

URUGUAI

## O AXÉ DO MEU LUGAR:

Cartografia e impactos das comunidades tradicionais de terreiros em São Borja



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA**

**GABRIEL DA ROSA ETCHEVERRIA**

**O AXÉ DO MEU LUGAR:  
Cartografia e Impactos das Comunidades Tradicionais de Terreiro em São  
Borja**

**São Borja  
2024**

**GABRIEL DA ROSA ETCHEVERRIA**

**O AXÉ DO MEU LUGAR**

**Cartografia e Impactos das Comunidades Tradicionais de Terreiro em São Borja**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Pampa, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Eidelwein Silveira.

**São Borja  
2024**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente com os dados fornecidos  
pelo(a) autor(a) através do Módulo de Biblioteca do  
Sistema GURI (Gestão Unificada de Recursos Institucionais) .

E83a Etcheverria, Gabriel da Rosa  
O AXÉ DO MEU LUGAR: cartografia e impactos das comunidades  
tradicionais de terreiro em São Borja / Gabriel da Rosa  
Etcheverria.  
62 p.

Trabalho de Conclusão de Curso(Graduação)-- Universidade  
Federal do Pampa, CIÊNCIAS HUMANAS, 2024.  
"Orientação: Gabriel Eidelwein Silveira".

1. Batuque. 2. umbanda. 3. quimbanda. 4. cartografia. I.  
Título.



**GABRIEL DA ROSA ETCHEVERRIA**

**O AXÉ DO MEU LUGAR: CARTOGRAFIA E IMPACTOS DAS COMUNIDADES  
TRADICIONAIS DE TERREIRO EM SÃO BORJA**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de Licenciatura  
em Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Pampa, como  
requisito parcial para obtenção do  
Título de Licenciado de Ciências  
Humanas.

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em: 19 de dezembro de 2024.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Gabriel Eidelwein Silveira  
Orientador  
UNIPAMPA

---

Profª. Dra. Nola Patricia Gamalho  
UNIPAMPA

---

Profª. Dra. Letícia Fernanda de Souza Rodrigues  
Membro Externo



Assinado eletronicamente por **GABRIEL EIDELWEIN SILVEIRA, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 28/01/2025, às 11:54, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.

---



Assinado eletronicamente por **NOLA PATRICIA GAMALHO, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 28/01/2025, às 12:03, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.

---



Assinado eletronicamente por **LETICIA FERNANDA DE SOUZA RODRIGUES, Usuário Externo**, em 28/01/2025, às 20:19, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.unipampa.edu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.unipampa.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1657208** e o código CRC **0362E953**.

---

*A meu avô, Olice Nunes da Rosa.*

*A minha sobrinha, Mariana.*

## AGRADECIMENTOS

Mo dùpè! (Eu agradeço).

No momento desta escrita, passaram pela minha cabeça inúmeras memórias de toda a minha trajetória acadêmica, dos perrengues e das coisas boas que esta vida me proporcionou. Vir estudar no Campus São Borja foi um exercício de persistência, e ao me ver escrevendo estas palavras, percebo que consegui chegar até aqui.

Existe um célebre ditado bantu que diz: *“Eu sou porque nós somos”*. Isso retrata bem este momento. Primeiramente, agradeço aos meus ancestrais e, principalmente, à minha mãe Oya, meu orixá, e também à matriarca ancestral de minha família, Oxum Ade-Okò. A essas senhoras, meu muito obrigado por não me deixarem esmorecer quando pensei que isso fosse acontecer.

Rosane da Rosa Etcheverria, Paulo Renato Etcheverria, meus pais, Renata Etcheverria, Maria Eduarda Etcheverria, Frederico da Rosa, meus irmãos, e a minha joia, Mariana Etcheverria Quevedo, sobrinha que amo tanto: a vocês, agradeço por todo o apoio. Estendo também aos meus demais familiares, os mais sinceros agradecimentos.

Ao meu companheiro, Douglas Siqueira, que, juntamente comigo, completou sua jornada acadêmica, deixo minha gratidão. Hoje é minha vez de retribuir. Aos meus amigos que compartilharam comigo momentos e trocas de experiências: Fernando, Jazz, Junior, Lins, João, José, Victor — cada um de vocês tem um pedacinho nisso. Não posso deixar de agradecer à minha amiga Rafa Ella Brites. Você foi um farol neste caminho, obrigado por tanto!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Gabriel Eidelwein Silveira, não há palavras que possam expressar minha gratidão por todo o seu apoio e, principalmente, pelo acolhimento comigo!

A todos os Pais e Mães de Santo, Dirigentes Espirituais, Sacerdotes e Mestres que, de alguma forma, participaram da pesquisa: meu muito obrigado por cederem suas vozes e experiências, que tanto contribuíram para enriquecer esta pesquisa.

*“A gente vê, a gente ouve, a gente quer  
Mas será que a gente sabe como é?  
Quem vê de longe pode não gostar  
Não entender e até censurar  
Quem tá de perto diz que apenas é  
Cultura, crença, tradição e fé”  
(Criolo).*



## RESUMO

A pesquisa tem por objetivo estudar as comunidades tradicionais de povos de terreiros do município de São Borja, seus impactos e suas localizações, através de metodologia cartográfica, traçando, através de um croqui, suas localizações e seus impactos perante as comunidades onde estão inseridas, com a utilização de entrevistas semi-estruturadas. Paralelamente, com a pesquisa teórica, é possível refletir sobre as consequências das políticas e ações de grupos com poder ao longo da história que relegaram a essas comunidades locais de marginalidade e preconceitos. Com os resultados dos métodos utilizados, foi possível aferir que essas comunidades estão, em sua maioria, nas regiões periféricas da cidade e que ocupam, sim, lugares de grande impacto social, com acolhimento e promoção de saúde mental e espiritual para os seus membros e a população local.

**Palavras-chave:** Batuque, umbanda, quimbanda, cartografia.

## RESUMEN

La investigación tiene como objetivo estudiar las comunidades tradicionales de pueblos de terreiro del municipio de São Borja, sus impactos y sus localizaciones, a través de una metodología cartográfica, trazando, mediante un croquis, sus ubicaciones y sus impactos en las comunidades donde están insertadas, con el uso de entrevistas semiestructuradas. Paralelamente, con la investigación teórica, es posible reflexionar sobre las consecuencias de las políticas y acciones de grupos con poder a lo largo de la historia que relegaron a estas comunidades a lugares de marginalidad y prejuicios. Con los resultados de los métodos utilizados, fue posible constatar que estas comunidades se encuentran, en su mayoría, en las regiones periféricas de la ciudad y que ocupan, efectivamente, lugares de gran impacto social, brindando acogida y promoviendo la salud mental y espiritual para sus miembros y la población local.

**Palabras clave:** Batuque, umbanda, quimbanda, cartografía.

## RÉSUMÉ

L'objectif de la recherche est d'étudier les communautés traditionnelles des peuples du terreiro dans la municipalité de São Borja, leurs impacts et leurs emplacements, en utilisant une méthodologie cartographique, en retraçant leurs emplacements et leurs impacts sur les communautés où elles se trouvent, en utilisant des entretiens semi-structurés. Parallèlement, la recherche théorique permet de réfléchir aux conséquences des politiques et des actions des groupes de pouvoir au cours de l'histoire, qui ont relégué ces communautés dans des lieux de marginalisation et de préjugés. Les résultats des méthodes utilisées ont permis de constater que ces communautés se trouvent, pour la plupart, à la périphérie de la ville et qu'elles occupent des lieux à fort impact social, accueillant et promouvant la santé mentale et spirituelle de leurs membres et de la population locale.

**Mots clés:** Batuque, umbanda, quimbanda, cartographie.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa dos Territórios Negros em Porto Alegre - 1916.....	28
Figura 2: Zélio Fernandino de Moraes ao centro da fotografia.....	31
Figura 3: Imagem de Cosme, Damião e Doum.....	32
Figura 4: Olice Nunes da Rosa e seus netos em frente ao Congá de Umbanda.....	35
Figura 5: Mesa para festa de Exu e Pomba Gira, no Reino de Exu Tiriri e Pomba Gira 7 Saias.....	37
Figura 6: Ritual de Batuque (Mesa de Ibeji) na casa de Pai Mário de Odé, no município de São Borja.....	47
Figura 7: Croqui das localizações das Comunidades Afro-Religiosas no Município de São Borja.....	48

## LISTA DE TABELAS

Quadro 1: Modelo utilizado para catalogação das comunidades tradicionais.....	41
Quadro 2: Identificação Ilê Axé Iemanjá Bomi e Xangô Aganjú.....	42
Quadro 3: Identificação do Ylê Axé de Oba Xirê.....	43
Quadro 4: Identificação do Ilê Encontro das Águas.....	43
Quadro 5: Identificação do Centro de Umbanda Pai José de Aruanda e Tranca Rua das Almas.....	44
Quadro 6: Identificação do Centro de Umbanda Caboclo 7 Estrela.....	44
Quadro 7: Identificação do Ilê Axé Oxalá Olocun e Xangô Aganjú.....	45
Quadro 8: Identificação da Casa de Culto da Dirigente Elisabete.....	45
Quadro 9: Identificação do Centro Espiritualista de Umbanda Pai Oxalá.....	46



## SUMÁRIO

<b>Considerações iniciais – Vamos despachar Exu.....</b>	<b>15</b>
<b>Capítulo 1 – Das reflexões.....</b>	<b>17</b>
1.1 Conceitos Sociológicos.....	17
1.2 Conceitos Geográficos.....	21
1.3 As Religiões Afro-Gaúchas.....	24
1.3.1 Batuque.....	25
1.3.2 Umbanda.....	30
1.3.3 Quimbanda.....	35
<b>Capítulo 2 – Desenhando trajetórias, demarcando territórios.....</b>	<b>38</b>
<b>Capítulo 3 – Influências, impactos: a vida de quem dirige vidas.....</b>	<b>49</b>
<b>Considerações finais – Semeando.....</b>	<b>55</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>57</b>

## Considerações iniciais – Vamos despachar Exu

Èṣù bọ wá ba wa re ikóríta

Èṣù gbà

A gbé ẹbọ re ikóríta

Èṣù gbà o

Èṣù gbà jẹ a mú àṣẹ bọ ikóríta o

Èṣù gbà

Exu venha, nos acompanhe até a encruzilhada

Exu, receba!

Levamos o ebó até a encruzilhada

Exu, receba-o!

Exu, receba o ebó e permita que voltemos da encruzilhada com axé

Exu, receba o ebó!<sup>1</sup>

Em toda a minha vida, estive permeado pelas magias, pelos cheiros das defumações e perfumes, pelo sabor das comidas votivas: da canjica doce, do acarajé, do xinxim de galinha, do sarrabulho. Pelos toques dos tambores e cânticos sagrados, pela manifestação sonora de um Orixá, pela gargalhada da Pomba Gira. Minha vida, desde a infância, foi guiada pela palavra de um Preto Velho, pela bronca de um Caboclo e pelas brincadeiras com os espíritos infantis. Sou uma criança que nasceu e cresceu em uma comunidade afro-religiosa, e isso me trouxe percepções que outras infâncias podem não ter tido a oportunidade de experimentar.

É com essa carga afetiva e reflexiva que surgiu a presente pesquisa, indagando sobre as comunidades existentes no município de São Borja. Em comparação com minha cidade natal, Uruguaiana, quase não era possível ver e identificar essas comunidades ao andar pelas ruas da cidade.

Como é sabido, São Borja é um município originado a partir de um projeto reducionista e catequista, conduzido pelos então Padres Jesuítas da Companhia de Jesus. O termo "redução", utilizado para classificar esses projetos coloniais, não foi

---

<sup>1</sup> Oriki de Exu. Termo de origem yorubá, significa "poema de louvor".

empregado em vão: visava reduzir os agrupamentos guaranis a um espaço restrito, já que esses povos tinham por costume o nomadismo. É a partir desse propósito que São Borja surge: uma cidade reduzida a uma fé, a uma forma política e a um projeto de futuro.

E as comunidades que não atendem a esses requisitos? Comunidades como a LGBTQIA+, a comunidade negra, a comunidade árabe e, especialmente, a nossa protagonista nesta pesquisa: as comunidades tradicionais de povos de terreiro.

Com o objetivo de identificar essas comunidades e verificar, por meio de uma metodologia que contemplasse todos esses anseios, a influência das comunidades tradicionais no meio em que estão inseridas, buscou-se compreender quais são os tipos de relações sociais que elas mantêm com o público do entorno e com a cidade em geral.

