

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS



TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO -TCC

**COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS NO RIO GRANDE DO SUL:
SUA FUNÇÃO SOCIAL NO E COM O TERRITÓRIO**

Aluno: Luis Carlos Ferreira Diaz
Professor Orientador: Marcus Vinicius Spolle

Pelotas, 2021

Luis Carlos Ferreira Diaz

**COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS NO RIO GRANDE DO SUL E
SUA FUNÇÃO SOCIAL NO E COM O TERRITÓRIO**

**Trabalho de conclusão de curso
(TCC) apresentado ao Curso de
Ciências Sociais da Universidade
Federal de Pelotas, como requisito
parcial à obtenção do título de
Bacharel em Sociologia.**

**Prof. Orientador: Marcus Vinicius
Spolle**

Pelotas, 2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

D542c Diaz, Luis Carlos Ferreira

Comunidades tradicionais de terreiros no Rio Grande do Sul : sua função social no e com o território / Luis Carlos Ferreira Diaz ; Marcus Vinicius Spolle, orientador. — Pelotas, 2021.

66 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) — Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Comunidades tradicionais de terreiros. 2. Religião afro brasileira. 3. Função social. I. Spolle, Marcus Vinicius, orient. II. Título.

CDD : 305.69

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	5
1.1 Problema	7
1.2 Hipóteses	9
1.3 Justificativa	9
1.4 Objetivos	10
1.4.1 Objetivo Geral	11
1.4.2 Objetivos Específicos	11
2 COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS NO RIO GRANDE DO SUL: Sua Função Social No e Com o Território	11
2.1 A Matriz Africana e Suas Particularidades	14
2.1.1 Comunidades Tradicionais de Terreiro como Espaços de Resistência Racial	14
2.1.2 Tradições e Expressões Culturais: Batuque Quimbanda e Umbanda	18
2.2 Processo de Transição da Sociedade Estamental para a Sociedade Competitiva Brasileira e a Importância da Religião Afro Brasileira	22
2.3 Comunidades Tradicionais de Terreiros, Espaço Urbano e o Convívio Social	28
2.4 Matriz Civilizatória Afro-Gaúcha (Batuque) e Seus Adeptos	30
3 METODOLOGIA	35
4 RESULTADOS E DISCUSSÃO	38
4.1 A Comunidade Tradicional de Terreiro	38
4.2 Caracterização da População Estudada	40
4.3 Análise de Discurso de Estudo de Caso	41
4.3.1 Dimensão Social	42
4.3.2 Dimensão Cultural	52
4.3.3 Dimensão da Intolerância Religiosa	56
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
REFERÊNCIAS	61

1 INTRODUÇÃO

A história de ocupação do espaço geográfico do Rio Grande do Sul, de acordo com Luvizotto (2009), antes da chegada dos portugueses pertencia apenas aos povos indígenas. A região foi ocupada por Jesuítas, e a criação de gado foi a primeira e a principal atividade econômica desenvolvida no período, o que favoreceu, mais tarde, o estabelecimento de portugueses, criação de estâncias e o uso de mão de obra escrava africana para a produção de charque, no final do século XVIII, com a implantação das charqueadas na região de Pelotas e do Rio Jacuí. As atividades nas charqueadas que eram realizadas por escravos eram insalubres e a maioria vivia em condições precárias, e a partir da fuga de muitos, formavam-se os quilombos, mais tarde, ressignificados pelo movimento negro por espaços de resistência negra. O gaúcho é resultado da miscigenação de portugueses, espanhóis, africanos, alemães, italianos e índios nativos.

Foi a partir da comercialização de escravos para o Brasil que se deu a formação de comunidades tradicionais de terreiro. Segundo Chagas (2017), os valores civilizatórios africanos estão presentes em tudo que brasileiros/as são e fazem, pois saberes e traços culturais foram trazidos na cabeça e na alma de mulheres e homens, já que não era permitido aos escravizados trazer pertences pessoais na longa travessia do Atlântico. Após a abolição, a comunidade negra se organizou a procura de seu espaço social, e a luta contra as injustiças sociais continuam até os dias atuais. A manutenção das religiões de matriz africana no território são, além de tudo, um símbolo de resistência negra-africana a um regime imposto injustamente a essas comunidades. Acredita-se que os primeiros terreiros de batuque no Rio Grande do Sul, foram formados na região de Pelotas e Rio Grande por volta de 1833 a 1859, enquanto o primeiro terreiro de Candomblé instituiu-se na Bahia em 1830 (ORO, 2002).

