



## O significado de bem-estar para a Comunidade de Terreiro do Ylê de Oxalá

Adriângela Cabral Silva<sup>1</sup>

Everson Jaques Vargas<sup>2</sup>

Luiz Felipe Barboza Lacerda<sup>3</sup>

Sueli Angelita Silva<sup>4</sup>

Adevanir Aparecida Pinheiro<sup>5</sup>

Inácio José Spohr<sup>6</sup>

**Resumo:** O artigo analisa como se produz bem-estar, através da experiência de aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Centro de Umbanda *Ylê de Oxalá*. Os IBPT são uma metodologia socioambiental que se contrapõe aos macroindicadores, buscando avaliar de maneira

1 Liderança religiosa do Terreiro tradicional Ylê de Oxalá – Graduada em Direito – FEEVALE – Novo Hamburgo – Brasil – [adriangela.cabral@gmail.com](mailto:adriangela.cabral@gmail.com) – <https://orcid.org/0000-0002-5733-5368>

2 UNISINOS – São Leopoldo – Brasil – [everson.jaques@hotmail.com](mailto:everson.jaques@hotmail.com) – <https://orcid.org/0000-0001-7117-8445>

3 UNICAP – Recife/ OLMA – Brasil – [olma@jesuitasbrasil.org.br](mailto:olma@jesuitasbrasil.org.br) – <https://orcid.org/0000-0002-3571-5474>

4 NEABI – UNISINOS – São Leopoldo – Brasil – [sangelita@unisinos.br](mailto:sangelita@unisinos.br) – <https://orcid.org/0000-0002-1340-4528>

5 NEABI – UNISINOS – São Leopoldo – Brasil – [adevanir@unisinos.br](mailto:adevanir@unisinos.br) – <https://orcid.org/0000-0001-9940-4029>

6 UNISINOS – São Leopoldo – Brasil – [inaciospohr-sj@hotmail.com](mailto:inaciospohr-sj@hotmail.com) – <https://orcid.org/0000-0001-5222-0126>

profunda a qualidade de vida de povos a partir de suas características específicas e autodeclaradas. O estudo nos guia por um breve relato da história da Umbanda e das religiões de matrizes africanas no Brasil, no Rio Grande do Sul e em São Leopoldo, desvelando seus desafios e suas conquistas a partir do levantamento dos elementos basilares do que significa bem-estar em uma comunidade de Terreiro.

**Palavras-Chave:** Indicadores; Bem-estar; Povos Tradicionais.

### **The Meaning of Well-Being for the Community of Terreiro do Ylê de Oxalá**

**Abstract:** *The article analyzes how welfare is produced through the experience of applying the Welfare Indicators for Traditional Peoples (IBPT) in the Umbanda Center “Ylê de Oxalá. The IBPT is a socio-environmental methodology that contrasts with macro indicators, which tries to evaluate more deeply the life quality of specific people. The study guides us through a brief account of the history of Umbanda and the African-born religions in Brazil, Rio Grande do Sul and São Leopoldo, revealing its challenges and achievements by surveying the basics of what well-being means in a Terreiro community.*

**Keywords:** *Metrics; Well-being; Traditional People.*

### **El significado del bienestar para la Comunidad Terreiro do Ylê de Oxalá**

**Resumen:** El artículo analiza cómo se produce el bienestar, a través de la experiencia de aplicar los Indicadores de Bienestar de los Pueblos Tradicionales (IBPT) en el Centro Umbanda Ylê de Oxalá. El IBPT es una metodología socioambiental que se opone a los macro indicadores, que busca evaluar en profundidad la calidad de vida de las personas en función de sus características específicas y auto declaradas. El estudio nos guía a través de un breve relato de la historia de Umbanda y las religiones de origen africana en Brasil, Rio Grande do Sul y São Leopoldo, desvelando sus desafíos y sus logros a partir del relevamiento de los elementos básicos de lo que significa el bienestar en una comunidad de Terreiro.

**Palabras clave:** Indicadores; Bienestar; Pueblos tradicionales.

## **INTRODUÇÃO**

O histórico do contato dos povos tradicionais com a cultura europeia colonial registra diversas formas de violências, dominações, mortificações culturais, étnicas e espirituais, no passado e nos dias atuais. Ao longo do tempo, enquanto estratégia de resiliência e resistência, esses povos produziram estratégias de enfrentamento destas injustiças, consolidando dispositivos que subsidiam, pela via da construção coletiva, possíveis indicadores de qualidade de vida. Observados adequadamente, tais indicadores podem subsidiar políticas públicas afirmativas que auxiliem na proteção destes povos, suas culturas, suas cosmovisões e seus direitos fundamentais (Lacerda, 2016).

Contudo, ao revisarmos metodologicamente os indicadores produzidos e utilizados pelos mais variados órgãos de apoio, controle ou investimentos nacionais<sup>7</sup> e internacionais<sup>8</sup> junto a estas populações, percebemos que se mostram ineficazes para a compreensão fidedigna e justa da realidade específica dos povos tradicionais na América Latina (Ibidem). Os Indicadores de Desenvolvimento Humano (IDH), para citar um exemplo, estruturam-se sob sub-indicadores sociais e econômicos alheios as especificidades regionais, esquadrinhando diferentes culturas, arbitrariamente, em uma percepção pré-concebida de desenvolvimento, qualidade de vida e bem-estar.

Sob essa percepção, desencadearam-se significativas pressões por parte das organizações representativas dos povos tradicionais junto a estes organismos globais, fomentando, por exemplo, a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2009)<sup>9</sup>, o Pacto de Pedregal<sup>10</sup> e o Decreto n. 4887/03<sup>11</sup> sobre a

7 Sobre os macroindicadores nacionais, citamos como exemplo os estudos do IBGE, IPEA, FGV. Todas essas bases cartográficas da população brasileira não contemplam as singularidades dos povos tradicionais, pois são construídas para obter um levantamento de dados médios de grupos e subgrupos homogeneizantes, necessitando de ajustes fundamentais nas suas coletas e procedimentos. Para mais informações referentes aos determinantes sociais e suas implicações em saúde, em contraponto aos grandes indicadores, temos o importante estudo de: BUSS, Paulo Marchiori e PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, abril 2007, pp. 77-93.

8 Temos como campo de análise os indicadores internacionais elaborados pelo Banco Mundial e OCDE, ambos balizados por macroindicadores que não dão conta sozinhos da cartografia territorial, econômica, sociocultural e espiritual dos povos tradicionais brasileiros. Mais informações em: KRONEMBERGER, Denise Maria Penna. Os desafios da construção dos indicadores ODS globais. *Cienc. Culto.*, São Paulo, v. 71, n. 1, janeiro 2019, pp. 40-45.

9 Mais informações em: Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro, UNIC, Brasília, UNESCO, 2009 (80).

10 O Pacto de Pedregal foi firmado após a reunião de consolidação de algumas providências sobre os direitos dos povos indígenas. Em 1993 foi consolidado o ano Internacional dos Povos Indígenas. Disponível em: <<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal/>>. Acesso em: 9 set. 2021.

11 Para um aprofundamento da questão. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/458204.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2021.

demarcação destes territórios, etno educação, entre outras perspectivas culturalmente centradas (Vargas et al., 2018; 2019).

No bolo dessas conquistas, iluminadas pelo direito universal das populações tradicionais constituírem seus próprios marcadores de qualidade de vida, muitas iniciativas se estruturam por todo o globo, e os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT) é uma delas. Os IBPT estão alicerçados na soberania dos povos tradicionais em seus próprios territórios, admitindo que qualquer intervenção política, acadêmica ou social deva obrigatoriamente considerar de maneira basilar suas cosmovisões, valores e culturas como parte primordial desde os planejamentos iniciais até às avaliações finais (Lacerda, 2016).

Em meio à ótica dos povos tradicionais aqui analisados, o bem-estar se encontra na homeostase entre a intervenção do povo e o meio onde intervém. “Portanto, um conceito de condições espirituais e materiais de harmonia com a natureza que acaba por gerar uma série de acordos comunitários, comportamentos e percepções voltadas a certo estilo de vida” (Vargas et al., 2019).

Este dispositivo socioambiental se apoia em cinco capacidades escolhidas a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais. Essas cinco capacidades se subdividem em dezenove indicadores sociais, econômicos, culturais, ambientais e espirituais, os quais, distribuídos em perguntas metodológicas, possibilitam-nos a construção conceitual do significado de bem-estar para aquela comunidade, naquele dado momento, a saber:

1. *Capacidade de Controle Coletivo do Território*: expressa-se como indicador o potencial de governabilidade sobre o território; avalia existência de assembleias, lideranças, associações, reuniões e processos decisórios.
2. *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*: possui como indicadores o potencial de áreas com recursos naturais, os processos de conflitos e sobreposições de terras, potencial de áreas cultiváveis, densidade e fluxo populacional, processos de autorreconhecimento étnico, realização e participação em atividades culturais como: festas e rituais, manifestações concretas e explícitas de línguas maternas e o envolvimento com o grau de escolaridade vinculada ao ensino formal.
3. *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*: avalia-se o grau de diversidade dos alimentos produzidos e consumidos, a existência e incidência de tabus culturais frente à diversidade alimentar existente, meios de aquisição dos alimentos, grãos e sementes, transformação e armazenamento de alimentos, além de indicadores referentes à desnutrição.