Dessa forma, a pesquisa utilizou, para percorrer esse caminho de curiosidade científica, a cartografia, mais especificamente a cartografia social, traçando caminhos e demarcando territórios a partir das respostas das comunidades às pesquisas, seja por meio de questionários eletrônicos (*google forms*) ou de entrevistas semi-estruturadas.

Ao trilhar esse caminho que busca unir tradição e construção científica, o leitor encontrará, no primeiro capítulo, uma discussão teórica sobre a formação social brasileira, com ênfase na condição à qual as populações negras foram submetidas e as consequências que levaram à marginalização e à falta de acesso a serviços que garantem dignidade humana a suas vidas e culturas.

No segundo capítulo, que aborda a trilha metodológica, estão as percepções das comunidades tradicionais incluídas na pesquisa, além do detalhamento e da apresentação cartográfica dos resultados. Por fim, no último capítulo, apresenta-se uma abordagem por meio de entrevistas semiestruturadas, com o objetivo de narrar, a partir das histórias de vida dos sacerdotes escolhidos, suas experiências, revelando, principalmente, suas influências e os impactos que causam nas populações de seu entorno.

## Capítulo 1 – Das reflexões

### 1.1 Conceitos Sociológicos

Iniciar este assunto requer se debruçar sobre a formação política e socioeconômica do nosso país, perpassando pelos argumentos teóricos que difundiram e consolidaram na identidade nacional algumas características que diante de uma reflexão podemos perceber algumas contradições nos discursos.

Os estudos sociológicos da primeira metade do século XX, imbuídos na tentativa de descrever a realidade social brasileira, autores como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda imprimiram em suas obras análises que repercutiram no imaginário social, consolidando ideias que por muitas vezes desconectam-se da realidade.

Com as teorias de Freyre (2003), ficou estabelecida, tanto no pensamento acadêmico quanto na esfera do senso comum, a noção de que a formação social do Estado brasileiro tem como característica a suposta boa relação racial entre os povos originários, o branco colonizador e a diáspora africana escravizada, conceito que ficou cunhado pelo termo "democracia racial". No entanto, essa formação ocorreu por meio de estruturas de poder baseadas na dominação do homem branco europeu sobre os gêneros e as raças, especialmente sobre os corpos negros e originários, o que, anos mais tarde, Foucault definiria como biopoder<sup>2</sup>. A mestiçagem, fruto das relações de poder do homem português sobre as mulheres negras e nativas, serviu como fonte para nutrir o mito que sustenta as estruturas raciais no Brasil. Souza afirma:

Sem dúvida, a sociedade cultural e racialmente híbrida de que nos fala Gilberto não significa de modo algum igualdade entre as culturas e raças. Houve domínio e subordinação sistemática, melhor, ou pior, no caso, houve perversão do domínio no conceito limite do sadismo. Nada mais longe de um conceito idílico ou róseo de sociedade. Foi sádica a relação do homem português com as mulheres índias e negras. Era sádica a relação do senhor com suas próprias mulheres brancas, as bonecas para reprodução e sexo unilateral de que nos fala Gilberto (Freyre 1933: 60, 326, 332). Era sádica, finalmente, a relação do senhor com os próprios filhos, os seres que mais sofriam e apanhavam depois dos escravos (Freyre 1936: 68 e 71). [...] Mitos não são falsos ou verdadeiros do mesmo modo que teorias científicas. Mitos

---

<sup>2</sup> O biopoder se refere ao conjunto de mecanismos pelos quais o que constitui, no ser humano, seus traços biológicos fundamentais pode se tornar objeto de uma estratégia política, uma estratégia de poder. (Foucault, 1979, p. 134).

não pretendem *descrever* realidades. Uma vez que o mito serve primariamente para conferir um *sentido* a essa realidade (Bellah, 1991), ele visa, antes de mais nada, à produção de solidariedade social e à viabilização de projetos coletivos. O fato de grande parte de nossa auto-estima estar ligada ao projeto da miscigenação racial e da integração cultural é um fato sociologicamente relevante e extremamente importante para que políticas públicas possam eficazmente mudar a realidade cotidiana das pessoas que teriam mais a ganhar com isso. (SOUZA, Jessé. 2000).

Observamos então que este discurso serve de fundamento para a forma de organização política que renega os problemas raciais, determinando que cada grupo ocupa o espaço onde lhe é cabido, naturalizando comportamentos que tornam beligerantes as ações entre os envolvidos. Ao contrário de outros Estados em que houve diáspora africana, ou então, dominação colonial em países na África, o que houve no Brasil é fruto de violências cognitivas, emocionais e materiais, na chamada miscigenação que em campanha da branquitude, procura apagar na materialidade os resquícios de um passado no qual homens, mulheres e crianças negras foram totalmente negligenciados.

O processo da mestiçagem, discutido em eventos eugenistas durante a primeira metade do século XX, reverberou entre os cientistas adeptos ao pensamento, uma possibilidade de "corrigir" a questão racial e sanitária no país, no qual atribuíam as populações negras e as condições de acesso a serviços básicos como saúde, moradia, educação. Para estes intelectuais, a mestiçagem era o caminho para o embranquecimento da população, ou seja, a limpeza dos males que acometem o território.

Apesar da centralidade do sanitarismo na eugenia brasileira, a questão racial ocupou espaço privilegiado, principalmente o debate sobre imigração, miscigenação racial e branqueamento. Não é por acaso que o grande dilema dos eugenistas consistia justamente em lidar com a mistura de raças, vista como responsável pelas mazelas do país. Uma alternativa encontrada pelas elites intelectuais brasileiras foi refutar a degenerescência dos mestiços e considerar a miscigenação como caminho para homogeneizar a população nacional. Essa percepção encontrava suporte na tese do branqueamento racial, interpretação bastante difundida no Brasil desde o século XIX. Em linhas gerais, a tese postulava que a ampla mestiçagem entre brancos, negros e indígenas conduziria ao branqueamento racial, uma vez que, na compreensão social-darwinista do período, predominariam as características do europeu, visto como "raça superior" (Schwarcz, 1993; Guimarães, 2005; Skidmore, 2012). (SOUZA, Vanderlei Sebastião de. 2022).

Afinal, como refletido por Bento (2002) em sua Tese, a extrato da hegemonia branca colonial teve como seu produto ligar o copo negro a projeções biológicas -



animalescas - com o sentido de formatar um arquétipo de corpos desprovidos intelectualidade, moralidade ou cultura, relacionando-os as percepções cosmológicas da branquitude<sup>3</sup>, ou seja, realizar o branqueamento através da mestiçagem é promover o que para eles seria a sanitização racial.

Se por um lado, "mestiçar" é branquear a população dentro do ponto de vista da sociedade que se privilegia das violentas formas de discriminação racial, é preciso ressaltar os movimentos de resistências das populações negras e pardas no Brasil. Bhabha em sua obra "O Local da Cultura" discute sobre os meandros dos choques culturais nas relações entre os grupos distintos.

Os termos do embate cultural, seja através do antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, Homi K, 1998, p. 20).

É preciso salientar que é dentro destes contextos que boa parte das características identitárias nacionais vão se desenvolvendo, um exemplo disso é o "nascimento" dos cultos afro-brasileiros, pois são originários a partir da realidade social, econômica e material existente no território colonial. Realidade esta que no processo de expansão das cidades brasileiras no século XIX, o poder político e econômico não planejaram nenhuma ação para integrar a diáspora negra até então escravizada, relegando-os a espaços de subalternidade e vulnerabilidade social, que refletem até a contemporaneidade, como afirma Souza:

Quem reflete sobre a existência inofismável da precariedade da vida de cerca de um terço da população brasileira sempre imagina causas longínquas acerca das quais não há mesmo nada a se fazer. A "herança da escravidão", os "500 anos de desigualdade" são exemplos típicos de uma linguagem eufemizante e escamoteadora destinada a relaxar responsabilidades e contribuir, com isso, para a naturalização dessa mesma desigualdade. Ainda que a escravidão, sem dúvida, dificulte enormemente as condições de entrada no mercado capitalista dos ex-escravos, o verdadeiro problema é a inexistência de qualquer política ou consenso social no sentido de reverter esse quadro, como Joaquim Nabuco já denunciava há mais de 100 anos. Assim, não é a escravidão, mas o abandono secular de ex-escravos e de uma maioria de homens livres, tão

---

<sup>3</sup> [...] se caracteriza a branquitude como um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade. Branquitude como preservação de hierarquias raciais, como pacto entre iguais, encontra um território particularmente fecundo nas Organizações, as quais são essencialmente reprodutoras e conservadoras. (BENTO, 2002, p. 7).

sem eira nem beira quanto os próprios escravos e de qualquer cor de pele, à sua própria sorte ou, mais realisticamente, ao “próprio azar”, que é a verdadeira causa desse flagelo. (SOUZA, Jessé. 2009, p. 403).

Para auxiliar na compreensão de todo processo de segregação social e racial refletidos no espaço das cidades brasileiras, utilizaremos a teoria da Sociologia Urbana, iniciada com Georg Simmel e após, na Escola de Chicago, desenvolvida por Park, Burgess e Wirth, com foco em analisar os impactos das relações entre grupos étnicos, culturais e de classes; a formação dos subúrbios e guetos, bem como os impactos das desigualdades socioeconômicas. Através da teoria da Ecologia Urbana, podemos compreender como se dá o processo de desenvolvimento urbano, principalmente os impactos que atingem as populações em situações de vulnerabilidades socioeconômicas.

A Escola de Chicago acreditava que a implantação dos principais sítios urbanos e a distribuição de diferentes tipos de bairro nos mesmos podiam ser entendidos segundo princípios semelhantes. As cidades não crescem ao acaso, mas de acordo com as características do meio-ambiente. As grandes áreas urbanas das sociedades modernas, por exemplo, tendem a desenvolver-se ao longo dos leitos dos rios, em planícies férteis ou na intersecção de rotas comerciais ou de vias ferroviárias. [...] As cidades organizam-se em 'áreas naturais' por meio de processos de competição, invasão e sucessão \* os quais têm lugar na ecologia biológica. (GIDDENS, 2008, p. 576-577).

Tratar a partir de um prisma biológico questões de esfera social pode ser considerado como ultrapassado, contudo, podemos perceber os percursos que levam as populações negras para regiões periféricas, geralmente com riscos ambientais e dificuldade no acesso a serviços básicos. Ao refletirmos a respeito do que mantêm estes grupos vulneráveis presos a condições que desumanizam os corpos e colocam em uma rede de violações às suas cidadania, percebe-se a força do poder financeiro, do sistema de produção econômica que influencia toda a cadeia social.

Lembremos que Jessé de Souza em sua obra “A Ralé Brasileira” (2009), aponta que as desigualdades são naturalizadas e reforçadas por um conjunto de práticas e ideias que procuram individualizar os problemas sociais brasileiros para eximir de qualquer responsabilidade. Quando falamos sobre segregação, é importante frisar que esta não é apenas uma característica geográfica, que tem como consequência a favelização e periferias, mas também segregação de direitos

básicos, representação política e social, reforçando o estigma causado por séculos de escravidão.

## 1.2 Conceitos Geográficos

A segregação, como apresentada anteriormente, reúne em si aspectos que buscam desumanizar certos grupos sociais e étnicos, envolvidos num longo processo ideológico, que configura certos padrões de vida, como por exemplo, o processo de garantia e acesso à cidade por populações negras no Brasil.

Podemos compreender o processo de urbanização a partir do século XIX até a contemporaneidade como uma tessitura, onde cada grupo tenta tecer o grande tecido da forma que cubra seus objetivos. Dentro desta disputa, o tecido é teado e desfiado inúmeras vezes, pois engendrar algo com tantos participantes e suas inúmeras requisições faz com que ocorra disputas. Este tecido podemos chamar ele de urbanicidade.

Lefebvre, em sua obra "O Direito à Cidade", faz uma releitura a respeito de como a cidade é uma projeção da sociedade sobre um local (p. 62). Ou seja, pode parecer controverso, mas a cidade se manifesta como um reflexo do poder desequilibrado, especialmente quando a sociedade é desmobilizada em termos de representatividade. Nesse sentido, cabe uma crítica ao sistema capitalista, que pode ser concebido não apenas como um mecanismo de produção econômica, mas também como um agente que projeta no espaço urbano suas demandas com voracidade, movido pela busca incessante por excedentes de bens materiais de consumo. Ao "regurgitar", o capitalismo devolve ao espaço e aos indivíduos definições sistêmicas e estruturais, direcionadas e impostas a corpos e espaços determinados. Certamente, o sistema, por si só, não é "sabiamente" cognoscente; ele é programado por um grupo que detém o poder.

