Casa Leiria.
- Pinheiro, A. A., Follmann, J. I., Assumpção, J. E. (2016). *Memórias reversas e a educação das relações étnico-raciais*. – São Leopoldo: Casa Leiria.
- Prandi, R. (2004). *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. São Paulo. Portaria Brasil. Recuperado em 28 dezembro, 2017, de <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/08/populacao-brasileira-passa-de-207-7-milhoes-em-2017>.
- Rodrigues, N. (1935). *O animismo fetichista dos negros bahianos*. (2ª ed). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Santos, B. de S. (2007). *A Crítica da Razão Indolente: Contra a lógica do desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.
- Santos, M. C. (2012). *O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio: a “Guerra santa” do Neopentecostalismo contra as Religiões afro-brasileiras*. Brasília.
- Sawaia, B. (2005). *As Artimanhas de Exclusão*. Petrópolis: Vozes.
- Souza, A. R. de. (2015). A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. *Revista: Contemporânea/Dossiê Desafios contemporâneos da sociologia da religião*. (vol.5, n.2).
- Silva, M. L. (2004). *Racismo e os efeitos na saúde mental*. I Seminário Saúde da População Negra. Recuperado em 23 fevereiro, 2018, de [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/sec\\_saude\\_sp\\_saudepop\\_negra.pdf](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/sec_saude_sp_saudepop_negra.pdf)..
- Silva, V. G. da. (2005). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Editora Selo Negro.
- Silveira, H. (2012). Gbobo ohun ti a bà se ni ayé l’a o kunlè rò ni Órun: processo escatológico no Batuque do Rio Grande do Sul. In: *Revista Eletrônica do Grupo de Pesquisa identidade! da Escola Superior de Teologia* (Faculdades EST). (vol. 17, n. 02, pp. 247-258). Recuperado em 09 janeiro, 2018, de <http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/identidade> Identidade!
- Veiga, C. K. (2016). *Comunidades africanas no Brasil: a exclusão social e a diversidade cultural do povo de terreiro e sua proteção pela OIT*. (212p.). Curitiba: Juru.