4. *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo*: mensura sobre o exercício da territorialidade através de normas e regras comuns, o detalhamento dos processos decisórios e as estratégias de enfrentamentos de possíveis conflitos internos e externos, assim como os desdobramentos referentes aos contratempos ocasionados pelas diferenças culturais.
5. *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*: analisado a partir de indicadores referentes ao acesso à água potável, ao saneamento básico, ao destino adequado de resíduos, à cobertura de saúde ofertada pela medicina formal e à medicina tradicionais, número de pessoas nestas duas perspectivas medicinais que podem auxiliar no combate a doenças, assim como à amplitude do apoio e assistência à gestão e ao parto (Acosta e Lacerda, 2017).

Esta ferramenta metodológica vem sendo aplicada e aperfeiçoada no Brasil em conjunto com diversos povos tradicionais – povos indígenas e ribeirinhos –, principalmente através do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e seus múltiplos parceiros que compõem a Rede de Promoção da Justiça Socioambiental. Na Colômbia, por sua vez, quem tem se dedicado à aplicação e aperfeiçoamento dos IBPT é o SINCHI – Instituto de Investigações Amazônicas. Enquanto que, no Peru, tais ações estão a cargo do Instituto de Investigação da Amazônia Peruana (IIAP).

Cada vez mais, o trabalho coordenado entre pesquisadores destes três países, em conjunto com uma significativa diversidade de povos tradicionais, mostra o potencial destes indicadores tanto no campo dos estudos comparativos – maior eficiência e aderência dos sujeitos frente a outros sistemas e métricas – assim como no maior nível de assertividade de políticas e projetos que, com isto, embasam-se em elementos mais fidedignos da realidade específica.

A iniciativa da aplicação dos IBPT que expressamos nesse trabalho faz referência a uma destas parcerias em território brasileiro entre OLMA e o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (NEABI – UNISINOS), aliados aos líderes religiosos de Terreiro<sup>12</sup> de Umbanda e de matrizes africanas da cidade de São Leopoldo (RS). Neste estudo, trazemos, portanto, uma investigação aprofundada da história da Umbanda no Brasil, no Rio Grande do Sul, em São Leopoldo, e mais precisamente nas práticas religiosas realizadas no Terreiro Ylê de Oxalá.

12 Ao longo da pesquisa, utilizaremos as nomenclaturas: Terreiro, Ylê, Templo religioso, Casa de religião, Casa e Centro religioso. Todas elas são verbalizadas e utilizadas pela liderança religiosa ao se referir ao território sagrado.

## PERCURSO METODOLÓGICO

A proposta já explicitada deste artigo apresenta as construções teórico-metodológicas do estudo sobre a aplicação dos IBPT em comunidades de religiões de matriz africana no sul do Brasil. Para sua aplicabilidade, nosso percurso foi constituído pelas seguintes etapas: *formulação de acordos de cooperação entre instituições, incursões de campo por parte da equipe técnica com reuniões de apresentações e construções da proposta de pesquisa com as lideranças tradicionais, assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, instrumentalização de pesquisadores com a proposta metodológica socioambiental, ajuste e adaptação do questionário de perguntas metodológicas com as lideranças do povo específico, agendamento das reuniões para entrevistas e tabulações, transcrição das entrevistas, sistematização, classificação e análise dos resultados, diálogos prévios e definitivos com as lideranças sobre estes resultados, construção do artigo da experiência compartilhada com o povo, programa de formação com as lideranças tradicionais para a aplicação periódica dos IBPT com o seu próprio povo em seu próprio território.*<sup>13</sup>

Para que leitores e leitoras possam observar a ficha metodológica empregada na pesquisa, trazemos a tabela a seguir com um destes exemplos: cada uma das cinco capacidades é composta por uma série de indicadores. Esses indicadores, por sua vez, são investigados através de uma série de perguntas metodológicas adaptadas e construídas com as próprias lideranças locais, a respeito de sua cultura e seu território. Veja este caso, já adaptado para nosso estudo em foco:

CAPACIDADE	INDICADORES	Perguntas Metodológicas
1.Capacidade de Controle Coletivo do Território	Potencial de Governabilidade no Terreiro	Você reconhece quem e quantas são as autoridades em seu Terreiro?
		Em ordem de importância, poderia descrevê-las?
		Que relação existe entre cada uma delas?
		Como são elegidas estas autoridades e por quanto tempo?
		Quais são os principais desafios para um bom controle do Terreiro?

13 Estes processos são demonstrados de maneira mais profunda na cartilha de instrumentação realizada por: Vargas, Everson Jaques. *Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT)*. / Everson Jaques Vargas, Luiz Felipe Lacerda. São Leopoldo, Casa Leiria, 2019.

*Quadro 1: Exemplo de parte do questionário utilizado na aplicação da metodologia, contendo capacidades, indicadores e perguntas metodológicas (Vargas et al., 2018, 2019).*

Após a aplicação do questionário, as respostas são transcritas e analisadas dentro do dispositivo nomeado de Indicador de Bem-Estar para Povos de Terreiro (IBPT). Cada indicador traz consigo, definições, valências e pertinências trabalhadas conjuntamente com as lideranças. A seguir, o exemplo no quadro 2:

### *CAPACIDADE COLETIVA SOBRE O TERRITÓRIO*

<b>Indicador</b>	Potencial de governabilidade nos territórios tradicionais (Terreiro)
<b>Definição</b>	Refere-se aos modos de governabilidade que existem para o controle social e político dos territórios tradicionais e correspondem às categorias fundamentais de autoridades que circulam dentro do Terreiro.
<b>Pertinência</b>	As hierarquias elementares de governo próprio e intercultural nas comunidades tradicionais remontam um dispositivo fundamental de desenvolvimento humano autônomo nos territórios; conforme um modelo de governo e governabilidade que garantem o controle social, político e ambiental nos Terreiros.
<b>Unidade de medida</b>	Número (N°)

<b>Fórmula Matemática:</b>	<p><math>TATR_{ijk} = CCl_{ijk} + GCl_{ijk} + ATl_{ijk} + AAT_{ijk}</math>, com:</p> <p><math>i = 1, 2, \dots, A</math> (autoridades)</p> <p><math>J = 1, 2, \dots, R</math> (comunidade/comunidade)</p> <p><math>k = 1, 2, \dots, A</math> (anos, quinquênio).</p> <p>Onde:</p> <p><math>TATR_{ijk}</math> = Total de Autoridades Tradicionais próprias e Interculturais (i), na comunidade (j), no ano (k).</p> <p><math>CCl_{ijk}</math> = Total de sacerdotes ou líderes (i), em uma comunidade (j), no ano (k).</p> <p><math>GCl_{ijk}</math> = Total de governadores tradicionais (i), em uma comunidade (j), em um ano (k).</p> <p><math>ATl_{ijk}</math> = Total de Associações ou organizações comunitárias tradicionais (i), dentro de uma comunidade (j), em um ano (k).</p> <p><math>AAT_{ijk}</math> = Total Assembleias de Autoridades Tradicionais (i), em uma comunidade (j), no ano (k).</p>
<b>Valor do Indicador</b>	Total de autoridades*
<b>Linha Base de aplicação do Indicador</b>	Descrição da resposta da liderança ao indicador*
<b>Interpretação</b>	A Interpretação é retirada da resposta das lideranças e dos dados levantados*

*Quadro 2: Dispositivo utilizado na análise dos dados e informações obtidas pelas perguntas metodológicas.*

Ao finalizarmos a análise e interpretações dos dados imprimindo sobre eles essas formulações, ingressamos para a última etapa, que é a construção do artigo científico; essa produção é mais uma vez realizada em conjunto com os povos tradicionais, compartilhando a escrita com as lideranças.

No caso do Terreiro Ylê de Oxalá (São Leopoldo – RS), o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) foi assinado pela sacerdotisa no ano de 2017 e nos estendemos com a pesquisa neste Terreiro até o ano de 2019.

Como plano metodológico, obtenção de informações e coleta de dados, utilizamos de técnicas etnográficas mencionadas por Bairrão (2005: 05), como

observação-participante, gravações com celular e câmeras digitais, incursão de campo, diário e fotos, além de trabalharmos em conjunto com a liderança religiosa na construção dos acordos de pesquisa e entrevistas, realizações de assembleias de divulgação do trabalho com sua comunidade, participação de cerimônias religiosas e festas do Terreiro, eventos de reivindicações sociais, caminhadas, formação dos líderes religiosos para aplicação do questionário metodológico.