Este grupo, atrelado ao sistema econômico, está intimamente ligado ao histórico segregacionista racial brasileiro, utilizando as estruturas sociais como motor de seus propósitos escusos. Ele se aproveita do racismo estrutural<sup>4</sup>, da marginalização e da necropolítica<sup>5</sup> para perpetuar privilégios. Esses privilégios

---

<sup>4</sup> O racismo estrutural [...] é uma forma de organização da sociedade que dá centralidade às relações raciais para a distribuição de bens materiais e imateriais, configurando uma prática sistemática que não depende da vontade consciente dos indivíduos. (Almeida, 2019, p. 36).

<sup>5</sup> Uso do poder político e social, especialmente por parte do Estado, de forma a determinar, por meio de ações ou omissões (gerando condições de risco para alguns grupos ou setores da sociedade, em

tornam-se evidentes no espaço urbano, especialmente quando o acesso às tecnologias e recursos - naturais e materiais - é desigual entre a população, com maior impacto sobre a população preta e parda, maioria populacional no país, como discorre Santos:

Com diferença de grau e de intensidade, todas as cidades brasileiras exibem problemáticas parecidas. O seu tamanho, tipo de atividade, região em que se inserem etc. São elementos de diferenciação, mas em todas elas problemas como os do emprego, da habitação, dos transportes, do lazer, da água, dos esgotos, da educação e saúde, são genéricos e revelam enormes carências. Quanto maior a cidade, mais visíveis se tornam essas mazelas. Mas essas chagas estão em toda parte. Isso era menos verdade na primeira metade deste século, mas a urbanização corporativa, isto é, empreendida sob o comando dos interesses das grandes firmas, constitui um receptáculo das conseqüências de uma expansão capitalista devorante dos recursos públicos, uma vez que estes são orientados para os investimentos econômicos, em detrimento dos gastos sociais. (Santos, Milton. 1993, p. 95).

Retornando a Lefebvre, quando ele reflete sobre quem estrutura a dinâmica urbanística, podemos abordar a questão de que as cidades não contemplam todos os grupos sociais. A guetização e a gentrificação correspondem a processos econômicos especulativos que moldam o espaço urbano. Assim, a cidade, enquanto produto das ações sociais e do tempo, torna-se um ambiente hostil para aqueles que não seguem as determinações do poder vigente.

Forças muito poderosas tendem a destruir a cidade. Um certo urbanismo, à nossa frente, projeta para a realidade a ideologia de uma prática que visa a morte da cidade. Essas forças sociais e políticas assolam "o urbano" em formação. Pode esse embrião, muito poderoso à sua maneira, nascer nas fissuras que ainda subsistem entre as massas: o Estado, a Empresa, a Cultura (que deixa a cidade perecer, oferecendo sua imagem e suas obras ao consumo), a Ciência ou antes o cientificismo (que se põe ao serviço da realidade existente, que a legitima?) [...] Para a classe operária, vítima da segregação, expulsa da cidade tradicional, privada da vida urbana atual ou possível, apresenta-se um problema prático, portanto político. (Lefebvre, 2001, p. 104).

Por estarem segregados em espaços periféricos nas cidades, frequentemente observamos um comportamento decorrente dessa segregação: a territorialização. A ocupação de um determinado grupo em um espaço específico gera um efeito de territorialidade, caracterizado pela representação material e imaterial de sua cultura,

---

contextos de desigualdade, em zonas de exclusão e violência, em condições de vida precárias, por exemplo), quem pode permanecer vivo ou deve morrer.

seus costumes e comportamentos. Nesse sentido, Santos (2012, p. 96) define território como “o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence”.

É nesse processo de territorialidade e apropriação do espaço que as populações pretas realizam seu firmamento enquanto comunidade, interligando-se ao lugar, seja ele natural ou antropizado. Um exemplo disso é o processo de formação dos cultos afro-brasileiros, como o Batuque no Rio Grande do Sul e o Candomblé na Bahia. Esses dois cultos têm origem na concentração urbana, sendo estruturados nos centros urbanos. No entanto, embora frequentemente associados apenas à natureza, para as cosmologias dos povos diaspóricos, o meio antropizado é tão importante quanto o natural, pois reflete a ação conjunta da comunidade, representando a materialidade cultural e suas filosofias. Vejamos, como exemplo, um trecho de um *oriki*<sup>6</sup> de Exu:

Èsù olá ilú

Òkírí òkò

Èbità okùnrin

A bá ni w'óràn

B'a 'o rí dá

Tradução:

Èsù, que traz a riqueza para a cidade

E que também anda na fazenda

Homem vigoroso

Se tivermos problemas

Pedimos a ele para resolver.<sup>7</sup>

Todavia, para materializar esta reflexão dentro da realidade e do problema do objeto pesquisado, a utilização do método cartográfico mostra-se relevante,

---

<sup>6</sup> Termo de origem yorubá, significa “poema de louvor”, geralmente dedicado a uma divindade (Orixá). Para ler a continuidade do *oriki*, acesse: <<https://luizmarins.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/06/orikiesulaalu.pdf>>.

<sup>7</sup> Ibidem.



permitindo “observar” os questionamentos levantados em consonância com uma abordagem qualitativa. Essa opção se fundamenta na propriedade que a cartografia oferece ao pesquisador, como a possibilidade de integrá-la à pesquisa, realizando entrevistas com agentes com profunda experiência no tema. Ademais, destaca-se o potencial de alinhá-la a um processo que converge com as experiências pessoais do próprio pesquisador.

Cartografar permite delinear a problemática e, ao socializar os resultados, oferece um meio que atinge outros sentidos, convidando tanto a comunidade acadêmica quanto a própria comunidade, que é, ao mesmo tempo, objeto da pesquisa e pesquisadora, a realizar um exercício de elaborar suas próprias considerações, assumindo-se como protagonistas de suas narrativas reflexivas.

O método cartográfico sustenta a imersão no campo da pesquisa qualitativa e sugere uma conexão entre pesquisadora e pesquisados/as, visando acompanhar e investigar sem, no entanto, estabelecer um caminho linear para atingir um fim (KASTRUP, 2015). Esse caminho que leva a direções, por vezes, não planejadas possuem pistas que permitem a orientação do trabalho da cartógrafa e coletivização da produção da pesquisa. (GODINHO, 2021, p. 8).

### **1.3 As Religiões Afro-Gaúchas**

Ao tratarmos sobre o que a maioria das pessoas rotulam com os adjetivos "macumba", "magia negra", dentre tantos outros termos que demonstram o desconhecimento acerca da cosmogonia das resistências afro-diaspóricas, é preciso compreender que no decorrer do processo escravista, as populações africanas resistentemente obtiveram meios de adaptar suas culturas a fim de mantê-las vivas dentro de um território opressor e aculturador.

No desenvolver deste processo, em cada espaço onde as populações africanas se encontram, surgiram "(re)estruturações" de cultos religiosos, a partir do que havia de disponível, através das associações e instrumentos adaptados, como afirma Silveira (2014). Podemos então citar que Umbanda, Batuque, Candomblé, Tambor de Mina, Xangô do Recife, Terecô no Maranhão e mais outras tantas denominações são resultados da persistência cultural africana em solo colonial.

No Rio Grande do Sul, o Batuque é a denominação mais relevante no que toca a categoria de cultos diretos as divindades africanas, juntamente de outras

denominações como a Umbanda - presente em todo o território nacional - e a Quimbanda.

Em seu artigo, Oro (2010) enfatiza a alta concentração de praticantes declarados através do Censo 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) comparados ao estado brasileiro considerado como o maior difusor de cultura e religiosidade afro-brasileira, a Bahia. No Rio Grande do Sul, através dos dados do Censo 2010, são 306.760 mil pessoas autodeclaradas afro-religiosas em comparação com as 53.844 mil pessoas autodeclaradas no estado da Bahia.

No entanto, mesmo possuindo um maior número de praticantes autodeclarados, culturalmente o Candomblé é a religião mais "consumida" no imaginário brasileiro e em diversos grupos sociais, principalmente na Academia e nos veículos de mídia. Isso tudo provoca um balizamento equivocado sobre os cultos afro-brasileiros, seja na compreensão pelos institutos estatísticos e acadêmicos, como também na população afro-religiosa e de outras denominações.

### 1.3.1 Batuque

Retomando, o Batuque é o resultado da (re)estruturação das populações escravizadas de etnia *Yorubá*<sup>8</sup>, *Fon*<sup>9</sup> (popularmente conhecidos como Jejes) e também do que consideramos como *Bantu* - tronco linguístico de sociedades conhecidas como Quimbundo, Quicongo, Monjolo, Angola, Benguela, Cassanje, Cabinda. Corrêa (2006) em sua construção histórica a respeito do movimento migratório diaspórico, cita os *Bantu* são as populações que foram trazidas primeiro ao Rio Grande do Sul, sendo a vinda dos sudaneses (habitantes dos atuais países como a Nigéria, Benin e Togo).

---

<sup>8</sup> O povo iorubá é um dos maiores e mais influentes grupos étnicos da África Ocidental, com origem predominante na região que hoje corresponde ao sudoeste da Nigéria, além de partes do Benin e Togo. Eles têm uma rica herança cultural, religiosa e histórica, sendo amplamente reconhecidos por sua complexa estrutura sociopolítica, tradição oral e sistemas religiosos.

<sup>9</sup> O povo Fón-Ewé é um grupo étnico e cultural da África Ocidental, que habita principalmente regiões do sul do Benin, Togo e Gana. Eles compartilham proximidade linguística e cultural, com raízes históricas ligadas à migração e integração de grupos vizinhos. Esse vínculo entre os Fón e os Ewé reflete-se em aspectos religiosos, sociais e linguísticos, formando uma rica herança que influencia tanto a África quanto a diáspora afrodescendente.

Oliveira (2021), Silveira (2014) e Corrêa (2006) entram em consenso ao afirmar que a vinda de escravizados sudaneses deu-se em maior escala após o séc. XIX, mais precisamente nas cidades costeiras que possuíam portos, como, Porto Alegre, Rio Grande e Pelotas, direcionados a trabalharem nas charqueadas principalmente. Para muitos religiosos e pesquisadores, estas cidades são consideradas como embrionárias para o nascimento deste culto afro-diaspórico.

Conhecida como Batuque, adjetivo no qual as populações da época rotularam as práticas religiosas, também é conhecida pelo nome de *Pará* (Corrêa, 2006), é uma religião de culto às divindades africanas dos povos *Yorubá* (Orixás) e *Fon* (Voduns), sendo mais precisamente as seguintes deidades:

**Exu (Bará):** orixá de extrema importância pois no culto faz a ligação dos homens com os deuses. É o orixá mais próximo dos seres humanos. Sendo dono dos caminhos, tem o poder de abri-los ou fechá-los, trancando ou destrancando situações. Representa a força que movimenta o universo. Saudação: Alupô.

**Ogum:** é o dono do ferro e de todos os seus derivados, como armas e ferramentas. Também é dono da bebida alcoólica e é considerado o senhor da guerra. É esposo de Iansã. Senhor das demandas. Saudação: Ogunhê.

**Iansã/Oyá:** dona dos ventos, das tempestades e dos raios, é uma orixá guerreira. Ligada aos rituais dos eguns (espíritos). Saudação: Epaêi-o.

**Xangô:** orixá enérgico, é considerado o dono dos trovões e do fogo, regente dos intelectuais e de todos que lidam com as leis e com a justiça. Seu símbolo é a balança, o livro e o machado duplo. Saudação: Caô Cabecile.

**Ibedji:** considerados orixás gêmeos, são divindades infantis, os protetores das crianças. Tem seu ritual ligado ao culto de Xangô e Oxum). Saudação: Iê-lê-o Oxum Ibedje e Caô Cabecile Xangô Ibedje.

**Odé/Otim:** casal ligado às matas; caçadores. Saudação: Okebambo.

**Obá:** tem em seu culto muitos fundamentos secretos. Sua feitura é complexa sendo poucos os sacerdotes que a conhecem a fundo. Dona do movimento e da cura, seu símbolo é a roda. Saudação: Exó.

**Ossanha:** também referido como Ossae ou Ossanhe, é o médico entre os orixás. É o dono das folhas, das plantas medicinais, sem as quais não haveria nenhum ritual. Saudação: Êu êu.

**Xapanã:** conhecido também como o orixá da varíola, rege as doenças (principalmente as pestes e doenças de pele) e está ligado diretamente à saúde. Pode tanto espalhar as doenças como curá-las. Com sua vassoura varre os males em geral, particularmente as doenças. Saudação: Ábao.

**Oxum:** dona das águas doces, da riqueza e do ouro, sendo assim considerada a regente da prosperidade. Associada à vaidade, à beleza e ao amor. Rege a fecundidade feminina, protegendo as gestações. Mulheres grávidas ou que querem engravidar recorrem sempre a Oxum. Saudação: lê-lê-o.