O contexto em que se insere a elaboração desta pesquisa tem como objetivo compreender como as comunidades tradicionais de terreiro constroem suas relações no e com o território¹, e de que forma procuram desempenhar a sua função social, a

¹ A expressão utilizada “no e com o território” está associada a percepção do pesquisador ao considerar existir nas comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana dois territórios, “no” contexto interno demarcado aos adeptos pelo sagrado, na relação Com o ambiente externo. Dois mundos que se comunicam e interagem

partir das demandas sócio históricas apresentadas. O estudo está direcionado a um público bastante específico, no entanto possui uma riqueza em seu universo cultural e ao mesmo tempo há poucas abordagens acerca de seus aspectos históricos, culturais, sociológicos, bem como, do seu papel desempenhado na localidade em que está inserido. O foco do estudo também visa evidenciar elementos para ajudar na compreensão a partir da perspectiva dos valores da matriz civilizatória africana, qual, deverá nortear toda a estratégia do trabalho, aprofundando a compreensão da rede socio cultural do terreiro interna (adeptos e vivenciadores) na relação de interação com a comunidade do território externo.

Diante de tal cenário, se faz importante compreender que desde o começo de sua economia, o Brasil colônia, bem como no caso do Rio Grande do Sul, recebeu em sua formação contribuições civilizatórias de vários grupos étnico-raciais, dentre os quais se destacam os Povos de Ascendência Africana, que por meio de suas mãos de obra especializadas produziram riquezas para o desenvolvimento social e econômico de uma elite gaúcha em diversos ciclos, de modo que nunca tiveram acesso aos bens por eles produzidos.

Entretanto, os terreiros guardam a base do conhecimento ancestral dos povos de descendência Africana que contribuíram para a construção da sociedade e da economia gaúcha, simultaneamente traçaram a existência de outros modos de se relacionar, observar e compreender o mundo e as relações humanas. Trouxeram consigo método e técnicas de organização do trabalho e outras formas de se relacionar com a produção, da otimização dos recursos, da comercialização, de troca e de produção de vida sem explorar o outro, a natureza, sem levar vantagem e destruir o ambiente, ou reproduzir as mazelas históricas produzidas pelo capitalismo.

Portanto, a pesquisa será desenvolvida sobre o tema “Comunidades tradicionais de terreiros no rio grande do sul e sua função social no e com o território”, em especial no Batuque Gaúcho, a partir de um estudo de caso, onde se constitui um sistema de valores, crenças e ideias que constrói um modo específico de observar, agir e compreender o cosmos em suas dimensões visível e invisível, e que estabelece uma ética e uma estética para o viver coletivo, pautado na valorização da vida humana, da natureza e da relação entre os mundos material e

entre si, um na perspectiva da matriz africana e outro na matriz de valores hegemônicos da sociedade eurocêntrica. Desempenhando função social independente dos limites físicos e geográficos.

imaterial fazendo com que seus limites não coincidam com a dimensão geográfica do Continente Africano (ALVES, 2012).

1.1 PROBLEMA

A colonialidade pode ser compreendida como um fenômeno histórico e cultural que tem sua origem no colonialismo, mas que se mantém após a experiência colonial. A colonialidade transcende o colonialismo e não desaparece com a independência ou descolonização dos países que foram colônias. Conforme, Anibal Quijano define colonialidade como próprio processo de modernização e de colonização, que racializa não só a organização social, mas também a divisão social do trabalho, subalternizando grupos indígenas e negros (Quijano, 2009). Foi nesse contexto em de colonialidade que houve a chegada dos povos de matriz africana no Brasil. Dado as condições em que os africanos foram trazidos para o território brasileiro, e a forma como aqui foram tratados, e além disso, todas as dificuldades atuais de reconhecimento e valorização de sua etnia e cultura, é importante que sejam ressaltadas sua história, seus valores, sua origem, e que sejam protegidas e mantidas as religiões de origem africana.

No sul do Brasil, no período da abolição estabelecida, há registros de haverem em meados da abolição da escravatura a presença de africanos de diversas nações, entre eles: Filhos de Angola, Mina, Benguela, Erubé, Congo e Cabinda, contudo, os banto vieram em número muito superior aos sudaneses. A população negra compunha cerca de 60% da população total da província em 1814. (ORO, 2002). Notícias em jornais regionais, por volta de 1870, evidenciaram as religiões de matriz africana de forma negativa, atribuindo-lhes aspecto de feitiçaria (ORO, 2002).