## INDICADORES DE BEM – ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS: O CASO DO YLÊ DE OXALÁ

O Ylê de Oxalá é um Terreiro de Linha Cruzada situado no município de São Leopoldo, no bairro Santa Teresa, Rio Grande do Sul, inaugurado em 2002 por Adriângela Cabral da Silva, sua sacerdotisa. A liderança religiosa pertence a uma conhecida família de umbandistas da região, tendo um vasto conhecimento das práticas religiosas oriundas das suas aprendizagens espirituais e ancestrais.

Ela nos ensina que, dentro do Terreiro, existe a liderança da Casa como a autoridade espiritual, política e administrativa, orientada pelo auxílio das entidades religiosas. Na linha sucessória de hierarquias internas, seguem os tamboreiros<sup>14</sup> e depois os filhos da Casa. A ascensão dos membros a funções de maior responsabilidade é concedida pelo mérito, dedicação e principalmente pelo tempo de doação à religião.

Segundo a liderança espiritual, o “Tempo é posto, aqui na Casa de religião, não adianta o filho chegar hoje na Casa e querer ser Sacerdote, Pai de Santo; os membros devem aprender os princípios da caridade, do companheirismo e da fraternidade, antes de tudo”.

Apesar de princípios bem definidos, quando avaliamos elementos estruturais do Terreiro, evidenciam-se algumas fragilidades estruturais, por exemplo, a região onde se encontra a Casa é considerada pelo poder público como uma ocupação popular irregular. Assim, o município justifica a sua ausência e nega assistência às pessoas que estão residindo no local, que sofrem com a falta de acesso à água potável, energia elétrica, asfalto e saneamento básico.

Nos arredores do Terreiro, há algumas áreas verdes, sítios e fazendas, todas contendo moradias e seus respectivos proprietários. Existe um córrego que se encontra próximo do Templo religioso, mas sem condições para o consumo e impróprio para banho. Percebe-se que a área do Ylê é bastante ampla,

14 Músico e catalisador dos rituais de Umbanda. Dispõe de uma atribuição crucial em uma sessão religiosa; potencializa através dos seus toques, cantos, entre outros a firmeza da vinda das entidades ao mundo.

possibilitando aos religiosos, no futuro, expandir o seu território construído, criando outras estratégias de conservação e investimentos no espaço. Mesmo com uma área total de aproximadamente 70m<sup>2</sup>, o Terreiro não possui lavras de alimentos, ervas e plantas, nem criação de animais; sendo assim, o comércio local se responsabiliza por distribuir e abastecer essa demanda alimentícia dos integrantes da Casa.

Esse cenário deflagra a sujeição do Templo religioso com o comércio local, gerando uma dependência financeira entre o fazer religioso e o modo mercantil de compra (Prandi, 2004). Entretanto, a Casa de religião não tem como perspectiva a obtenção de alimentos a partir do plantio e cultivo, apesar de dispor de espaço para pequenas plantações e criações de pequenos animais.

O indicador referente à *Capacidade Coletiva sobre o Território*, item primordial para a análise dos IBPT, divide-se sobre dois eixos: o primeiro se atém a compreender a dimensão da organização coletiva do centro religioso e outro se preocupa com a estrutura local onde o Terreiro está situado. Se, por um lado, a vulnerabilidade sobre a Capacidade de Controle Coletivo do Território está na ausência do Estado e nos problemas de infraestrutura básica que geram consequências negativas, por outro, o processo organizativo do Terreiro se consolida através de uma liderança forte, que detém extenso conhecimento ancestral, legitimado por uma autoridade reconhecida e conquistada.

Por sua vez, mesmo com o imóvel considerado irregular pelo poder público, o indicador referente aos conflitos territoriais aponta que existem poucas obstruções e restrições, assim como nenhum tipo de sobreposição física sobre o Terreiro. No entanto, as sobreposições existentes transitam pela ótica discursiva, exercendo uma forte pressão às práticas religiosas do Terreiro.

Os conflitos territoriais não se manifestam por disputas pelo espaço físico, mas pela intolerância religiosa<sup>15</sup>. Notadamente, os maiores entraves estão situados nas práticas espirituais do Terreiro e nas discriminações exercidas por uma parcela de moradores locais ligados às igrejas neopentecostais. Segundo a autoridade do Templo religioso, “as cerimônias serão seguras quando os órgãos responsáveis pela segurança pública da cidade exercer um policiamento ostensivo na região, não obstante, os conflitos com a comunidade local continuarão acontecendo”.

Para além dos conflitos existentes, outro indicador importante se refere à densidade populacional da comunidade tradicional. Quando avaliamos o crescimento e a manutenção dos membros da Casa de religião durante os últimos

15 NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa* [livro eletrônico]. São Paulo, Sueli Carneiro, Pólen, 2020.

anos, tomamos consciência de que, no ano de 2017, havia 22 membros. Esse número, segundo a sacerdotisa, mantém-se há três anos. Como afirma a líder religiosa, “apesar dos desafios estruturais que temos aqui e desses conflitos com parte da população, as pessoas não deixam a Casa porque gostam do modo como fazemos as coisas aqui dentro”.

Percebe-se que o Terreiro dispõe de estabilidade nos vínculos religiosos entre seus integrantes, mantendo uma variação simétrica de público ao longo dos três últimos anos. Esse dado nos permite compreender a importância da condução desempenhada pela sacerdotisa da Casa e de suas divindades, consolidando amplamente os laços afetivos.

A diversidade religiosa também está presente dentro do Ylê e transita entre diferentes saberes africanos, indígenas, espíritas e católicos – linha cruzada. Por um lado, trabalha-se com a Nação de Oyó, regida pelo Pai Oxalá; por outro, pela Umbanda, regida pela Mãe Iansã; e ainda, a Quimbanda orientada pela entidade Maria Padilha das Almas. Diante dessas diferentes práticas, cabe à liderança espiritual responsável pela gestão do Templo se utilizar de sua sabedoria ancestral aprendida e da orientação disponibilizada pelas entidades espirituais em prol da gestão equilibrada e harmoniosa entre tais forças. Cada linha ou corrente é trabalhada em um dia específico, com hábitos alimentares próprios, práticas corpóreas singulares, guias de proteção, roupas e afirmações linguísticas peculiares em cada uma destas manifestações.

Chama a atenção entre os frequentadores do Ylê que grande parte assume os hábitos umbandistas de maneira cotidiana, nas formas de se vestir e falar. Todo esse aparato distingue criteriosamente os religiosos da população local, acentuando, por vezes, as problemáticas interpessoais dentro da sociedade leopoldense. Diante de tantas situações difamatórias, os religiosos buscam o reconhecimento da sua prática cultural via Estado e sociedade, lutando para enfrentar as tensões estabelecidas historicamente sobre a Umbanda<sup>16</sup>, Nação e a Quimbanda.

As festas são oportunidades estratégicas de propagar a cultura, os costumes e dar visibilidade à religião que não pretende mais se esconder. O Templo religioso dispõe de um vasto calendário de atividades, contendo festividades nas três linhas da religião. No dia 02 de fevereiro, é realizada a festa de mãe Iemanjá; no dia 26 de setembro, é tocado o batuque do pai Oxalá; no dia 02 de novembro,

16 Para um aprofundamento da questão, vide: ROCHA, Matheus Barbosa da e SEVERO, Ana Kalliny de Sousa e FELIX-SILVA, Antônio Vladimir. “BATUCA LÁ, QUE EU BATUCO CÁ”: Os terreiros de umbanda e suas conjunturas sociais. *Psicol. Soc.* [online], 2019.

é realizada a festa da Maria Padilha das Almas; e no 15 de outubro, realiza-se a festa da mãe Iansã. Ademais, respeitando o calendário religioso, são comemorados os dias dos orixás, batendo tambor para saudá-los e fazendo as homenagens em caráter de pequenas festas. Além disso, o Templo religioso comemora datas celebrativas nacionais, religiosas e culturais.

Nas festas, o Ylê recebe em média quatro vezes mais pessoas do que em dias habituais. O grande exemplo é a festividade de mãe Iemanjá ou Nossa Senhora dos Navegantes<sup>17</sup>, na praia, onde a comemoração é realizada com outros Terreiros do estado e região metropolitana.

Ao analisar outro importante indicador, que se refere à utilização das oralidades ancestrais nas práticas religiosas da Casa de religião, não se pode confirmar que as variações linguísticas utilizadas pelos médiuns em transe são dialetos ancestrais herdados pelas entidades na sua performance na corrente mediúnica. Todavia, entende-se que a manutenção dos rituais ancestrais é um fator simbólico que reafirma uma luta histórica dos povos tradicionais brasileiros em relação à sobreposição dos signos formais hierarquicamente postos pela cultura dominante, que se afirmar proporcionando uma necropolítica sistematizada (Mbembe, 2016). Manter as expressões corporais demarcam um território fundamental para a permanência da Umbanda e das religiões de matrizes africanas no seu fortalecimento do tecido social e entre seus seguidores.