**Iemanjá:** divindade das águas salgadas, é considerada a orixá do pensamento, dos oceanos, protetora dos lares, da família e de todos que dependem do mar (marinheiros, pescadores). A grande Mãe de todos os orixás. Saudação: Omiodo.

**Oxalá:** pai de todos os Orixás, rege a harmonia, o equilíbrio, a serenidade e a sabedoria. No Rio Grande do Sul é também o Orixá do Ifá, ou seja, dono do oráculo e adivinhação pelo jogo dos búzios. É o mais velho dos orixás. Saudação: Epaô-babá. (OLIVEIRA, 2021, p. 10).

Concentrado em territórios periféricos das maiores cidades do estado na época, o culto afro-gaúcho está intimamente ligado ao processo histórico e econômico do século XIX, havendo relatos de “batuques” nos redutos *saladeros*<sup>10</sup> de Pelotas<sup>11</sup>, assim como presente nas atividades econômicas nas cidades de Rio Grande e Porto Alegre. Personagens Históricas, ligados ao processo de formação do culto tem em suas biografias o trânsito migratório, principalmente em direção a cidade de Porto Alegre, onde os territórios negros nas áreas periféricas são fontes para a pesquisa da origem religiosa, como cita Oliveira:

A região da Várzea (atualmente bairro Bom Fim) era um espaço cotidiano das vivências negras e populares de Porto Alegre da época, morada de libertos e ponto de encontro em seus momentos de diversão e religiosidade. Juntamente com a região do Areal da Baronesa e dos atuais bairros Cidade Baixa, Santana, Menino Deus e Praia de Belas, viriam a formar um "cinturão negro" ao redor do antigo centro colonial. (OLIVEIRA, 2021, p. 26).

Registros em documentos oficiais e fontes jornalísticas também apontam a perseguição e restrição de culto dentro dos templos afros nas regiões chamadas de Areal da Baronesa e Ilhota (atual Cidade Baixa, Praia de Belas e Menino Deus), Colônia Africana (atual Mont’Serrat), Oliveira traz à luz um registro da época de uma ocorrência policial noticiada:

<sup>10</sup> Também conhecido como as Charqueadas.

<sup>11</sup> [...] Nicolau Dreys sobre sua viagem ao Brasil (1818-1827). Ao retratar o trabalho das charqueadas, referiu não ser raro ver os escravizados "consagrar a seus batuques as horas de repouso que decorrem desde o fim do dia até o instante da noite em que a voz do capataz se faz ouvir" (Dreys, 1839, p. 204). (OLIVEIRA, 2021, p. 13).

Os feitiçeiros no Rio Grande do Sul - Lê-se no Echo do Sul de 16 do corrente:

GRANDE CAÇADA – A polícia tomou anteontem um fartão: prendeu em uma casa à rua Paysandú, 42 pretos, livres e escravos, e 11 pretas minas. A caçada deu-se às 10 ½ horas da noite no momento em que o preto João celebrava uma sessão de feitiçaria. Foi uma surpresa e um desapontamento que aqueles fiéis crentes jamais perdoarão à polícia. O celebrante no ato em que foi preso, envergava uma opa branca, e era escutado com religiosa atenção pelo piedoso auditório. A polícia apreendeu cabeças de galo e outros manipansos. Os principais atores da indecente comédia foram recolhidos à cadeia e os escravos convenientemente castigados” Correio Paulistano, São Paulo, 30 nov 1879. (OLIVEIRA, 2021, p. 33).

Figura 1: Mapa dos Territórios Negros em Porto Alegre - 1916



Figura 69: Mapa dos territórios negros, Porto Alegre – 1916

Fonte: Elaboração de Daniele Machado Vieira sobre o Mapa de Porto Alegre de 1916 (IHGRGS, 2005)

Fonte: vide imagem.

Liturgicamente, o Batuque é uma religião iniciática, ou seja, só é considerado um “*batuqueiro*” aquele que passou pelo rito inicial, tendo como nome “Lavar a Cabeça”<sup>12</sup>. Contudo, existe outro tipo de relação específica que explica as ações

<sup>12</sup> Ritual onde o neófito é apresentado para as divindades, é consagrada um fio de conta do Orixá tutelar e do Sacerdote no qual ministra o ato, como também, sua cabeça é consagrada com o sumo das ervas específicas, consideradas como sagradas para os Orixás. <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/issue/view/4458>

daqueles que procuram os cultos de matrizes africanas a fim de obter auxílio em questões variadas do seu cotidiano e/ou atingir determinados objetivos. A este grupo de pessoas, o nome classificado é Cliente.

O Cliente pode ser entendido como o resultado dos processos de resistência epistemológica e cultural dos cultos afros no Brasil, da relação com a branquitude capitalista que predispõem diferentes valores dos retidos pelas populações negras. Corrêa (2006) traça um retrato socioeconômico dos sacerdotes, relatando que muitos “vivem do culto”, ou seja, suas provisões são originadas a partir da prestação de serviços religiosos (jogo de búzios, oferendas, limpezas). Contudo, nesta relação pode vir a existir o recebimento de presentes ou doações, seja por favores atendidos ou graças alcançadas através da orientação religiosa do determinado sacerdote. Essa rede de sociabilidades também auxilia na manutenção do espaço religioso.

Não é raro que clientes de bom poder aquisitivo façam donativos de altíssimo valor. A Mãe Ester, por exemplo, recebeu de fregueses, em várias ocasiões, jóias, terrenos, e até uma confortável casa numa das praias do Atlântico. De sua história-de-vida faz parte a aquisição de de seu templo quando ela, na época muito pobre, morava na casa de seu pai-de-santo, de quem era cunhada. [...] Um de seus fregueses, coronel do Exército e diretor de uma companhia estatal de economia mista, doava regularmente, a cada ano, a ovelha para a lemanjá. (CORRÊA, 2006, p. 85-86).

É dentro dessa dinâmica social que as comunidades conseguem angariar fundos para a realização de festividades, manutenção do espaço religioso e, também, para auxiliar aqueles que enfrentam situações de vulnerabilidade social. Outro exemplo de angariação de fundos ocorre em situações de urgência, como quando um filho-de-santo precisa realizar algum ritual, mas não dispõe de recursos financeiros para adquirir os materiais necessários.

Essas dinâmicas e interações sociais, dentro do território afro-religioso, revelam aspectos fundamentais da organização estruturada com base nas memórias ancestrais dos povos diaspóricos. No território religioso, existe um conceito que ajuda a compreender essas relações: a “Família de Santo”. Assim como em um núcleo familiar formado por laços biológicos ou civis, os cultos afro-brasileiros costumam estabelecer entre seus integrantes uma relação de família espiritual. Nesse contexto, cada líder religioso é considerado um “pai” ou “mãe”, pois geralmente são os iniciadores de neófitos. Os iniciados, por sua vez, são chamados de filhos de santo, e sua relação com os demais membros ocorre de forma

semelhante à de uma família “civil”, com uma hierarquia bem marcada, especialmente baseada no tempo de iniciação no culto. Integrantes mais novos devem respeito aos mais antigos.

Na parentalidade espiritual, há laços de parentesco vertical e horizontal. Em uma perspectiva mais ampla, como o culto se baseia em uma epistemologia de ancestralidade e memória, o parentesco com os mais velhos (pai/mãe, avô/avó, bisavô/bisavó...) tem uma importância central. É comum, em conversas entre praticantes de diferentes casas, perguntar sobre sua linhagem espiritual, como se fosse uma credencial que legitima o indivíduo e confere à sua identidade um caráter comunitário.

Nas casas de maior porte, igualmente, é comum, além da família conjugal da chefe, caso a tenha, morarem várias pessoas ligadas geralmente a ela pelo que Vivaldo da Costa Lima [...] denomina “parentesco-de-santo” e que cumprem tarefas diversas na rotina diária do templo: o preparo das comidas rituais, a confecção das várias oferendas, a aquisição dos materiais a elas necessários, o serviço de conservação [...] Seguidamente encontram-se aí, também, pessoas muito idosas, geralmente velhos filhos e filhas-de-santo da casa que, muitas vezes sem família consanguínea ou recursos, ali encontram, até o fim de seus dias, não apenas abrigo, alimentos e cuidados médicos, mas também respeito, pois, numa cultura oral, eles atuam como guardiões da memória ancestral. (Corrêa, 2006, p. 83).

### 1.3.2 Umbanda

Tratar da Umbanda talvez seja um dos desafios mais complexos entre os estudos sobre os cultos com influência africana. Um ponto de partida é a compreensão de que muitos adeptos e intelectuais a consideram um culto genuinamente brasileiro.

Realizar um exercício histórico para remontar a origem da Umbanda é uma tarefa desafiadora. Há registros de cultos e celebrações com toques e incorporação de espíritos - a característica mais marcante da Umbanda, que foram interrompidos por forças policiais muito antes de sua “fundação oficial”. Esta, no entanto, é atribuída ao dia 15 de novembro de 1908<sup>13</sup>, na capital do país na época - Rio de Janeiro, quando o espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou a criação da

---

<sup>13</sup> Após a incorporação de Zélio de Moraes em um centro Espírita e ser discriminado, a entidade Caboclo das 7 Encruzilhadas convida a todos que quiserem ver ele e outros espíritos que são negligenciados pela doutrina espírita, que compareçam a residência do médium. Fato este que marca o dia 15 de Novembro de 1908 como sendo a primeira sessão de Umbanda.



religião por meio do médium Zélio Fernandino de Moraes. Esse evento desencadeou um movimento de institucionalização do culto, marcado pela reflexão e pela criação de normas e condutas com o objetivo de uniformizar os praticantes e as casas religiosas.

Figura 2: Zélio Fernandino de Moraes ao centro da fotografia. Data desconhecida.



Fonte: Acervo TENS<sup>14</sup>

Outro ponto que sustenta a argumentação de que a Umbanda é considerada um culto brasileiro corresponde ao contexto histórico e social do país no período pós-Proclamação da República. Por seu caráter agregador, que uniu elementos de origem indígena, africana e europeia, a Umbanda dialogou com as ideias produzidas pelos intelectuais da época, preocupados em investigar a “brasilidade”, as questões raciais e os mitos nacionais, imbuídos pelo pensamento positivista.

A relação entre a história recente do Brasil e o surgimento da Umbanda – que coincide inclusive com a data da proclamação da República – é abordada constante na obra de intelectuais umbandistas da primeira metade do século e assume um caráter claramente evolucionista. Na visão desses intelectuais, o surgimento do movimento umbandista integraria um plano do “astral superior” visando ao aprimoramento moral e material dos brasileiros. Por exemplo, Diamantino Trindade, ao contextualizar o surgimento da Umbanda, acentua que o advento do regime republicano e a libertação dos escravos representariam etapas necessárias para o aparecimento de uma religião tipicamente brasileira. (Oliveira, 2003, p. 40).

---

<sup>14</sup> Retirado da reportagem: BBC News Brasil. Umbanda completa 110 anos em meio a ataques e queda no número de devotos. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44297088>. Acesso em: 26 nov. 2024.



É nesse contexto que a Umbanda dá um grande salto de reconhecimento em comparação aos cultos com maior influência africana, como o Batuque, o Nagô de Pernambuco e o Candomblé. Isso ocorre porque a Umbanda incorporou uma estética e costumes que causam menos choque a uma população majoritariamente cristã, ou alinhada aos valores morais e estéticos europeus. Entre essas características estão o uso de uniformes brancos, como jalecos; a ausência de sacrifício de animais; e sessões que se assemelham às práticas do espiritismo e do catolicismo, com orações e imagens sincréticas, entre outras particularidades.

A inserção da Umbanda no curso evolutivo da humanidade foi enfatizada na tese defendida por Martha Justina no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, em 1941. A autora sustentava que, apesar de trazida do continente africano, a Umbanda possuía um princípio evolutivo capaz de “aprimorá-la” constantemente, em sintonia com o “progresso” do país. [...] práticas “exóticas” – tais como raspar totalmente a cabeça, fazer jejum, ficar em retiro durante muitos dias em um camarim, sacrificar animais e oferecer bebidas –, que não corresponderiam ao esforço racionalizador do movimento umbandista. A questão referente às origens africanas da Umbanda, defendida pela tese de Martha Justina a partir de uma perspectiva evolucionista, foi retomada por outros congressistas. Essa evidência aponta para a necessidade de se apresentar uma religião com características sincréticas, de fácil identificação popular, e que, ao mesmo tempo, se aproximasse dos valores socialmente dominantes no Brasil, da primeira metade do século XX. (Oliveira, 2003. p 41).