As comunidades tradicionais de terreiro eram caracterizadas por um espaço de resistência, no qual se podia manifestar a religião e manter a identidade de origem africana. No entanto, em 1930, com a política do Estado Novo Getulista, influenciada pela teoria da democracia racial de Gilberto Freyre, e da noção de

Brasil mestiço, a cultura negra é absorvida pela cultura nacional. Segundo Renato Ortiz, “ao retrabalhar a problemática da cultura brasileira, Gilberto Freyre oferece ao brasileiro uma nova carteira de identidade” (ORTIZ,1994, p. 42), agora são todos mestiços não mais negros. Segundo o autor, essa política coloca um problema para os movimentos negros da época “na medida em que a sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem a sua especificidade.(...) dificuldade em definir o que é negro no Brasil (Idem, p.43).

Assim, segundo Marcos Maio, a Frente Negra Brasileira (FNB) e o seu braço cultural, o Teatro Experimental do Negro (TEN), vinculados ao ISEB, inicialmente criticavam as “sobrevivências africanas” e achavam que estrategicamente o melhor caminho para os negros atingirem o padrão de comportamento das elites dominantes seria transformar a luta de classe num processo de cooperação social e resgate da pessoa humana (MAIO, 1995). Pensamento que mais tarde iria ser revisto, principalmente pós retorno do exílio de Abdias do Nascimento. Se nas décadas de 40 e 50 houveram perseguições às comunidades tradicionais de terreiro, não capitalizada politicamente pelo movimento negro brasileiro, no final dos anos de 1970 e início da década de 80 é que ocorreu uma reabilitação da identidade negra que havia sido apropriada pelo nacionalismo. Entre o surgimento de um conjunto de organizações do movimento negro, foi através do MNU (Movimento Negro Unificado) que a busca pelas afrodiasporias ocorreu (BAIRROS,1996) retomando e reafirmando a força das tradições de matriz africana, na (re) construção da identidade negra no Brasil.

No entanto, a partir dos anos 2000, devido ao crescimento das religiões evangélicas, em específico o seguimento neopentecostal, que por estratégia de expansão territorial estabelece a intolerância religiosa vivenciada em décadas anteriores, sob novo formato causando perseguições e conflitos e por conseguinte, recolocando as comunidades tradicionais de terreiro outra vez na vanguarda da resistência cultural e da luta contra o racismo (SILVA, 2007). Apesar dos ataques constantes, as comunidades tradicionais de terreiro persistem e cumprem um papel importante para a sociedade brasileira na atualidade, ao buscarem desempenhar sua função social. Assim, surgem os questionamentos norteadores da pesquisa:

De que modo as comunidades tradicionais de terreiro constroem relações sociais com o território? E, em que medida essas relações estabelecem uma função social dessas comunidades em seus territórios? A partir disso, busca-se evidenciar a relevância invisibilizada das comunidades tradicionais de terreiro no estado do Rio Grande do Sul como lugar de desenvolvimento social afro-centrado, uma vez que o estudo do dialogismo acerca do estabelecimento e construção dos terreiros na localidade pode levar a sua compreensão. Concomitantemente, discute-se de que forma o batuque está posicionado diante de tal contexto.

1.2 HIPÓTESES

Partindo do pressuposto de que as comunidades tradicionais de terreiro no Rio Grande do Sul desenvolvem com as comunidades que estão inseridas, uma relação religiosa, cultural e social muito intensa, acabam sendo instituições que fortalecem a resistência contra o racismo, a construção da identidade da negra e a inclusão social do povo negro. Pois incentivam a incorporação do patrimônio da cultura negra que apontem aspectos filosóficos, teológicos e sociológicos, caracterizando as fronteiras de: povo, tradição, religião e religiosidade, cultos e territorialidade no diálogo de relações existentes com a sociedade interna e externa das comunidades tradicionais de terreiro, numa sociedade onde se intensifica o acirramento da luta de terreiros pelo direito a liberdade de culto, contra a intolerância religiosa, de defesa do legado cultural africano no Brasil e preservação das religiões matriz africana. Além disso, destaca-se a sua função social que é substancial para o desenvolvimento humano, principalmente para a população periférica, para qual são destinados como prioritários os projetos e ações sociais desenvolvidas no terreiro.