Ao averiguarmos as lutas que os religiosos do Ylê travam diariamente, deparamo-nos com os entraves educacionais, que atualmente são um dos maiores impedimentos sociais e culturais para a subjetivação das religiões de matrizes africanas no Brasil, de acordo com a líder religiosa. No bairro onde se encontra o Terreiro, estão presentes duas escolas (uma de Ensino Médio e outra de Ensino Fundamental); segundo a liderança, não se percebe a inserção das culturas afro-indígenas em seus processos pedagógicos e conteúdos curriculares, apesar da ampla cobertura do sistema de ensino formal na localidade, que abrange significativa diversidade religiosa e cultural entre as crianças e jovens assistidos. A integração da educação formal e tradicional é muito complexa para os religiosos; ela afirma a representante do Ylê, seguidamente no processo de ensino-aprendizagem do sistema formal as pessoas são condicionadas a esquecerem, ou nem aprenderem, sobre os seus conhecimentos ancestrais, sua cultura e origem, em prol de conhecimentos padronizados e eurocentrados.

---

17 Divindade reconhecida mundialmente por acompanhar e proteger os navegadores nas longas viagens marítimas.

As narrativas constituídas nos IBPT sobre a sistema educacional afirmam que o desamparo e a falta de produtividade cultural por parte das escolas são extensos. Neste sentido, mostra-se um quadro alarmante de desrespeito à história e às contribuições da Umbanda, da cultura africana e indígena de modo geral na sociedade leopoldense. Em nenhuma das grades curriculares das escolas da região se encontra a menção as leis n. 10.639/03, 11.635/07 e 11.645/08<sup>18</sup>, segundo a líder religiosa. Contudo, quando observamos o grau de formação educacional de cada membro da Casa, encontramos um bom nível de instrução no ensino médio e nos cursos profissionalizantes; referente à formação no ensino superior, nota-se que apenas uma pessoa possui graduação completa, reflexo da dificuldade existente no Brasil e enfrentada pelos povos tradicionais em acessar o ensino superior – grande parcela se constituiu como um espaço elitista embasado em “verdades” científicas unilaterais –, não compreendendo e excluindo todo derivativo de conhecimentos ancestrais e populares.

O conjunto de elementos anteriormente analisados nos permite refletir sobre a *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo* do Terreiro. O Ylê, portanto, tem o seu processo ritualístico vivo no cotidiano dos participantes, sendo manifestado por roupas, comidas e práticas específicas para cada linha e entidade. As festividades são momentos vivos e intensos em que a espiritualidade se manifesta publicamente em plenitude, representando uma estratégia contra os embates culturais protagonizados por parcela intolerante da população local e por um sistema educacional totalmente negligente às raízes do Brasil. Ademais, mostra-se potente, articulada e pulsante a sua capacidade de autonomia cultural, mesmo frente às significativas adversidades.

A terceira capacidade relevante no conjunto dos IBPT se refere à *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*. Nela, analisar-se-ão, sobretudo, os pressupostos básicos que promovem a saúde e a segurança alimentar nos territórios tradicionais, especificamente o Terreiro. No Templo religioso, são utilizadas algumas estratégias de cuidado na doutrinação e na alimentação dos médiuns e divindades<sup>19</sup>. Apesar dos diversos cuidados que se referem aos rituais e aos orixás, o Templo enfrenta desafios em relação à saúde dos seus membros,

18 Conjunto de leis que se complementam, sendo a primeira responsável pela obrigatoriedade em se trabalhar sobre a contribuição dos negros africanos na sociedade brasileira, a segunda versa sobre o amplo arsenal para se trabalhar a Intolerância Religiosa no tecido social e a terceira tematiza sobre a obrigatoriedade em se trabalhar com a produção de saber afro-indígena nas instituições públicas e privadas do Brasil.

19 Sobre a doutrinação de entidades e as estratégias de cuidado em relação a elas, vide: BERGO, Renata Silva. QUANDO O SANTO CHAMA: O terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática. Faculdade de Educação. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

pois, como já referido, está situado em uma ocupação popular entendida pelo poder público como irregular, não possuindo saneamento básico, nem ações efetivas de saúde propostas pelo estado e/ou município.

Entre os membros do Ylê, encontramos dois religiosos que possuem hipertensão e três religiosos que expressam o hábito de fumar tabaco. Frente ao número geral de participantes, é de fato pequena a parcela que relata algum problema ou desafio no campo da saúde. Contudo, há uma preocupação significativa com as práticas das pessoas em transe durante os rituais, principalmente no que se refere ao uso de tabaco e comidas específicas. Adriângela afirma que, quando um médium começa seu processo de incorporação, ou mesmo quando a presença daquela entidade espiritual é nova no plano terrestre, é necessário doutrinar os espíritos, caboclos, preto-velhos e ibejis para que eles respeitem a saúde do médium e utilizem os alimentos que lhes são ofertados de maneira adequada.

Sobre as restrições alimentícias, existem alguns pratos que não devem ser consumidos pelo povo de Terreiro. Esses são: arroz com galinha, merengue e moranga. Tais alimentos não podem compor a alimentação dos religiosos por restrições da doutrina. Entre os alimentos disponíveis e utilizados com frequência na cultura local, esses impeditivos religiosos atingem aproximadamente 17,6% da variedade total. Isto significa que, do total de alimentos consumidos pelo povo de Terreiro, os religiosos podem consumir 82,4% deles. A canjica branca, pipoca, arroz de leite, batata doce assada e frita, acarajé e o pinhão são os alimentos mais utilizados e mais consumidos em suas práticas religiosas.

Ao analisar a *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*, percebemos que a dependência do mercado alimentar acarreta em algumas vulnerabilidades relacionadas à necessidade de recursos financeiros e à substituição de subsídios naturais pela inserção dos bens industrializados em larga escala. Isso se torna problemático e complexo quando o comerciante da região, que realiza a venda dos insumos necessários para os rituais, faz parte do grupo de pessoas que propagam a intolerância e o racismo religioso em suas localidades (Hoshino e Chueiri, 2019). Compreende-se que a estabilidade de oferta do mercado de alimentos traz consigo a estabilização no acesso a suprimentos, ausentando os consumidores das intempéries pelas quais passam os produtores que cultivam os seus próprios alimentos, por exemplo, correndo riscos de perda da plantação e da alimentação com as mudanças climáticas, infestação de pragas e entre outros fenômenos naturais.

A terceira capacidade observada ao longo da aplicação dos IBPT se refere à *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver*, recorreremos uma vez mais, mas de maneira detalhada aos conflitos existentes no território, mais

precisamente nas imediações do Terreiro. No caso do Ylê em questão, quando ocorrem os conflitos, esses são mediados pela liderança religiosa através de um processo de discernimento e decisão embasado na espiritualidade, ancestralidade e oralidade.

Como já salientamos em outra parte deste texto, o primeiro conflito está relacionado à intolerância religiosa por parte da vizinhança que, ao longo dos cerimoniais, desfere atos violentos contra o Templo religioso e seus adeptos, como atear fogo ao lado do Centro religioso, com o intuito de atrapalhar o culto, e atirar pedras em cima do telhado. Outro conflito está relacionado ao abandono do poder público da sociedade local; por não possuir perspectiva de regulamentação do local onde o Terreiro está situado, os religiosos se sentem constantemente desamparados pelo Estado naquilo que se relaciona com seus direitos fundamentais como cidadãos.

O próximo fator conflitivo demonstra a dificuldade que os religiosos encontram ao deixarem o seu local de culto com as vestimentas e adereços religiosos. Segundo a líder religiosa, todos possuem muito medo de serem hostilizados por uma parcela da população local no contexto de São Leopoldo. Mesmo encontrando pouco espaço de escuta e acolhimento de suas demandas, os representantes do Templo seguem recorrendo às autoridades públicas quando enfrentam tais desafios externos.

Por sua vez, os conflitos internos, são resolvidos pela sacerdotisa, que procura enfatizar os princípios de fraternidade e acolhimento pregados pela Umbanda. Mãe Adriângela – como é conhecida em seu povo –, relata que, nas poucas vezes em que ocorreram desafios neste sentido, referiam-se a membros da Casa que ainda não haviam assimilado esses princípios doutrinários, estabelecendo relações de competição embasadas no ego e na inveja. Todavia, a liderança religiosa compreende que isso faz parte do desenvolvimento espiritual de cada pessoa; portanto, devem ser acolhidos e trabalhados dentro da humildade e da irmandade que prega a doutrina religiosa.