No Rio Grande do Sul, o primeiro registro de uma casa de Umbanda é na cidade de Rio Grande, fundada em 1926 pelo médium Otacílio Charão, chamada Reino de São Jorge, conforme Oro (2010). Em Porto Alegre, o primeiro centro registrado é a Congregação Espírita Franciscanos de Umbanda, fundada pelo capitão da marinha Laudelino de Souza Gomes.

Mesmo apresentando em sua estrutura elementos de teor higienista, a Umbanda cultua Orixás — como Ogum, Iansã, Xangô, Oxóssi, Oxum, Iemanjá e Oxalá — que atuam como guias estruturadores. Além disso, o culto reverencia entidades que tiveram vidas terrenas, classificadas em categorias como:

Caboclos: Espíritos dos povos originários ou resultado da miscigenação entre nativos e europeus. Alguns exemplos de caboclos são Caboclo Sete Flechas, Ubirajara, Ubiratan, Urubatão, Arranca-Toco, Pena Branca, Aymoré, Guaraci, Guarani, Rompe-Mato, Cabocla Jurema, Jussara, Jandira, Jupira, Iara, Iracema, Diamantina, Damiana e Jacira.

Pretos-Velhos: Entidades que representam as populações africanas trazidas ao Brasil sob o domínio escravista. Os Pretos-Velhos são reconhecidos por seus títulos que denotam senioridade, um valor associado à sabedoria nas tradições africanas. Seus nomes geralmente remetem ao local de origem (Angola, Guiné, Mina, Congo, etc.) ou às atividades que desempenhavam em vida (lenhador, curandeiro, quituteira). Exemplos incluem Pai José, Tio Antônio, Pai Benedito, Pai Joaquim, Pai Cipriano, Pai João, Rei Congo, Mãe Maria, Mãe Maria Conga, Vovó Catarina, Vovó Maria Redonda, Vovó Maria do Balaio, Tia Zefa e Tia Anastácia.

Crianças: Entidades que evocam a infância, sejam espíritos infantis ou aqueles que assumem uma roupagem infantil. Comumente chamadas de "cosminhos", têm forte ligação com os santos católicos São Cosme e Damião. Na Umbanda, receberam um irmão menor na imagética, batizado como Doum, que se posiciona entre os gêmeos. Doum tem sua origem associada ao culto a Ibeji. Alguns nomes de crianças: Mariazinha, Joãozinho, Pedrinho, Curumin, Doum, Crispim, Crispiniano, Ritinha, Luizinha.

Figura 3: Imagem de Cosme, Damião e Doum (ao centro).



Fonte: Imagens Bahia<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> IMAGENS BAHIA. **Imagem São Cosme, Damião e Doum roupa marrom de 10cm.** São Paulo: Imagens Bahia, [2024]. Disponível em:

No Rio Grande do Sul, a Umbanda tem por costume incorporar ao grupo dos Caboclos entidades que, em seus nomes, carregam a referência a uma divindade. Exemplos incluem Ogum Beira-Mar, Xangô Sete Pedreiras, Oxóssi Caçador e Oxum da Cachoeira, entre outros. Isso ocorre porque os umbandistas gaúchos entendem que esses espíritos são falangeiros (mensageiros) dos Orixás, assumindo em sua identidade o nome do Orixá que representam.

Outro fenômeno presente no estado é o chamado “Linha Cruzada”. Esse formato de culto surgiu com a iniciação de médiuns em mais de um sistema religioso de forma concomitante. Como resultado, as casas passaram a se estruturar de maneira a reservar espaços ou altares para esses diferentes cultos. Por esse motivo, é comum que muitas casas na região se identifiquem como Casas de Batuque, Umbanda e Quimbanda, combinando elementos desses três sistemas religiosos.

Figura 4: Olice Nunes da Rosa e seus netos em frente ao Congá de Umbanda, Uruguiana. O autor da pesquisa está sentado no chão, usando roupa azul marinho.



Fonte: Arquivo pessoal.

### 1.3.3 Quimbanda

Entre as três religiões citadas, a Quimbanda talvez seja a mais recente e também a mais polêmica, pois cultua entidades carregadas de estigmas sociais e morais, conhecidas como Exu e Pomba Gira.

A Quimbanda é considerada recente porque, por muito tempo, foi vista como o "lado negativo" da Umbanda, associada ao trabalho de espíritos que lidam com questões e magias consideradas "pesadas". Seus espaços ou campos de trabalho frequentemente incluem locais associados à marginalidade e ao descarte, como cemitérios, encruzilhadas, lixões e estradas. No entanto, essas entidades também atuam em espaços com valores estéticos e simbólicos mais elevados, como praias, praças, matas e bancos.

Essa representação, que abrange locais tanto com valor social positivo quanto espaços estigmatizados, evidencia a dualidade entre o bem e o mal, o belo e o feio, a vida e a morte. Esses aspectos refletem de forma marcante a dinâmica dessas entidades, que, para muitos adeptos, são consideradas os espíritos mais próximos dos seres humanos. Isso se deve à sua capacidade de transitar entre o sagrado e o profano, entre o centro e a margem, ressignificando os espaços em que atuam.

O Rio Grande do Sul é um dos estados brasileiros com o maior número de adeptos da Quimbanda, conhecidos como quimbandeiros ou exubandeiros. Esse fato está relacionado ao fenômeno<sup>16</sup> mencionado anteriormente, que aproximou diferentes cultos e gerou comparações. A Quimbanda é frequentemente considerada mais acessível em termos de aprendizado e de custos em comparação ao Batuque. Além disso, a proximidade das entidades com o plano humano e o entendimento de que a maioria desses espíritos é vista como os mais "mundanos" contribui para que o culto tenha um apelo ainda mais forte entre os interessados.

Interesses como os buscados por muitos adeptos frequentemente são associados a desejos que a moralidade vigente na sociedade considera vulgares,

---

<sup>16</sup> Linha cruzada.

como a busca por um amor específico ou dinheiro. Isso ocorre porque muitos acreditam que as entidades ou espíritos que atuam na Quimbanda possuem um caráter “neutro”, atendendo aos pedidos recebidos em troca de reconhecimento e oferendas. Por outro lado, há adeptos que veem essas entidades como espíritos de pessoas que, em vida, cometeram atos considerados desprezíveis ou que sofreram as mazelas da vulnerabilidade social, levando-as à marginalidade.

Quando eu nasci, minha mãe me abandonou

Com 7 anos minha vida começou

Por ser bonita, por ser mulher

Eu fui jogada na porta do cabaré

(Cantiga de Pomba Gira Menina).

Mas, neste encruzilhamento, como Simas<sup>17</sup> reflete epistemologicamente, está contido o que podemos conceber como uma síntese espiritual dos marginalizados, da vida urbana e suas opressões, aviltamentos, demonstrando que o sagrado pode estar presente em qualquer lugar, até mesmo nos piores.

[...] tal visão emerge no contexto das margens sociais, e a Quimbanda pode ser compreendida como a uma espécie de código de reflexão e ação direcionado ao enfrentamento das realidades urbanas hodiernas, o qual possibilita que até mesmo as formas de existência e experiência marginalizadas possam ser sacralizadas. (Leistner, 2021, p. 77).

---

<sup>17</sup> Luiz Antônio Simas, historiador.

Figura 5: Mesa para festa de Exu e Pomba Gira, no Reino de Exu Tiriri e Pomba Gira 7 Saias, Uruguaiiana - RS.



Fonte: Arquivo pessoal.

## Capítulo 2 – Desenhando trajetórias, demarcando territórios

De onde eu vim  
 Eu caminhei sete pedreiras  
 Eu passei por cachoeiras, onde mora a Pomba Gira  
 Lá nas campinas onde a lua é prateada  
 Eu sou o Cigano da Alvorada.  
 (Cantiga de meu Padrinho na Quimbanda, Exu Cigano).

Quantos caminhos ele andou? Quantas experiências vivenciou? A percepção dos elementos naturais que se conectam às sensibilidades humanas e revelam facetas sagradas presentes na paisagem nos convida a uma reflexão mais profunda. É a partir desta cantiga sagrada que iniciamos este capítulo, tratando da percepção que os resultados do levantamento cartográfico podem nos oferecer sobre a espacialidade e territorialidade das religiões de matrizes africanas. Esta atividade é um processo que ultrapassa as porteiras dos terreiros e se estende por toda a paisagem e espacialidade, atravessando sentidos e alcançando sensibilidades que, muitas vezes, passam despercebidas por aqueles que não compreendem as epistemologias e cosmologias africanas, como afirma Simas e Rufino:

Para nós, o Brasil que nos encanta é aquele que se compreende como terreiro. É aquele em que praias dão lugar a cidades encantadas onde rainhas, princesas e mestres transmutaram-se em pedras, árvores, braços de rios, peixes e pássaros. No Brasil terreiro, os tambores são autoridades, têm bocas, falam e comem. A rua e o mercado são caminhos formativos onde se tecem aprendizagens nas múltiplas formas de trocas. A mata é morada, por lá vivem ancestrais encarnados em mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças, nas conchas e grãos de areia vadeiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões correm homens valentes que tangem boiadas. As curas se dão por baforadas de fumaça pitadas nos cachimbos, por benzeduras com raminhos de arruda e rezas grifadas na semântica dos rosários. As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida, o passo enviesado é a astúcia do corpo que dribla a vigilância do pecado. O sacrifício ritualiza o alimento, morre-se para se renascer. O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida. (Simas; Rufino, 2018, p.13).

Ademais, é nesse processo cartográfico que se torna possível analisar, a partir de uma perspectiva sociocartográfica, as disposições espaciais onde as comunidades de terreiro estabelecem suas territorialidades.

Como mencionado no capítulo anterior, o processo de urbanização no Brasil, em seus primórdios, negligenciou a dignidade das populações negras. Esse cenário

é resultado de mais de 300 anos de política escravista, que negou a essas populações o acesso aos recursos e tecnologias essenciais para seu fortalecimento social, relegando-as a espaços de marginalidade tanto na sociedade quanto no espaço geográfico. Em geral, as populações pretas concentram-se nos cinturões periféricos das cidades e, quando ocupam as regiões centrais, isso ocorre frequentemente em áreas marcadas pela degradação urbanística, muitas vezes agravada pela especulação imobiliária.

E no caso de São Borja, como podemos refletir sobre essa realidade? A análise pode ser realizada a partir de registros historiográficos e dados estatísticos. Segundo o último censo do IBGE<sup>18</sup>, realizado em 2022, o município possui uma população de 59.676 habitantes, sendo 30.467 (51,1%) mulheres e 29.209 (48,9%) homens. Em relação à autodeclaração de raça e cor, os dados apontam: 45.569 (76,4%) habitantes autodeclarados brancos, 2.340 (3,9%) negros, 11.706 (19,6%) pardos, 42 amarelos e 18 indígenas.

Em relação à autodeclaração religiosa, os dados mais atualizados provêm do Censo de 2010<sup>19</sup>. Para classificar os praticantes de cultos de matrizes africanas, o levantamento utilizou três categorias: Umbanda<sup>20</sup>, Umbanda e Candomblé<sup>21</sup>, Outras declarações de religiosidades afro brasileiras<sup>22</sup> - que juntas, essas categorias somam 510 praticantes no município, um número que não chega a 1% da população total. Em contraste, a religião com maior número de fiéis, a Igreja Católica Apostólica Romana, registra 43.341 (70,27%) autodeclarados, evidenciando a disparidade. Esses dados ilustram tanto a fragilidade numérica quanto a força da resistência desses praticantes em um espaço que, desde sua fundação sob o modelo civilizatório europeu, não foi pensado para acolher religiões de raízes africanas e ameríndias.

Diante desses levantamentos demográficos e das reflexões desenvolvidas ao longo do texto, chegamos à necessidade de uma práxis que utilize uma metodologia ativa, baseada no contato direto com essas comunidades. Nesse contexto, emerge a

---

<sup>18</sup>IBGE. **Panorama Censo 2022 - São Borja**. S.l., S.d. [2023]. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: nov. 2024.

<sup>19</sup> Nota: neste censo a população de São Borja era de 61.671 habitantes.

<sup>20</sup> 229 habitantes se autodeclararam desta denominação.

<sup>21</sup> 255 pessoas se autodeclararam.

<sup>22</sup> 26 pessoas.



importância de adotar uma linguagem que alcance o maior número possível de sentidos e sensibilidades: a cartografia.

Um mapa é uma forma de comunicação. Ele conjuga as propriedades da linguagem visual, expressa na imagem formada pelo arranjo de tonalidades, cores, formas e texturas, com a linguagem sonora (escrita), presente no título, na legenda, na toponímia (os nomes dos lugares ou objetos) e em outras partes do mapa. (Oliveira, Ivanilton J., 2003, p. 1).