1.3 JUSTIFICATIVA

A construção histórica da perspectiva do homem europeu acabou por resultar em uma realidade permeada por preconceitos, racismo, injustiças e desigualdades sociais. Os povos de origem africana foram desumanizados no Brasil por

aproximadamente 380 anos de trabalho escravo e, após a abolição foram deixados à própria sorte, sem nenhuma política pública de Estado. Sua cultura, religião, crenças eram discriminadas, ou até mesmo muitos eram acusados de feitiçaria, bruxaria, uma vez que não pertenciam as crenças cristãs da igreja católica. Entretanto, as religiões de matriz africana, apesar de terem sofrido influências de outras religiões no Brasil, foi através de diferentes povos africanos que uniram-se primeiramente no Rio Grande do Sul e na Bahia, edificando os Terreiros (ORO, 2002). Assim, o trabalho se faz importante para contribuir, desmistificar o olhar sobre o conjunto de atividades desenvolvidas pelas comunidades tradicionais de terreiro, ajudando a posicionar a esfera pública diante das práticas realizadas, dos vivenciadores de matriz africana, e pela necessidade de sistematizar conhecimento da riqueza étnica existente.

A partir do estudo será possível ressaltar valores e práticas de setores historicamente marginalizados pela intolerância religiosa estruturada na sociedade, ajudando a quebrar paradigmas. Além disso, através da pesquisa, discutir a função social das comunidades tradicionais de terreiro tem se tornado a cada momento uma grande aprendizagem. Sinto que também passa a constituir a minha própria existência, homem negro e vivenciador das tradições de matriz africana. Manter tecnicamente a distância necessária sobre a pesquisa, não me retira o olhar desde de dentro, em consonância com Bastide (1978), sobre a capacidade adquirida de despir o eurocentrismo para compreender práticas e valores de uma outra matriz civilizatória africana e contribuir com o trabalho devolvendo de forma universal para que a sociedade, como um todo, desmistifique o olhar, passando a posicionar o conjunto de atividades sociais que são cotidianamente desenvolvidas no espaço de terreiro e despercebidos.

1.4 OBJETIVOS

Os objetivos foram estabelecidos a partir da problemática, na qual as comunidades tradicionais de matriz africana ganham diferentes formas de inserção no território, uma vez que estas relações mudam conforme o contexto histórico, as

vezes perseguidas, outras são símbolos de resistência contra o racismo e a intolerância religiosa presente na sociedade e estruturadas ao longo da história. Compreendendo a função social na atualidade e sua importância para o desenvolvimento humano.

1.4.1 Objetivo Geral

Compreender como as comunidades tradicionais de terreiro com origem em matriz africana constroem suas relações no e com o território, e de que forma procuram desempenhar a sua função social, e lidam com os problemas relacionados a comunidades.

1.4.2 Objetivos Específicos

- Identificar e descrever o processo de estruturação social do terreiro e sua relação com a comunidade e com o território.
- Analisar as relações da comunidade tradicional de terreiro com a população.
- Mostrar quais as funções sociais que desempenham a partir da transmissão dos saberes ancestrais e como continuam sendo preservados e valorizados na sociedade apesar da intolerância religiosa.

2 COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS NO RIO GRANDE DO SUL: SUA FUNÇÃO SOCIAL NO E COM O TERRITÓRIO

A partir de um viés histórico, sabe-se que a formação das religiões de matriz africanas em território brasileiro se deu a partir de uma construção sincrética. Isso se deve ao fato de que os africanos trazidos para o país pertenciam a diferentes povos e assim houve um grande intercâmbio de culturas, crenças e práticas religiosas. Além disso, em alguns locais houve maior influência de religiões como o cristianismo (COSTA, 2013).

José Carlos Gomes dos Anjos (2006), aponta como necessidade de desvincular as discussões sobre território a partir de determinados arranjos simbólicos de grupos sociais, pois as identidades se produzem simultaneamente em diferentes locais. Não se pode analisar a construção da religião sem considerar o seu contexto. Segundo Costa (2013), as primeiras comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil eram, em sua grande maioria, de origem banto.

Nessa perspectiva, ressalta-se a grande resistência dessas comunidades para que a religião se concretizasse e perdurasse até os dias atuais, mesmo em um contexto de perseguições, preconceitos, estigmas, entre outros. De acordo com Chagas (2017) mesmo nos dias atuais há grande dificuldade de aceitação das comunidades tradicionais de matriz africana pela sociedade. Foi apenas em 2003, através da Lei 10.639 que institucionalizou-se o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar. Apesar disso, a autora ressalta que ainda há um grande distanciamento entre o ensino da história, cultura e religiões africanas e a prática em sala de aula. Isso demonstra a grande dificuldade de reverter os paradigmas instaurados durante o processo histórico de construção da sociedade brasileira que marginalizaram durante tanto tempo a cultura de um povo e ainda nos dias atuais continuam perpetuando tais atitudes que privilegiam a cultura europeia em detrimento da cultura de matriz africana.