Desta forma, ao analisarmos a Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo, compreendemos que os alicerces resolutivos das demandas internas e externas se conectam diretamente com a líder religiosa e, quando as situações ultrapassam suas capacidades decisórias, demanda-se auxílio de recursos externos. Igualmente, observamos a existência de um ambiente tranquilo dentro do Terreiro, o qual, quando perde sua harmonia, é prontamente restituída pela prática decisória da autoridade reconhecida pelos religiosos e espíritos, embasada em preceitos comuns e espirituais.

Por fim, a *Capacidade de Autocuidado e Reprodução* nos proporciona explorar os modos pelos quais são desempenhados os cuidados do povo de Terreiro frente à medicina tradicional e a medicina formal. Percebe-se que o Terreiro possui um preparo físico/espiritual para lidar com as mais complexas problemáticas humanas (Silva, 2007). No que se relaciona ao modo de enfrentar as doenças com a medicina tradicional (espiritual), quem se apresenta para o tratamento de possíveis patologias é a sacerdotisa da Casa de religião e as divindades que *vem ao mundo* através dela.

Existe uma concepção interdependente entre a saúde física, espiritual e emocional na compreensão da medicina tradicional protagonizada pela Umbanda. Assim, as estratégias e ferramentas de cura são inúmeras e variam de acordo com as próprias possibilidades de intervenção das entidades recebidas para o trabalho nestas três dimensões. Por sua vez, existem determinados tipos de doenças ou situações em que o Ylê não acolhe a responsabilidade de tratar e/ou curar as pessoas que ali buscam auxílio. Nesses casos, o serviço da medicina formal é realizado pela Unidade Básica de Saúde (UBS), que fica distante do Terreiro e da comunidade local.

Os religiosos reconhecem a importância da terapêutica formal e orientam as pessoas que busquem auxílio e que continuem efetuando o tratamento adequado no serviço de saúde público ou privado; contudo, sinalizam as pessoas que não percam a sua fé no tratamento tradicional. A hipertensão, depressão, ansiedade e infecções sexualmente transmissíveis estão entre as principais problemáticas das pessoas nesta região.

Constata-se, de fato, que existe uma grande conciliação entre as práticas de cuidado utilizadas pela medicina tradicional e pela medicina formal. Muitos tratamentos são compartilhados entre os dois saberes. A medicina tradicional se utiliza de conhecimentos amplos das ervas e plantas, benzimentos, passes espirituais e os tratamentos com alopáticos; já a medicina formal recorre aos atendimentos baseados em evidências e especializados com a rede intersetorial, atenção primária e secundária em saúde.

Percebemos, através dos relatos daqueles que recorrem às diferentes terapêuticas e são religiosos na Casa, que as pessoas possuem na sua cognição a classificação das doenças ou cuidados que são referentes à busca de tratamento no posto de saúde ou aqueles em que podem recorrer ao Terreiro. Relatam ainda que, no caminho inverso à complementaridade da medicina tradicional – espiritual –, em relação à medicina formal, o respeito também acontece, pois,

quando os religiosos comentam nos postos de saúde que se dirigirão ao Terreiro para receber um banho de ervas, realizar um passe ou receber algum procedimento espiritual relacionado à saúde, na maioria dos casos, são bem acolhidos, ou pelo menos respeitados pelos profissionais que os atendem.

Por fim, especificamente sobre a assistência ao parto – um dos indicadores de referência que compõem a Capacidade de Cuidado e Reprodução –, não existem parteiras no Terreiro. Apesar das parteiras serem figuras históricas dentro das Casas de religião, informam os participantes da pesquisa que, com a universalização do pré-natal ofertado pelo Sistema Único de Saúde (SUS), desde a morte da bisavó da liderança religiosa, os cuidados com o parto, vacinas e registros são realizados no sistema formal de saúde. No entanto, o Ylê oferece cuidados complementares que são realizadas antes e depois do trabalho de parto, como o benzimento das roupas da gestante, a segurança em volta da barriga<sup>21</sup>, os banhos de ervas, entre outras atividades importantes para as práticas de cuidado na religião (Mello e Oliveira, 2013).

Todos estes elementos específicos do Ylê de Oxalá, seus desafios, lutas e conquistas não são alienados de uma profunda história colonial de escravidão ou branqueamento das populações negras no Brasil que, hoje percebemos cada vez mais, alicerçam um racismo estrutural arraigado em toda nossa sociedade (Pinheiro, 2013; Almeida, 2018; Ribeiro, 2017).

Nesse sentido, para uma efetiva compreensão do caso estudado, mostra-se imprescindível, no mínimo, uma síntese histórica das religiões de matriz africana no Brasil, em especial para nosso caso, da Umbanda.

## VESTÍGIOS DA HISTÓRIA UMBANDISTA NO BRASIL, NO RIO GRANDE DO SUL E EM SÃO LEOPOLDO

A Umbanda se constituiu enquanto matriz religiosa a partir do ano de 1908 no Rio de Janeiro, expressando-se em uma Casa Espírita do município de São Gonçalo. “Assim, o Caboclo das Sete Encruzilhadas veio ao mundo pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, na época com 17 anos. A partir de então, a Umbanda se consolidou como religião em muitas Casas do estado do Rio de Janeiro” (Haag, 2011: 02). A partir da década de 1920 e 1930, com o apoio de parte da classe média intelectual, a Umbanda se cristalizou no discurso e no imaginário social daquela sociedade, mantendo aspirações de ser uma representação legítima da

21 Conjunto de rituais envolvendo orações, benzimentos e aclamações às entidades, que tem a finalidade de auxiliar a gestante, no plano espiritual, durante a gestação e na hora do parto.

mestiçagem brasileira, fator que se aglutinou com a proposta de país trazida pelo expoente intelectual Gilberto Freyre<sup>22</sup> e a consolidação do Estado Novo<sup>23</sup>.

Condensada com a proposta de um Brasil democrático e inclusivo entre as raças, superando o estigma e o problema do negro e dos indígenas na sociedade urbana, a Umbanda se apresenta como religião que representaria a harmonia identitária brasileira. Para esse aparato social-religioso funcionar, faz-se necessária a análise do tecido social que estava sendo costurado pelo Estado Novo, estabelecendo a proposta de uma identidade nacional mestiça, em que negros, brancos e indígenas conviveriam harmoniosamente em prol do desenvolvimento industrial como modelo produtivo do país em resposta à ordem econômica mundial (Oliveira, 2007: 92).

Ao adentrarmos no ano de 1941, ocorreu o primeiro Congresso Nacional de Umbanda com participação de um grande número de religiosos, principalmente advindos de São Paulo e do Rio Grande do Sul (Brown, 1985). O congresso teve como objetivo socializar as crenças umbandistas e afastar os estigmas que tomavam força na sociedade brasileira, aliando a Umbanda à Macumba carioca e o Candomblé baiano (Haag, 2011; Vargas et al., 2019).

“Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém, havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, por tanto, um calendário litúrgico que segue o da igreja católica, publicizando-se as festas ao compasso deste calendário (Prandi, 1990: 07-08).

---

22 Professor, sociólogo e antropólogo nascido em 1900 e falecido em 1987. Responsável pela propagação literária e social do conceito de democracia racial estabelecido dentro do berço subjetivo da sociedade brasileira na década de 30.

23 Período político em que o Brasil foi governado pelo presidente Getúlio Vargas em um Golpe de Estado com a participação de parcela da população e os militares. Mais informações em: CODATO, Adriano. Estado Novo no Brasil: Um Estudo da Dinâmica das Elites Políticas Regionais em Contexto Autoritário. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 58, n. 2, 2015.

Em suma, visto que as cosmovisões das religiões africanas e indígenas eram comumente associadas à feitiçaria, desejava-se o desaparecimento de alguns rituais que alarmavam as concepções sobre religiosidade de parte da população brasileira, constituída predominantemente por setores católicos e conservadores (Rodrigues, 1935; Bastide citado em Negrão, 1993).

Nos meados dos anos 50, no Rio de Janeiro, constitui-se institucionalmente as conhecidas federações de Umbanda que operavam em âmbitos locais, estaduais e federais, buscando a centralização das práticas religiosas permeadas pelo espiritismo; no entanto, o crescimento destes órgãos impôs a criação de federações que lutavam para aglutinar as práticas africanas e ameríndias à Umbanda. Em meio à construção das federações, muitas investidas de silenciamento advindas da igreja católica representada pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foram realizadas, algo que tornou a Umbanda sua inimiga estratégica, junto com outras religiões que, segundo a CNBB, estavam deslocando os seus fiéis. Neste contexto, também dentro da instituição umbandista, as relações conflituosas estavam latentes, algo que mostrava o antagonismo que habitava os religiosos da época; a política institucional partidária se mostrava um instrumento de luta pelo direito a ter voz nas tribunas locais e regionais, integrando a política à religião de maneira aberta (Brown, 1985: 26-27).