A cartografia, como um meio de tornar os problemas tangíveis, serve como uma ferramenta essencial para fundamentar as respostas às questões que o objeto da pesquisa provoca. Mais especificamente, a cartografia social se alinha ao processo de pesquisa, pois visa garantir voz e potencializar as forças dessas comunidades que preservam e transmitem saberes tradicionais.

Assim, a cartografia social aqui descrita liga-se aos campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e, mais que mapeamento físico, trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade. Não se refere a método como proposição de regras, procedimentos ou protocolos de pesquisa, mas, sim, como estratégia de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência. (Prado Filho; Teti, 2013).

O processo de elaboração do croqui buscou a contribuição do maior número possível de terreiros dispostos a colaborar com a pesquisa. Através de levantamentos, como entrevistas e fichas catalográficas, foi possível compreender a dinâmica do processo de territorialidade e das sociabilidades entre as comunidades afro-religiosas e a população em geral.

É importante ressaltar as influências que também impulsionam a utilização deste método de pesquisa, como o projeto 'Mapeando o Axé<sup>23</sup>: pesquisa sociocultural e econômica das comunidades tradicionais de terreiros', realizado pelo Ponto de Cultura Filmes de Quintal, com sede em Belo Horizonte, em parceria com os Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a

---

<sup>23</sup> Para saber mais acesse o *website*: <https://www.mapeandoaxe.org.br>.

Fundação Cultural Palmares (FCP). O projeto mapeou as comunidades tradicionais de quatro capitais estaduais e suas respectivas regiões metropolitanas: Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife.

O objetivo do mapeamento é conhecer a realidade dos terreiros das quatro capitais e regiões metropolitanas pesquisadas: quem são, onde estão localizados, suas principais atividades comunitárias, situação fundiária, infra-estrutura, entre outros aspectos sócio-culturais e demográficos. Buscou-se, dessa forma, construir um rico banco de dados que norteará as políticas públicas junto às comunidades de terreiro, com ênfase na promoção da segurança alimentar e nutricional. O número total de casas pesquisadas, no período de maio a agosto de 2010, foi de 4.045, sendo 1089 na Região Metropolitana de Belém, 353 na Região Metropolitana de Belo Horizonte; 1342 na Região Metropolitana de Porto Alegre e 1261 na Região Metropolitana de Recife.<sup>24</sup>

Para organização e melhor detalhamento, também inspirado no projeto citado, buscou-se formatar breves fichas de identificação de cada comunidade, contendo informações básicas que garantem a identificação do sacerdócio, das tradições espirituais, da data de fundação e da localização.

Quadro 1: Modelo utilizado para catalogação das comunidades tradicionais.

Reservado para fotografia	<p><b>Nome da Casa:</b></p> <p><b>Data de Fundação:</b></p> <p><b>Religião:</b></p> <p><b>Nação / Linha:</b></p> <p><b>Liderança Espiritual:</b></p> <p><b>Sacerdote:</b></p> <p><b>Endereço:</b></p>
---------------------------	---

Fonte: Autoria própria.

No período de encontro com as comunidades e registros de memórias, contabilizamos nove comunidades que contribuíram para que o croqui fosse potencializado. No entanto, sabemos da existência de outras comunidades

<sup>24</sup> Filmes de Quintal. **Terreiros**. Belo Horizonte: s.d.. Disponível em: <https://www.filmesdequintal.org.br/terreiros/>.

espalhadas pelo município. Algumas foram contatadas, e reiteramos a importância de suas participações para a construção desta cartografia. Porém, não podemos fazer qualquer tipo de julgamento sobre essas atitudes, pois todos os terreiros possuem particularidades e complexidades que os envolvem, abrangendo suas ações sociais e políticas. Sendo assim, segue apresentação das comunidades afro religiosas:

Quadro 2: Identificação Ilê Axé Iemanjá Bomi e Xangô Aganjú

	<p><b>Nome da Casa:</b> Ilê Axé Iemanjá Bomi e Xangô Aganjú</p> <p><b>Fundação:</b> 2022</p> <p><b>Religião:</b> Batuque, Umbanda e Quimbanda</p> <p><b>Nação / Linha:</b> Cabinda</p> <p><b>Liderança Espiritual:</b> Iemanjá Bomi e Xangô Aganjú</p> <p><b>Sacerdote:</b> Bruno de Xangô Aganjú</p> <p><b>Endereço:</b> Rua Eng. Manoel Luiz Fagundes, 1239, Pirahy, São Borja.</p>
--	---

Fonte: Arquivo próprio.

Ressalta-se que as coletas de memórias com as comunidades afro religiosas ocorreram zelando pelos bons padrões que envolvem a ética na pesquisa. O termo de consentimento livre esclarecido (TCLE) foi apresentado a todos participantes, bem como, em conversa, apresentada a proposta da pesquisa e realizado o convite para que após revisão por pares, a obra estará a disposição assim como também para que o pesquisador realize apresentações em cada comunidade de terreiro.

Quadro 3: Identificação do Ylê Axé de Oba Xirê

	<p><b>Nome da Casa:</b> Ylê Axé de Oba Xirê</p> <p><b>Fundação:</b> 2018</p> <p><b>Religião:</b> Batuque, Umbanda e Quimbanda</p> <p><b>Nação / Linha:</b> Cabinda</p> <p><b>Liderança Espiritual:</b> Obá, Maria Padilha das Almas e Ogum Beira Mar</p> <p><b>Sacerdotisa:</b> Marlene de Obá</p> <p><b>Endereço:</b> Rua Carlos Gomes, 399, Passo, São Borja.</p>
--	---


Fonte: Autoria própria.

Quadro 4: Identificação do Ilê Encontro das Águas.

	<p><b>Nome da Casa:</b> Ilê Africano Encontro das Águas.</p> <p><b>Fundação:</b> 2022</p> <p><b>Religião:</b> Batuque, Umbanda e Quimbanda</p> <p><b>Nação / Linha:</b> Jeje-Ijexá, Umbanda de Lei</p> <p><b>Liderança Espiritual:</b> Oxum, Ogum Beira Mar e Exu Marabô</p> <p><b>Sacerdote:</b> Ueslen de Oxum</p> <p><b>Endereço:</b> Rua Bento Martins, 39, Centro, São Borja.</p>
---	--

Fonte: Autoria própria.

Quadro 5: Identificação do Centro de Umbanda Pai José de Aruanda e Tranca Rua das Almas.



**Nome da Casa:** Centro de Umbanda Pai José de Aruanda e Tranca Rua das Almas  
**Fundação:** 2012  
**Religião:** Umbanda e Quimbanda  
**Nação / Linha:** Quimbanda Traçada  
**Liderança Espiritual:** Xangô  
**Sacerdote:** Rodrigo de Xangô  
**Endereço:** Rua Mario Cortez, 2622, Passo, São Borja.

Fonte: Autoria própria.

Quadro 6: Identificação do Centro de Umbanda Caboclo 7 Estrelas.



**Nome da Casa:** Centro de Umbanda Caboclo 7 Estrelas  
**Fundação:** 2018  
**Religião:** Nação, Umbanda e Quimbanda  
**Nação / Linha:** Angola  
**Liderança Espiritual:** Caboclo 7 Estrelas  
**Sacerdotisa:** Marilia Patricia  
**Endereço:** Rua Alberto Benevenuto, 2900, Passo, São Borja.

Fonte: Autoria própria.



Quadro 7: Identificação do Ilê Axé Oxalá Olocun e Xangô Aganjú.



**Nome da Casa:** Ilê Oxalá Olocun e Xangô Aganjú  
**Fundação:** 2006  
**Religião:** Nação, Umbanda e Quimbanda  
**Nação / Linha:** Cabinda, Umbanda Cruzada e Quimbanda de Tronqueira.  
**Liderança Espiritual:** Oxalá Olocun e Xangô Aganjú  
**Sacerdote:** Rick de Oxalá  
**Endereço:** Rua General Osório, 3950, Maria do Carmo, São Borja.

Fonte: Autoria própria.

Quadro 8: Identificação da Casa de Culto da Dirigente Elisabete Ceci Vargas da Luz.



**Nome da Casa:** Não informado  
**Fundação:** Anos 80.  
**Religião:** Candomblé, Umbanda.  
**Nação / Linha:** Não informado  
**Liderança Espiritual:** Iansã, Xangô, Maria Padilha.  
**Sacerdotisa:** Elisabete Ceci Vargas da Luz  
**Endereço:** Rua Djalma Falcão Martins, 97, Itacherê, São Borja.

Fonte: Autoria própria.

Quadro 9: Identificação do Centro Espiritualista de Umbanda Pai Oxalá.



**Nome da Casa:** CEU Pai Oxalá  
**Fundação:** 1961  
**Religião:** Umbanda  
**Nação / Linha:** Umbanda de Zélio de Morais  
**Liderança Espiritual:** 7 Linhas Sagradas  
**Sacerdote:** Altair Liscano Boeira  
**Endereço:** Rua Vereador Fausto Lourenço Aquino, 1263, Tiro, São Borja.

Fonte: Autoria própria.

Durante os momentos de coleta de memórias, em conversas informais preliminares e posteriores às entrevistas, foi possível reunir informações que revelam características e histórias das experiências vividas pelas comunidades. No decorrer da potencialização desta pesquisa, em diversos momentos, refletiu-se sobre a necessidade de realizar um exercício de rememoração do passado, que corre o risco de se apagar da memória comunitária, como as antigas casas, sacerdotes e sacerdotisas que, por algum período, se territorializaram em São Borja.

Para quem convive entre os grupos sociais religiosos ou realiza pesquisas acerca da história local, é comum deparar-se com o tema da afro-religiosidade. Afinal, em um passado não tão distante, havia uma localidade urbana conhecida como 'Vila Saravá', atualmente onde se encontra o bairro Maria do Carmo. Alguns relatam que esse nome se devia ao fato de ser um lugar ermo na época, onde era comum a realização de oferendas, daí a denominação característica. Outros, no entanto, afirmam que o nome se justificaria pela considerável concentração de centros de umbanda na região.

Através das memórias, podemos ao menos citar, para que se registre e preserve por meio desta escrita, os nomes de sacerdotes que contribuíram para a transmissão dos saberes às próximas gerações de afro-religiosos: Pai Mário de Odé<sup>25</sup>, Mãe Amélia de Oxum<sup>26</sup>, Mãe Tânia de Xangô<sup>27</sup> e Mãe Tânia de Nanã.

Figura 7: Ritual de Batuque (Mesa de Ibeji) na casa de Pai Mário de Odé, no município de São Borja, ano desconhecido.



Fonte: *Facebook*<sup>28</sup>.

Reunindo todas estas informações, o croqui aponta as seguintes localizações:

---

<sup>25</sup> Pai Mário de Odé foi iniciado pela Mãe Lila do Bará, da cidade de Santo Ângelo. Praticava o Batuque de tradição Ijexá-Jeje.

<sup>26</sup> Praticava Batuque de tradição Ijexá-Jeje.

<sup>27</sup> Mãe Tânia de Xangô pode ser considerada como a são-borjense mais velha iniciada dentro do culto do Batuque. Foi iniciada pelo Pai de Santo Henrique Casemiro Rocha Fraga, mais conhecido no meio batuqueiro como Pai Henrique de Oxum, um dos mais reconhecidos sacerdotes do Batuque de tradição Cabinda.

<sup>28</sup> Página Jornal do Batuqueiro, fotografia enviada por Jô Pires. Disponível em: [https://www.facebook.com/photo.php?fbid=943509357781888&set=a.547874790678682&type=3&mibextid=WC7FNe&rdid=QqVODCxJqLOGyq3i&share\\_url=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fshare%2F1DLuDxqerZ%2F%3Fmibextid%3DWC7FNe](https://www.facebook.com/photo.php?fbid=943509357781888&set=a.547874790678682&type=3&mibextid=WC7FNe&rdid=QqVODCxJqLOGyq3i&share_url=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fshare%2F1DLuDxqerZ%2F%3Fmibextid%3DWC7FNe). Acesso em: nov. 2024.



Figura 7: Croqui das localizações das Comunidades Afro-Religiosas no Município de São Borja.



Fonte: Autoria própria.

Notas sobre a produção do croqui: foi elaborado utilizando a tecnologia do *Google My Maps*<sup>29</sup>, que tem em suas ferramentas a possibilidade de criar demarcações e personalizar o mapa de acordo com as necessidades do usuário.

<sup>29</sup> Localizações das Comunidades Afro-Religiosas no Município de São Borja. Disponível em: <https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1B0BhhLtzcb1OnEiX2lgH5OZOPSe2luY&usp=sharing>.