Ao avançarmos no contexto da década de 60, conseguia-se vislumbrar a disseminação da religião em todos os estados da nação. Apesar das suas disputas internas, a Umbanda passava a ganhar um corpo macropolítico consistente, enraizando-se no seio da cultura brasileira. A matriz religiosa ganhava cada vez mais adeptos, principalmente nas periferias das metrópoles, onde muitas vezes os sermões confessionais não construíam sentidos vivenciais nem acolhiam as demandas daquele segmento social. Nos anos de 1970 a 1980, já se evidenciava um crescimento nas estatísticas nacionais referentes aos seguidores da religião. O Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) deflagrava uma população total de 20 milhões de umbandistas no início de 1980.

Ao ingressarmos na década de 80, como contra fluxo à popularidade umbandista, acentuam-se dentro das igrejas católicas os movimentos carismáticos e surgem com destaque no cenário nacional as religiões pentecostais e neopentecostais. Rapidamente, o cenário religioso brasileiro entrou em polarização, pois eram incompatíveis às concepções religiosas vinculadas à ideia da salvação e de conversão a um único Deus, face às concepções vinculadas à reencarnação, possessões e transes, orquestradas por dezenas de entidades espirituais trazidas pela Umbanda, espiritismo, religiões de matrizes africanas e indígenas (Santos, 2012). Neste cenário polarizado, fecundou-se as gêneses da intolerância

religiosa que conhecemos no tecido do Brasil atual, que criminaliza os adeptos da Umbanda e a estigmatiza enquanto expressão religiosa de uma parcela da sociedade brasileira, representada em grande parte por negros, mestiços e brancos empobrecidos.

A história da Umbanda no Brasil, a qual aqui apenas se delineou por alguns cenários, nasce, portanto, como contraponto às concepções religiosas dominantes na sociedade brasileira do Século XIX e XX, ganhando capilaridade entre as populações em parte excluídas ou incompreendidas pela racionalidade hegemônica eclesial, sendo rapidamente criminalizada e estereotipada, atribuindo às manifestações específicas de determinadas raças e classes sociais. Apesar disso, segue crescendo o número de pessoas que se autodeclararam umbandistas. De acordo com o IBGE, estima-se que a população brasileira em 2017 ultrapassou os 207,7 milhões de habitantes e que 588,797 mil pessoas são adeptas às religiões de matrizes africanas e Umbanda, dado que resulta em 0,37% da população brasileira (0,05% acima do censo anterior), sendo a sétima religião mais citada entre as pesquisas.

Passemos então para a compreensão deste fenômeno em território gaúcho. O estado do Rio Grande do Sul (RS), situado no extremo sul do Brasil, possui aproximadamente 11.322.895 habitantes; dentre estes, identificam-se enquanto umbandistas, candomblecistas e/ou batuqueiros 157.599 pessoas, isto é, 1,3% da população gaúcha. A instigante percepção de que a porcentagem nesse estado se encontra praticamente quatro vezes acima da média nacional, segundo o Censo Demográfico de 2010, coloca o Rio Grande do Sul como importante caso a ser estudado, quando tratamos da religiosidade umbandistas e africanistas.

Seria de fato um ambiente propício e seguro para expressões de diferentes crenças religiosas? Mesmo sendo um estado reconhecido como o berço da colonização italiana e alemã no Brasil? A influência das religiões e culturas de matrizes africanas possui uma vertente mais significativa do que aquelas atribuídas nos livros de história dominante da cultura sulista em nosso país (Pinheiro et al., 2015). As referências teóricas apresentam uma hipótese importante para esse fato, conforme Bastide citado em Negrão (1993: 12). Neste território, o sincretismo com as práticas religiosas católicas teria ocorrido de maneira mais harmônica, criando um canal mais fluido para disseminação da Umbanda e do Batuque no estado.

Em solo gaúcho, a prática do Batuque se tornou um dispositivo social, criado pelos negros escravizados em busca do fortalecimento dos seus orixás<sup>24</sup>, seus laços ancestrais, orais e espirituais com a própria África. Ao discorrer sobre os principais nomes que proporcionaram a construção do que é atualmente conhecido como Batuque gaúcho, logo se destaca a figura do Príncipe Custódio de Xapanã<sup>25</sup> e sua família, que foram responsáveis, segundo alguns religiosos participantes desta pesquisa, pela inserção de algumas práticas ritualísticas<sup>26</sup> da religião no estado do extremo sul do país.

Ao seguir o pensamento de Côrrea (2006), o Batuque gaúcho teve fortes contribuições da Macumba carioca e do Candomblé baiano. Assim, criou-se um campo de reformulações das práticas religiosas e aproximações ritualísticas com outras vertentes das religiões afro-brasileiras, transformando-se na religião que conhecemos atualmente (Bastide, 1971). Ao analisarmos a construção da Umbanda no estado, utilizou-se como estratégia de adesão social um lugar conciliatório do catolicismo, espiritismo e o Batuque, equilibrando as relações através da suavização e/ou negação de alguns rituais de matriz africana que geravam repulsa social pelo estigma da intolerância religiosa no estado (Côrrea, 2006).

Em 1926, constituiu-se publicamente a primeira tenda de Umbanda no Rio Grande do Sul, fundada pelo senhor Otacílio Charão<sup>27</sup> na cidade de Rio Grande, no extremo sul do estado; chamava-se Centro Espírita Reino de São Jorge (CER-SJ) e adotava os eixos fundantes da Umbanda no Brasil, sendo eles: caridade, fraternidade, união e a disciplina dos seus adeptos (Birman, 1983: 09-20).

Outro importante local na história da Umbanda no estado foi a Congregação dos Franciscanos Espíritas de Umbanda, fundada pelo senhor Laudelino de Souza Gomes em Porto Alegre no ano de 1932. Este local é reconhecido como o 2º Centro mais antigo do estado e honrado por aprontar muitos sacerdotes, sacerdotisas da capital e região metropolitana (Vargas et al., 2019: 14).

24 Divindades que alicerçam a crença dos religiosos, cada orixá possui os seus atributos e seu modo de atuar no mundo. São eles: Exu ou Bará, Ogun, Oya, Xangô, Odé e Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Yemanjá e Oxalá.

25 Oriundo de uma família imperial de Daomé (atual Benin) do final do Século XIX, mais precisamente em 1897, que veio ao Brasil por um acordo político feito com a coroa inglesa.

26 Entende-se que a organização do ritual religioso, o toque do tambor, o uso de ervas, a conjuração da memória coletiva aos africanos empobrecidos e a utilização da Casa de religião para a caridade estão entre as principais contribuições do príncipe Custódio em solo gaúcho.

27 Otacílio Charão é um personagem histórico natural de Santa Maria (RS). Fundou o Centro Espírita Reino de São Jorge, que foi registrado em cartório em 1932. Para mais informações. Disponível em: <<https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>>. Acesso em: 9 set. 2021.

A Umbanda, ao longo da sua formação no estado, formulou-se enquanto instituição religiosa que visava à diferenciação em alguns elementos das demais religiões de matrizes africanas e indígenas; no entanto, esse afastamento gerou um importante conflito entre os Centros religiosos vinculados às práticas kardecistas “brancas” e os Centros que se mesclavam com as práticas ameríndias e africanas. Como produção destes conflitos internos, emergem os Centros que utilizam as práticas religiosas mescladas, com a chamada Linha Cruzada, que significa a coexistência no mesmo Terreiro das práticas do Batuque/Nação, da Umbanda e da Quimbanda em dias específicos e distintos de acordo o calendário religioso. Essa correlação religiosa transforma os Terreiros adeptos à Linha Cruzada em territórios que mantêm a cultura ancestral e tradicional africana – Nação –, em consonância com outras práticas religiosas.

A Linha Cruzada contempla, no mínimo, três *linhas* (ou *lados*): o *Batuque* e/ou a *Nação* (Orixás), a *Umbanda* (Caboclos/as, Pretos-Velhos, Crianças, *Ibejis*) e a *Gira* e/ou *Quimbanda* (Exus, Pomba giras, Povo do Oriente, *Povo Cigano*). Cada uma delas possui seus rituais diferentes que se conectam (ou não) com as outras diferenças de cada *lado*. Existem, portanto, Orixás do Batuque, Santos Católicos, Caboclos, Pretos-Velhos, elementos ameríndios, africanos e do Kardecismo, entidades do *Povo da Rua* e do *Povo do Oriente*, entre vários outros (Andrade; Mello; Holanda, 2015: 23).

Ao construir esse breve histórico da Umbanda no estado do Rio Grande do Sul, objetivamos demonstrar como essa religião se fundou e se capilarizou com a religião dos orixás – Batuque –, da mesma maneira que, historicamente, foi gestada dos saberes indígenas, da religião cristã e do espiritismo em tempos póstumos à escravidão. Assim, conquistou tamanha notoriedade e se transversalizou em muitos Terreiros do estado.

Por fim, neste universo sulista e colonial, a cidade de São Leopoldo está situada a 32 km de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, e faz fronteira com os municípios de Estância Velha, Novo Hamburgo, Sapucaia do Sul, Portão e Gravataí (Vargas et al., 2018). São Leopoldo possui 214 mil habitantes, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2010. O município é conhecido como o berço da colonização alemã no estado, onde desembarcaram 39 pessoas oriundas da Alemanha no dia 25 de julho de 1824<sup>28</sup>. Atualmente, essa data é fes-

28 Disponível em: <[http://www.jornalvs.com.br/\\_conteudo/2014/07/noticias/regiao/66746-o-desembarque-dos-primeiros-imigrantes-alemaes-no-brasil.html](http://www.jornalvs.com.br/_conteudo/2014/07/noticias/regiao/66746-o-desembarque-dos-primeiros-imigrantes-alemaes-no-brasil.html)>. Acesso em: 9 set. 2021.

tejada com o São Leopoldo Fest<sup>29</sup>, evento expoente da forte influência alemã na comunidade leopoldense.

Desta parcela de pessoas oriundas da Alemanha que desembarcaram na Feitoria do Linho-Cânhamo<sup>30</sup>, 33 delas se autodeclaravam evangélicas e 6 pessoas expressavam a fé católica. Através do incentivo estatal para a chegada dos imigrantes, o contexto sociocultural mudou completamente, tornando a cidade conhecida como referência da cultura eurocêntrica ainda nos dias de hoje (Follmann e Pinheiro, 2011: 07).

Seguindo o pensamento de Follmann (Ibidem), São Leopoldo dispõe de um modo multifacetado de experimentações religiosas, imbricações adquiridas ao longo das relações religiosas experimentadas no meio urbano. Os números obtidos no Censo do IBGE de 2010 ressaltam que a grande parcela da população leopoldense se autodeclara católica (66%), enquanto 12% da população se autodeclara luterana e/ou anglicana, 12% considerados pentecostais e neopentecostais, 4,5% da população se autodeclara sem religião, seguidos por 2,6% que se nomeiam espíritas e 1,2% umbandistas (Vargas et al., 2018, 2019).

A partir de dados reunidos pela Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo e pela Associação Leopoldense de Candomblé, Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (ALCUCAB), estariam em funcionamento no município aproximadamente 468 Casas de Religião Africana (Follmann, 2015).

Em referência aos dados trazidos por Follmann (2015), o professor Inácio José Spohr (UNISINOS) apresenta um apontamento necessário: “Se cada Casa de religião mantiver 10 a 20 adeptos já se ultrapassaria, substancialmente, o número de pessoas que se autodeclararam umbandistas no Censo do IBGE de 2010 em São Leopoldo” (Vargas et al., op. cit.). A análise realizada pelo professor Inácio José Spohr abre caminho para a avaliação das contradições enfrentadas pela sociedade leopoldense ao se autodeclarar umbandista, ou a dificuldade que as estatísticas nacionais evidenciam quando visam esboçar o acesso a tais populações, gerando assim uma invisibilidade social ampla e difusa.

É sobejamente conhecido o fato de que o grupo das Religiões Afro-Brasileiras que, devido à sua herança histórica – aqui considero tão somente as existentes em São Leopoldo –, são numericamente sub-representadas, principalmente quando se trata de dados emanados dos Censos. Isso porque

29 Festa tradicional da cidade em que os hábitos vivenciais alemães são exaltados.

30 Atualmente, esse estabelecimento é nomeado como Casa do Imigrante, local onde foram abrigados anteriormente negros escravizados, indígenas e açorianos.

nem sempre os adeptos desses credos encontram condições suficientes que permitam deixar inequivocamente clara sua pertença religiosa. Com frequência marcam a opção “católica” (religião dominante e socialmente mais palatável), quando efetivamente fazem parte da Umbanda, do Batuque ou mesmo do Espiritismo<sup>31</sup> (Follmann et al., 2017: 118).

Através de um apontamento crítico, Follmann et al (2017) versa que se faz necessário que os mecanismos de controle e estatísticas macro estruturantes do Estado criem dispositivos precisos que não acentuem as desigualdades já impostas socialmente. Neste universo de distorções ou incapacidades dos grandes indicadores sociais e econômicos em apreender as realidades específicas dos povos de Terreiro, encontra-se relevância fundamental em produzir iniciativas metodológicas que ofereçam outras matrizes de análise das realidades, como são os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais.

Pretos e pardos somam, portanto, 28,51% nestas casas, enquanto que os “brancos africanistas” (permita-nos que os designemos assim) perfazem 71,49%. Por conseguinte, os dados do Censo confirmam, por um lado, que a grande maioria dos que frequentam religiões afro-brasileiras é formada de brancos e que, nestas mesmas casas, pretos e pardos participam em número que supera sua representatividade real na região. E, por outro, confirmam que as religiões afro-brasileiras não são religiões só de negros, mas também não confirmam a ideia de que sejam (absolutamente) brancas<sup>32</sup>.

Essa avaliação formaliza o alcance de uma análise criteriosa sobre a Umbanda no município de São Leopoldo, onde se localiza o Ylê de Oxalá, pois perpassa pelo processo de branqueamento da racionalidade religiosa da população da cidade e as omissões de significativa parcela euro descendente da população que é adepta a esta crença.

Deste modo, visualizam-se as segregações e exclusões discursivas que visam rotular tal religião a classes sociais e raças específicas – pobres e negros –, diminuindo sua relevância no contexto cultural e espiritual de São Leopoldo, cidade que reforça, assim como o estado do Rio Grande do Sul, a referência dominante da cultura europeia.

Sob essa ótica histórica, cultural e territorial, podemos compreender em detalhe de profundidade os desafios, lutas e fragilidades relatadas pelas lideranças

31 Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/observatorios/vale/populacao/opcoes-religiosas-em-sao-leopoldo>>. Acesso em: 9 set. 2021.

32 Ibidem.

do Terreiro que apresentamos neste estudo, através da aplicabilidade dos Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo construído a partir do projeto de aplicação dos Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Ylê de Oxalá nos possibilita visualizar, através de uma lente denominada por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010) como *Epistemologias do Sul*<sup>33</sup>, os desafios enfrentados pelos povos de Terreiro de Umbanda e Linha Cruzada em todo Brasil. Esses desafios se evidenciam na polarização dos preconceitos e conclamam as Casas de religião como protagonistas das suas lutas e resistências, gerindo a manutenção das culturas ancestrais da sociedade brasileira.

Ao trabalhar especificamente com o Terreiro Ylê de Oxalá, assimilamos que as capacidades avaliadas ao longo da aplicação dos IBPT são em grande maioria positivas, demonstrando excepcionalmente algumas vulnerabilidades nos elementos referentes à estrutura física, ao reconhecimento público e à capacidade de soberania alimentar.

Ao analisar a capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver, por exemplo, despontam potencialidades que demonstram que os religiosos possuem um vínculo forte e afetivo com a sua líder religiosa e as suas divindades, consolidando um tecido social capaz de enfrentar as adversidades supracitadas, mesmo quando se referem aos preconceitos sociais formalizadas por comportamentos de intolerância e desrespeito ao povo de Terreiro.

Por sua vez, a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo se mostra como um dos pilares deste Terreiro, explicitada pela capacidade de mobilização e união cultural para as festividades e cerimoniais, construindo no meio social a oportunidade para o enfrentamento do preconceito e da intolerância por via das manifestações religiosas abertas.

Mostra-se também positiva sua Capacidade de Autocuidado e Reprodução, conciliando os saberes ancestrais da medicina tradicional e o conhecimento científico da medicina formal, ambas unindo forças em prol dos seres humanos e seu bem-estar.

33 Essa lente nos permite construir vozes múltiplas e balizadas pelas construções de saberes horizontais com os povos tradicionais, fazendo fugir das metodologias eurocentradas que separam e distinguem o sujeito e o objeto, em busca da estimada neutralidade. Por vezes, transformam-se os atores que constroem a pesquisa junto com os pesquisadores em coisas; desta forma, não se valoriza a interação e a produção de conhecimento compartilhada.

Por todos esses elementos, somos levados a apontar que bem-estar para a comunidade do Ylê de Oxalá está profundamente vinculado aos princípios da Umbanda, compartilhados entre os seus religiosos e articulados em torno da sua liderança que garante a autonomia e influência através de um processo legitimado espiritualmente frente aos demais. Através desse processo, garantem-se os laços afetivos que dão coesão a esse povo e potencializam as suas capacidades de resistir aos desafios impostos socialmente em favor da manutenção do seu modo de vida e da sua cosmovisão.

A Síntese das capacidades de bem-estar do Ylê de Oxalá pode ser analisada na Figura 1:



Figura 1: Síntese sistemática de cada capacidade avaliada após a aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais.