### Capítulo 3 – Influências, impactos: a vida de quem dirige vidas

Ao longo da construção da pesquisa, em contato com as comunidades e as leituras teóricas, foram escolhidas aleatoriamente algumas amostras entre as casas para entrevistas mais longas, com o objetivo de obter informações mais detalhadas sobre a atividade da casa e a comunidade na qual estão inseridas. As comunidades selecionadas foram o Ilê Axé Oxalá Olocun e Xangô Aganjú, dirigido por Pai Rick de Oxalá, e a Terreira da Pepe, dirigida por Mãe Elisabete Ceci Vargas da Luz.

A coleta utilizou-se da metodologia de entrevista semiestruturada, que permite flexibilização de acordo com os caminhos trilhados ao longo da entrevista. A utilização dessa ferramenta de pesquisa possibilita registrar dados históricos e sociais que, em algumas ocasiões, passam despercebidos, principalmente quando os sujeitos da pesquisa são pessoas situadas à margem da sociedade por conta de suas interseções.

As comunidades tradicionais de povos de terreiro têm como característica cultural a transmissão dos saberes por meio da oralidade, que pode ser considerada um exercício de memória. Afinal, preservar uma tradição transmitida ao longo de séculos, com todos os seus códigos, é algo extenuante só de imaginar. Nesse contexto, a utilização de gravações em áudio torna a experiência de coleta mais natural e alinhada às práticas realizadas pelos praticantes.

São conhecidas as vantagens e desvantagens de uma pesquisa desse tipo, como, por exemplo, o surgimento de um dado equivocado ou até fictício. Isso pode ocorrer por inúmeros fatores. Contudo, é a narrativa que talvez represente o objetivo final do pesquisador, e, ao cruzar esses dados com outras fontes, é possível estabelecer depurações e conexões, mesmo com elementos que, à primeira vista, pareçam inexistentes.

Neste quadro esquemático, pretende-se que as lacunas sejam construídas pela memória, distinta das lembranças, que “permanecem coletivas, e elas nos são lembranças pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos” (HALBWACHS, 2004, p. 30). A reprodução do passado não será jamais fiel ao ocorrido, até pela necessidade de síntese em qualquer relato compreendido. Não é à toa que “para algumas lembranças reais junta-se assim uma massa compacta de lembranças fictícias” (HALBWACHS, 2004,

p. 32) ou de lembranças guardadas pelos outros que nos foram descritas e mantêm um fundamento comum: as vivências compartilhadas por seus diversos sujeitos agrupados numa comunidade categorizada para efeito de pesquisa ou de simples classificação. (Almeida, Magdalena Maria de, 2012, p. 4)

Sendo assim, partimos aos relatos dados pelos sacerdotes. O encontro com o Pai Rick de Oxalá se deu nas dependências do Ilê Axé Oxalá Olocun e Xangô Aganjú, em uma tarde de sábado com muito sol e calor. O Pai Rick estava trajado de branco, conforme as vestimentas religiosas, e nos aguardava em sua mesa para iniciarmos a coleta. Já a entrevista com a Mãe Elisabete aconteceu de forma totalmente inesperada. Havíamos combinado anteriormente de nos reunir para a realização da pesquisa, porém, devido aos inúmeros compromissos da sacerdotisa, ela não encontrava tempo disponível em sua agenda.

Assim, soube que ela participaria de um evento no qual também fui convidado, no Instituto Federal Farroupilha – Campus São Borja. Aproveitando a ocasião, levei o Termo de Consentimento e a abordei durante o evento. Consegui, então, a concessão de uma sala para a realização da entrevista.

As duas conversas seguiram o mesmo roteiro de perguntas pré-estabelecidas, com o objetivo de explorar as perspectivas de dois perfis distintos<sup>30</sup>. Esses perfis, embora carreguem identidades e interseccionalidades próprias, compartilham experiências semelhantes através da religiosidade.

Pai Rick conta que antes de ter Casa de Culto em São Borja, havia aberto no município de Alegrete, no qual morou por alguns anos. A necessidade se deu para manter a comunidade na qual pertencia viva, realizando a sucessão de seu sacerdote e acolhendo seus irmãos de santo:

Primeiro lugar, para mim, foi uma missão que foi designada. E depois eu fundei o terreiro para poder dar continuidade. Porque na época o pai Gringo faleceu, veio a falecer. Depois fiquei com a minha madrinha, mãe Lurdes, que veio a falecer. E aí eu tive que pegar e fundar o terreiro para poder dar continuidade em seguimento e amparar meus irmãos. Foi uma questão de linha de sucessão. [...] Eu tive que fazer a fundação do terreiro lá de Alegrete para poder buscar todos os pertences da casa do pai Gringo e da mãe Lurdes aqui em São Borja e transferir tudo para Alegrete. [...] Depois de 5 anos depois eu retorno com todas as coisas de lá para poder abrigar os filhos aqui. (Pai Rick de Oxalá).

---

<sup>30</sup> Pai Rick de Oxalá é um homem cisgenero homossexual, com ensino superior completo. Mãe Elisabete é uma mulher negra cisgenera heterossexual, com formação educacional incompleta.

Elisabete conta que sua caminhada religiosa se inicia com Carmem, sua tia, por parte de sangue, que era a dirigente espiritual. A liderança da casa foi lhe passada após a morte da mesma, como conta:

É eu e a tia Carmen, que aí ela colocou para nós botarmos junto, porque a gente trabalhava junto, né? Aí ela botou o Caboclo Ubirajara. Isso aqui é 20, 30, 40 anos atrás? Já, uns 40. Ah, então 40 anos. Desde os 9 anos, eu estou com 68. (Mãe Elisabete).

Sobre a relação da comunidade com a natureza, os dois respondem sobre a importância de ter espaços naturais mesmo na área urbana, pois necessitam das matas, rios, plantas e outros elementos que têm origem nestes locais para prestação de culto e serviços.

Isso, temos. Toda a religiosidade do terreiro, [...] não é uma religião que ela se limita ao espaço físico. Tem o seu ponto central, o peji, como conhece, o lugar de umbanda, ou o quarto do santo, mas toda a religião de matriz africana, ela parte pelo princípio de que não existe espiritualidade sem a natureza. Sim. Então as nossas divindades já são a própria natureza. Não posso falar de Iemanjá, se não falar da vida marinha, não posso falar de Oxum, se não falar da saúde do rio, não posso falar de Ossanha, não posso falar de Odé, se não falar de mata, não posso falar de Lodê, se não falar da terra, do cruzeiro, do livre-arbítrio, enfim. (Pai Rick de Oxalá).

Quando questionados sobre a realização de atividades culturais promovidas pelos respectivos terreiros com convite aberto à comunidade, ambos responderam que sim. Relataram a existência de festividades religiosas abertas ao público em geral, além de eventos culturais com o objetivo de desmistificar preconceitos:

Bom, as atividades culturais aqui dentro, nós temos formação em artes populares, no meu caso sou *doutor honoris causa* em cultura de matriz africana, então uma delas, por exemplo, são as passeatas, onde nós fazemos Iemanjá, nós fazemos também roda de conversa, também para desmistificação sobre a religiosidade, já fizemos oficina também de ervas, também é uma medicina ancestral, deixa eu ver o que mais nós fazemos

também. “N” comemorações também festivas aqui também, e também já estamos pretendendo fazer para o futuro aqui aula também de tambor. (Pai Rick de Oxalá).

Ah, em outubro, 12 de outubro, eu faço a mesa para os 7 anjos. (Mãe Elisabete).

Ademais, ao serem questionados sobre a relação do terreiro com a comunidade em temas que vão além dos aspectos estritamente litúrgicos, ambos foram enfáticos e detalharam seus modos de atuação. Explicaram como essas ações influenciam as sociabilidades das comunidades com a população da cidade, criando redes entre grupos e instituições. Mãe Elisabete ao relatar suas experiências, coloca que realiza mais atendimentos privados, isto ocorre motivado por motivos que vão desde a privacidade do consulente a até mesmo o próprio preconceito de quem busca ajuda em uma comunidade afro religiosa e tem certa vergonha de ser visto.

O terreiro em si, não só a comunidade aqui, nem só a comunidade em que eu vivo, mas a comunidade no conjunto geral, porque frequentam pessoas de outras regiões da cidade aqui dentro de casa. Então não tem como tu dizer que tu abriu uma casa de religião sem tu atuar na tua comunidade, porque tu vai chegar na tua frente ali uma mãe que vai dizer, poxa, olha pai, meu filho está envolvido com droga, o que eu faço? Então tu vai acolher, tu vai ter um diálogo, tu vai ter um acolhimento com aquela pessoa, daqui a pouco tu já conhece, tu já tem porta, olha, eu já tenho conhecido ali que trabalha na área da saúde, então já é mais fácil tu encaminhar, sabe? Então tem toda essa parte da saúde pública, tem o acolhimento, mas dentro de um terreiro tu dá uma palavra de conforto, tu dá um colo, tu dá um alento para alguém que não tem dentro de casa, para uma pessoa que chega em casa e o pai e a mãe só xingarem, só mexer de coisa, não sabe dar um carinho no filho. Isso aí é saúde pública, como diz a mãe Beata de Iemanjá, as mãos também pari, um copo d'água também pari, tu chega cansado pedindo um copo d'água para alguém, alguém te dá um copo d'água, uma palavra de amizade. (Pai Rick de Oxalá).

As pessoas me procuram e sempre querem, assim, particular. Não querem, assim, que vá, assim, bastante gente. Sim. Você chega lá, eu quero que a senhora trabalhe para mim, mas eu quero particular. [...] tem muita gente que não participa, não vai lá dentro, mas sempre estão pedindo uma oração, estão pedindo uma caridade e eu já nasci com esse dom, então eu abraço todos que chegarem na porta da minha casa.

No entanto essas relações não permanecem apenas dentro de laços de acolhimento, há aqueles que praticam violências com as comunidades afro religiosas, isso fica exemplificado com o depoimento de Pai Rick, no qual apresenta um caso de racismo religioso praticado contra sua Casa e também em outras comunidades que nestes momentos acabam por recorrer a ele:

[...] a gente enfrentou já, hoje não mais, bastante ameaça e discriminação nesse endereço aqui [...] a gente já enfrentou sempre preconceito, ameaça, tanto é que hoje eu tenho uma causa na justiça onde eu estou representando contra uma pessoa também, por ameaça, intolerância religiosa, incitação à violência.

E qualquer pessoa que executar qualquer ato que venha interromper a liturgia ou faça algo que venha ferir a ritualística, ela comete o crime, depende do religioso. É isso que eu falo, que precisamos mais colocar os nossos direitos e explicar mais para os sacerdotes, independente do lado que seja, o quanto eles são protegidos. Sim, é da arma política.

Aqui em casa mesmo, às vezes tem outras casas que tem gente mais nova que eu... Digo, olha pai, o que está acontecendo? Se na minha casa a pessoa vem aqui, aí eu pego o meu carro e vou para lá para ver o que está acontecendo. Aí é uma sessão de um banho, o vizinho está tirando pedra, é um vizinho que está prometendo.

Porque isso como já aconteceu, se eu tiver que entrar dentro do fórum vestido, com uma trufa na cabeça e um pano da costa no ombro, eu entro. Eu não tenho vergonha. Isso vai um pouco também dar a nossa comunidade também, de batuqueiro e umbandista, se unirem também, se unirem para poder... (Pai Rick de Oxalá).

Ambos relataram, em suas respostas, que mantêm uma atuação política, reforçando seus laços e garantindo suas vozes perante o público. Destacaram a busca por representatividade e diálogo com as instituições da cidade.

Por exemplo, agora teve na Câmara a votação para a eleição dos delegados para a representação do conselho municipal do povo de terreiro. Para a gente poder formar o conselho, e formando o conselho a gente consegue participar do conselho estadual, para poder trazer política pública e verbas de manutenção dos terreiros. Então o nosso terreiro trabalha na cidade, na sociedade. Ele entra nessa parte, mas é política pública, lutar por política pública. (Pai Rick de Oxalá).

Agora, a única foto que eu tenho do meu quarto de santo, quando a vereadora Lins<sup>31</sup> foi lá se benzer, e agora com os alunos da professora Priscila, que eles foram lá, participaram, tiraram foto também, e as fotos que eu tenho agora. Vamos fazer então, vamos recomeçar esse registro então. Registro, imagem, registro oral. (Mãe Elisabete).

---

<sup>31</sup> Nota: Em 2023, Mãe Elisabete recebeu o título de Cidadã São-Borjense Ilustre, através da requisição feita pela Vereadora Lins Robalo.