Por fim, compreende-se que a consolidação e aplicação de indicadores voltados para a realidade dos povos tradicionais e substancialmente construídos a partir dos relatos e demandas das próprias comunidades atingem resultados mais satisfatórios e profundos, comparados aos resultados dos indicadores dominantes, com objetivo de captar, singularmente, as necessidades e características das comunidades tradicionais. Esse preciso exemplo expresso na síntese desta pesquisa evidencia a quantidade de peculiaridades que os macro indicadores globais, nacionais, estaduais ou municipais deixam de fora de suas análises, ao buscarem descrever os modos de vida e as demandas destas populações.

Sendo assim, seguir investindo em indicadores economicistas ou que apresentem categorizações gerais para uma população tão diversa quanto a brasileira significa reproduzir as exclusões e ausências históricas, retroalimentando as ineficiências das políticas públicas, principalmente no tocante aos povos tradicionais do Brasil. Legitima-se, neste processo, a utilização dos IBPT como estratégia de afirmação socioambiental em contraponto à manutenção do próprio racismo estrutural, da cultura colonial e da política de branqueamento trazida pela sociedade brasileira e suas instituições.

## Referências:

- ACOSTA, Luis Eduardo e LACERDA, Luiz Felipe. Indicadores de Bem-estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, 2017.
- ACOSTA, Luis Eduardo e MENDOZA, Delio Hernández e DE LA CRUZ, Pablo Emílio e MURCIA, Uriel Gonzalo. *Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI). Primer reporte sobre el estado de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas del departamento de Amazonas. Colombia*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI. 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte, Letramento, 2018.
- ANDRADE, João Tadeu de e MELLO, Márcio Luiz e HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. (Org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza, EdUECE, 2015.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, EDUSP, v. 2, 1971 (371).
- BENISTE, José. *O run-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 6. ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2008.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- BRASIL. IBGE. *Censo Demográfico*, 2010. Disponível em: <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)>. Acesso em: 8 set. 2021.
- \_\_\_\_\_. IBGE. *Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Rio de Janeiro, pp. 01-215, 2010. Disponível em: <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)>. Acesso em: 9 set. 2021.
- \_\_\_\_\_. *Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996*.
- \_\_\_\_\_. *Lei n. 10.639, de 09 de janeiro de 2003*.
- \_\_\_\_\_. *Lei n. 11.635, de 27 de dezembro de 2007*.
- \_\_\_\_\_. *Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008*.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. *A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante*. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, 2005, pp. 441- 446.

- BERGO, Renata Silva. QUANDO O SANTO CHAMA: O terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática. Faculdade de Educação. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- BROWN, Diana, et al. Umbanda & Política. *Cadernos do ISER* n. 18. Editora Marco Zero. Rio de Janeiro, 1985.
- BUSS, Paulo Marchiori e PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, abril 2007, pp. 77-93.
- CODATO, Adriano. Estado Novo no Brasil: Um Estudo da Dinâmica das Elites Políticas Regionais em Contexto Autoritário. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 58, n. 2, 2015.
- CORRÊA, Norton Figueiredo. O Batuque Do Rio Grande Do Sul. *Antropologia De Uma Religião Afro-rio-grandense*. (2º ed.). Editora: Cultura e Arte, 2006.
- FOLLMANN, José Ivo e PINHEIRO, Adevanir Aparecida. *Afrodescendentes em São Leopoldo: memória coletiva e processos de identidade*. Ciências Sociais Unisinos 47(2):141-152, maio/agosto 2011.
- FOLLMANN, José Ivo (et al.). *Processos de identidade, relações étnico-raciais e relações religiosas*. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais; Centro de Cidadania e Ação Social; Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas; Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, Casa Leiria, 2017 (Coleção NEABI; v. 4. Refazendo laços e desatando nós).
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano. 4. ed. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1968.
- GUIMARÃES, Renato. A provável tenda de Umbanda mais antiga do RS. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>. Acesso em: 28.12.2017.
- HAAG, Carlos. *A Força Social da Umbanda*. Pesquisa FAPESP. Outubro de 2011.
- HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro e CHUEIRI, Vera Karam de. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. *Rev. Direito Práx.* [online]. 2019.
- INSTITUTO Sinchi & UEA. *Implementação de um sistema de indicadores de bem-estar humano para compreender estilos de vida e territórios dos povos tradicionais. Experiência: Amazônia colombiana e brasileira*. Instituto Amazônico de Investigaciones Científicas, Sinchi. Grupo de pesquisa Educação e Diversidade Amazônica (GPEDA)/Universidade do Estado do Amazonas (UEA) Leticia/Tabatinga. 2016.
- KRONEMBERGER, Denise Maria Penna. Os desafios da construção dos indicadores ODS globais. *Cienc. Culto.*, São Paulo, v. 71, n. 1, janeiro 2019, pp. 40-45.

- LACERDA, Luiz Felipe. Por uma Sociologia das emergências: Perspectivas de emancipatórias nos territórios de ausências amazônicas. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Unisinos, 2016.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios. Revista do ppgav/eba/ufrrj*, n. 32, dezembro 2016.
- MELLO, Márcio Luiz e OLIVEIRA, Simone Santos. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. *Saude soc.*, São Paulo, v. 22, n. 4, Dec. 2013, pp. 1024-1035.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social; Rev. Sociol.* USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, 1993, pp. 113-122 (editado em nov. 1994).
- NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa [livro eletrônico]. São Paulo, Sueli Carneiro, Pólen, 2020.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo* / José Henrique Motta de Oliveira, 2007.
- OMOLUBÁ. *Doutrina e práticas umbandistas: cadernos de Umbanda / Omolubá*; coordenação Diamantino Fernandes Trindade. São Paulo, Ícone, 2014.
- ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). *Década Internacional dos Afrodescendentes*. Disponível em: <<http://decada-afro-onu.org/>>. Acesso em: 24.01.2018.
- ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro, UNIC, Brasília, UNESCO, 2009 (80).
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida. A Categoria Raça nas Ciências Sociais: revisitando alguns processos políticos, sociais e culturais da história do Brasil. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 1, 2013, pp. 26-29.
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida et al. *África e afrodescendentes no sul do Brasil: história, religião e educação*. São Leopoldo, Casa Leiria, 2015.
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida e FOLLMANN, José Ivo et al. *Memórias reversas e a educação das relações étnico-raciais*. São Leopoldo, Casa Leiria, 2016.
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida. *O espelho quebrado da branquidade: aspectos de um debate intelectual, acadêmico e militante*. / Adevanir Aparecida Pinheiro. São Leopoldo, Casa Leiria, 2014. v. 1. (Coleção NEABI digital: refazendo laços e desatando nós).
- PRANDI, Reginaldo. Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do Século XX. *Tempo Social; Rev. Sociol.* USP, São Paulo, v. 2, n. 1, 1. sem. 1990, pp. 49-74.
- PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. São Paulo, 2004.

- RIBEIRO, Djamilá. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte, Grupo Editorial Letramento, Justificando, 2017.
- ROCHA, Matheus Barbosa da e SEVERO, Ana Kalliny de Sousa et al. “BATUCA LÁ, QUE EU BATUCO CÁ”: Os terreiros de umbanda e suas conjunturas sociais. *Psicol. Soc. [online]*, 2019.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Os Africanos no Brasil*. 2. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1935.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente: Contra a lógica do desperdício da experiência*. São Paulo, Cortez, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria. Paula. *Epistemologias do Sul*. Porto Alegre, Cortez, 2010.
- SANTOS, Milena Cristina. *O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio: a “Guerra santa” do Neopentecostalismo contra as Religiões afro-brasileiras*. Brasília, 2012.
- SAWAIA, Bader. *As Artimanhas de Exclusão*. Petrópolis, Vozes, 2005.
- SILVA, José Marmo da. *Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. Saúde Soc. São Paulo, v. 16, n. 2, 2007, pp. 171-177.
- VARGAS, Everson Jaques et al. Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT): Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem. *Caderno do CEAS*, v. 243, 2018, pp. 162.
- VARGAS, Everson Jaques. *Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT)*. / Everson Jaques Vargas, Luiz Felipe Lacerda. São Leopoldo, Casa Leiria, 2019.
- VARGAS, Everson Jaques e LACERDA, Luiz Felipe Barboza et al. Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) e o Caso das Religiões de Matriz Africana e Umbanda no Brasil. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, v. 7, n. 2, 2019, pp. 121-143.
- VEIGA, Cláudio Kieffer. *Comunidades africanas no Brasil: a exclusão social e a diversidade cultural do povo de terreiro e sua proteção pela OIT*./Cláudio Kieffer Veiga./ Curitiba, Juruá, 2016. 212p.
- Recebido em: 01/06/2020  
Aprovado em: 26/03/2021

### Como citar este artigo:

- SILVA, Adriângela Cabral; VARGAS, Everson Jaques; LACERDA, Luiz Felipe Barboza; SILVA, Sueli Angelita; PINHEIRO, Adevanir Aparecida e SPOHR, Inácio José. O significado de bem-estar para a Comunidade de Terreiro do Ylê de Oxalá. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 11, n. 3, set. - dez. 2021, pp. 1103-1132