Por fim, quando questionados sobre a existência de registros formais enquanto organização e sobre como lidam com os registros históricos de seus próprios territórios, ambos responderam que suas casas estão devidamente registradas. Além disso, relataram que mantêm fotos, anotações e atas arquivadas, garantindo o registro das atividades do terreiro.

De primeiro não tinha tanta necessidade, mas agora para te poder buscar os teus direitos também tem que cumprir os teus deveres. Então eu acho que é muito importante isso daí. Nós temos sim a regularização, tem as entidades que fazem a regularização, eu não vou citar o nome, mas tem. [...] Existem fotos, existem. Quando o meu pai de Santo Pai Gringo ele era filho do finado Pai Chiquechique. Daqui. Aí o Pai Chiquechique faleceu e passou com o congá de Umbanda dele para o Pai Gringo. O Pai Gringo faleceu e passou com o congá de umbanda dele para a finada Mãe Lurdes, que era esposa. A finada Mãe Lurdes faleceu e veio parar nas minhas mãos. (Pai Rick de Oxalá).

## **Considerações finais – Semeando**

Esta pesquisa emergiu com o objetivo de analisar as comunidades tradicionais de povos de terreiros e suas influências na espacialidade urbana de São Borja. Não é uma tarefa fácil localizar comunidades que, muitas vezes, permanecem "escondidas" política, geográfica e socialmente. A construção do croqui apresentado surge como uma ferramenta política para demonstrar que as casas e comunidades tradicionais afro-religiosas ainda residem nos cinturões das cidades, com tendência a se afastarem dos centros e bairros adjacentes.

Isso ocorre porque a própria legislação urbana e a construção histórico-social das cidades brasileiras frequentemente promovem, por meio de leis e decretos, instrumentos que podem atacar tais comunidades, colocando-as em conflito com seus vizinhos. Um exemplo disso foi levantado pelo Pai de Santo entrevistado, que relatou episódios de vizinhos jogando pedras e atacando durante rituais com toques de tambor, os quais, em algumas legislações, podem ser classificados como poluição sonora. Ainda assim, essas comunidades, mesmo estando sob a influência de um racismo estrutural secular, podem ser consideradas como pontos de cultura, saúde e fé, especialmente em regiões onde o acesso a esses serviços não chega com a devida eficiência.

Em tempos de aumento da discussão sobre saúde mental, é importante ressaltar, com base nos relatos levantados, que essas comunidades mantêm fortes laços de acolhimento, principalmente para aqueles que buscam auxílio para enfrentar problemas como a falta de alimento em casa, dificuldades relacionadas ao consumo de álcool e outras drogas, e a homolesbotransfobia. Esta é uma das poucas religiões que se abre para que pessoas com identidades afetivo-sexuais que divergem da normatividade cisgênera possam se sentir acolhidas, proporcionando-lhes um sentimento de pertencimento e incluindo-os em uma dinâmica familiar que, muitas vezes, é negada pela sua própria família.

Neste percurso que escolhi trilhar, cabe a mim levantar minhas próprias memórias, pois também sou pertencente a este grupo de comunidades afro-religiosas. Vivi e vi exemplos de acolhimento, como pessoas que foram despejadas e foram morar no templo enquanto recebiam ajuda para se reerguer. As



comunidades e povos tradicionais de terreiro guardam, através de sua oralidade, ciências e sensibilidades que fogem da compreensão humana ocidental e cristocentrada.

É preciso que as instituições públicas garantam a essas comunidades assessoria e firmem parcerias de preservação, trocando experiências e saberes, aliando-as no enfrentamento ao preconceito, ao racismo e a tantos outros problemas sociais que, assim como qualquer espaço público, se refletem dentro do espaço do terreiro.

Pois é evidente, através desta pesquisa, que as estruturas sociais, juntamente com os poderes econômico e político, exercem forças para manter essas comunidades em lugares afastados. No caso de São Borja, um território criado pelo catecismo missionário e pela redução de toda uma cultura dos povos originários, o poder se impõe ainda mais sobre esses locais que não têm relação cultural com a identidade construída. Afinal, estamos na "terra dos presidentes", "capital do fandango", "capital do linho", a primeira dos Sete Povos das Missões.

Espera-se que esta pesquisa possa contribuir para o fomento de discussões e políticas de acesso à cultura e ao patrimônio dessas comunidades no município de São Borja, garantindo direitos e, sobretudo, o registro memorial desses locais que, em muitos casos, permanecem na marginalidade.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Magdalena Maria de. História oral e formalidades metodológicas. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 11., 2012, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Associação Brasileira de História Oral, 2012. Disponível em: <https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/site/anaiscomplementares>. Acesso em: nov. 2024.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul - antropologia de uma religião afro-riograndense**. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

GIDDENS, Antony. **Sociologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

IBGE. **Panorama Censo 2022 - São Borja**. S.l., S.d. [2023]. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: nov. 2024.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEISTNER, Rodrigo Marques. A sacralização das existências marginais : notas sobre a emergência da Quimbanda nos cultos afro-gaúchos. **Religare**, v. 18, n. 1, p. 48-80, jul. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. **Seminário de Discentes e Egressos em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação** (1., 2021, Porto Alegre, RS). *Anais [recurso eletrônico]: educação e resistência: reflexões sobre o papel da educação e da pesquisa no contemporâneo*. Organizado por Kátiusca Marusa Cunha Dickow [et al.]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2021.

PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbaroi**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-49, jun. 2013. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-6578201300010004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-6578201300010004&lng=pt&nrm=iso). acesso em: nov. 2024.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de; GOMES, Denis Pereira; SCHERER, Jovani de Souza. **Histórias de batuques e batuqueiros**. Pelotas: Ed. dos Autores, 2021.

OLIVEIRA, Ivanilton José de. A linguagem dos mapas: utilizando a cartografia para comunicar. **Unicência**, p. 1-19, [2004]. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/215/o/OLIVEIRA\\_\\_Ivanilton\\_Jose\\_linguagem\\_do\\_s\\_mapas.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/215/o/OLIVEIRA__Ivanilton_Jose_linguagem_do_s_mapas.pdf). Acesso em: nov. 2024.

OLIVEIRA, José Henrique de Motta. **Das macumbas à Umbanda: construção de uma religião brasileira (1908-1941)**. Orientador: Washington Dener. 2003. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Plena em História). Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, Rio de Janeiro, 2003.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: HUCITEC, 1993.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. **AFROTEOLOGIA: CONSTRUINDO UMA TEOLOGIA DAS TRADIÇÕES DE MATRIZ AFRICANA**. [tese de doutorado] São Leopoldo: EST/PPG, 2019. Disponível em: [http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/1017/1/silveira\\_haa\\_td196.pdf](http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/1017/1/silveira_haa_td196.pdf). Acesso em: nov. 2024.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Jessé. Democracia racial e multiculturalismo: ambivalente singularidade cultural brasileira. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 38, p. 135–155, dez. 2000. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/ggpZPyGCpffJcDKQb8pDNKc#>>. Acesso em: 17 set. 2024.

SOUZA, V. S. DE .. Eugenia, racismo científico e antirracismo no Brasil: debates sobre ciência, raça e imigração no movimento eugênico brasileiro (1920-1930). **Revista Brasileira de História**, v. 42, n. 89, p. 93–115, jan. 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/TLsppHZdSyVtfKjZbRx9qXK/#>>. Acesso em: 17 set. 2024.

## ANEXOS

### UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA

#### CAMPUS SÃO BORJA

#### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado(a) participante,

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada **“Espaços Afro-religiosos em São Borja: Um estudo sócio-antropológico”**, realizada por Gabriel da Rosa Etcheverria, discente do curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Pampa, sob a orientação do Professor Dr. Gabriel Eidelwein Silveira. O objetivo deste estudo é compreender as dinâmicas, tradições e significados dos espaços afro-religiosos no município de São Borja.

#### **Por que você está sendo convidado(a)?**

Você foi convidado(a) a participar desta pesquisa por ser praticante ou conhecedor(a) das tradições afro-religiosas no município de São Borja. Sua participação é voluntária, ou seja, você tem plena autonomia para decidir se quer ou não participar e pode retirar seu consentimento a qualquer momento, sem qualquer tipo de penalidade.

#### **O que a sua participação envolve?**

Sua participação consistirá em uma entrevista, na qual serão feitas perguntas sobre suas vivências, percepções e práticas relacionadas aos espaços afro-religiosos. A entrevista será gravada, caso você autorize, e poderá durar cerca de 60 minutos. Além disso, poderão ser registrados alguns momentos em fotografia, se houver o seu consentimento.

#### **Confidencialidade e Privacidade**

Todas as informações fornecidas por você serão mantidas em sigilo, e somente a equipe de pesquisa terá acesso a elas. Os dados serão usados apenas para fins acadêmicos, e qualquer informação que possa identificá-lo(a) será omitida na divulgação dos resultados. As entrevistas e fotos serão armazenadas em arquivos digitais em local seguro, pelo período de pelo menos 5 anos, conforme exigido pelas normas éticas em pesquisa. Após este período, o material será destruído ou armazenado de forma segura para uso em pesquisas futuras, com o devido novo consentimento.

#### **Direitos do Participante**

Você tem o direito de desistir de participar da pesquisa a qualquer momento, sem qualquer prejuízo. Além disso, poderá solicitar informações adicionais sobre o estudo a qualquer

momento durante ou após a pesquisa, entrando em contato com o(a) pesquisador(a) responsável.

### **Divulgação dos Resultados**

Os resultados da pesquisa serão apresentados por meio de publicações acadêmicas e estarão disponíveis para a comunidade de São Borja em eventos públicos e apresentações. Asseguramos que seu nome e identidade não serão divulgados sem sua autorização.

### **Contato para Dúvidas**

Caso tenha qualquer dúvida sobre esta pesquisa, sinta-se à vontade para entrar em contato com o(a) pesquisador(a) responsável:

- **Gabriel da Rosa Etcheverria**
- Telefone: (55) 98404-5239
- E-mail: gabrieletcheverria.aluno@unipampa.edu.br

### **Autorização**

Por favor, assinale abaixo sua decisão sobre a gravação da entrevista e registro de imagens:

( ) **Autorizo** a gravação da entrevista e a utilização das informações.

( ) **Não autorizo** a gravação da entrevista.

( ) **Autorizo** o registro de imagens (fotografias/filmagem) e a sua utilização.

( ) **Não autorizo** o registro de imagens.

Local e Data: \_\_\_\_\_, \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

Assinatura do(a) Participante:

\_\_\_\_\_

Assinatura do(a) Pesquisador(a):

\_\_\_\_\_

## **Perguntas Questionário**

### Identificação da Liderança

1. Nome do(a) líder do terreiro/comunidade afro-religiosa:
2. Tempo de atuação na liderança do terreiro:

### Identificação da Religião

3. Qual a religião praticada no terreiro (Candomblé, Umbanda, Batuque, ou outra)?
4. Há práticas inter-religiosas ou influências de outras tradições religiosas?

### Nação ou Linha

5. A qual nação o terreiro pertence?
6. Caso seja Umbanda, qual linha ou corrente espiritual predomina no terreiro?
7. Existem influências de outras nações ou linhas dentro das práticas?

### Divindade Regente (Orixá, Vodun, Nkisi, etc.)

8. Qual ou quais são as divindades regentes do terreiro?

### Data de Fundação

9. Quando o terreiro/comunidade foi fundado?
10. A fundação tem relação com algum evento histórico ou figura importante da comunidade afro-religiosa?

### Endereço e Localização

11. Qual o endereço completo do terreiro (incluindo bairro, rua e número)?
12. O terreiro está localizado em área urbana ou rural?
13. Qual a relação do espaço físico com a natureza? Há pontos sagrados específicos, como rios, matas, etc.?

### Aspectos Socioculturais e Comunitários

14. Quais são as atividades culturais realizadas pelo terreiro?
15. O terreiro tem participação ativa na comunidade, realizando eventos sociais, culturais ou beneficentes?
16. Quais são as principais dificuldades enfrentadas pela comunidade afro-religiosa local (ex: discriminação, questões territoriais, etc.)?

## Relação com a Cidade e a População

- 17.** Qual é a relação da comunidade afro-religiosa com a população local?
- 18.** Há apoio ou preconceito por parte das autoridades e da sociedade em geral?
- 19.** Como o terreiro se envolve em eventos municipais (como festas populares, celebrações religiosas, etc.)?

## Documentação e Legalização

- 20.** O terreiro é formalmente registrado?
- 21.** Há processos de regularização fundiária ou algum tipo de conflito legal envolvendo o espaço?
- 22.** Existem documentos históricos ou relatos orais preservados?