No entanto, entre as diversas formas de resistência negra no Brasil, as comunidades tradicionais de matriz africana como tendo sido construída a partir de sincretismo religioso sofre variações ao longo do território nacional, e a Umbanda, de acordo com Costa (2013), levanta curiosidades sobre ser uma religião brasileira ou de matriz africana, formada por sincretismo, hibridismo ou bricolagem, pois a identidade dos indivíduos são resultantes das trocas, dos empréstimos a partir dos encontros que ocorrem entre duas ou mais culturas diferentes. Porém, a umbanda por mais que contenha elementos da matriz africana, com advento do sincretismo não se caracteriza por resistência, mas uma releitura, que tem como base o dualismo (bem e mal) da sua parte de origem cristã, e esse sincretismo aprofunda os estereótipos, não necessariamente negros, e quando o são, classificam de maneira negativa, a exemplo o Exu².

² “Divindade Africana ESU no Candomblé que corresponde a ESU-Bará no Batuque do RS, pronuncia e escrita de língua Iorubá oficial da Nigéria onde não se admite a letra X, Esu o Senhor dos Caminhos, da comunicação,

Isso se dá, pois, a formação da religião Umbandista teve suas “bases estruturais construídas em consonância com as transformações sociais, políticas, étnicas e econômicas vivenciadas no Brasil República, no decorrer do século XX, submissa aos valores e aos interesses ditados pela classe dominante”. Dessa forma, verifica-se que mesmo quando as comunidades formaram-se, tendo as pessoas liberdade, ainda assim sofreram fortes influências ou mesmo repressões dos imigrantes portugueses conhecidos como colonizadores das terras brasileiras.

De acordo com Rocha, Severo e Félix-Silva (2019), foram desenvolvidas estratégias pelos escravos de manter suas tradições. Assim, os sujeitos escravizados organizaram uma série de movimentos instituintes contra o regime colonial e contra a coerção social realizada pelos europeus, como fugas, boicotes ao trabalho, organizações de quilombos e preservação dos seus principais elementos culturais, tais como a língua, cantigas, danças, religiões e práticas de cuidado em saúde. Um exemplo do intercâmbio das culturas tradicionais de matriz africana com o próprio catolicismo foi que estes atos passaram a se instituir de modo camuflado, como, por exemplo, as divindades africanas travestidas de santos católicos.

No Rio Grande do Sul, o trabalho escravo nas charqueadas na região de Pelotas rendeu uma das atividades econômicas mais lucrativas no país. Os produtos tornaram-se alvo de exportação, além da sua importância no mercado interno, no entanto, os verdadeiros produtores, ou seja, os negros não receberam os benefícios de toda produção e exportação. Da mesma forma, em 1752 a vinda de açorianos possibilitou o avanço da agricultura, cultivando-se trigo ao redor no município de Rio Grande. O sul do país é uma área cultural complexa e singular e que sua característica básica, em comparação com as outras áreas culturais brasileiras, é sua heterogeneidade cultural, o que reforçou ainda mais a miscigenação a partir da imigração de europeus para a região, o que diminuiu a proporção da população

guardião. O que nos permite então diferenciar da Entidade EXU com X que se trata de uma entidade espírita incorporada no culto afro-brasileiro da Quimbanda e assume uma ambiguidade de gênero onde manifestado na sua essência feminina recebe o nome de EXU-Pomba Gira, Entidades dos desejos profanos. São essas entidades EXU confundidas com a divindade ESU que são facilmente encontradas nos programas televisivos da IURD e outros cultos Neopentecostais que costumam fazer sessões de descarrego para tirar o suposto demônio de seus fiéis!” Na relação de cultos cruzados ambos possuem em comum a encruzilhada como território sagrado (Dos Anjos, 2006)

negra, havendo um processo chamado de “branqueamento da população” (LUVIZOTTO, 2009).

Apesar dessa tentativa de branqueamento, comunidades tradicionais de matriz africana formadas se mantiveram e mantiveram sua tradição. Segundo Oro (2002), tudo indica que os primeiros terreiros foram fundados justamente na região de Rio Grande e Pelotas. O Batuque e o Candomblé no Brasil, de acordo com Quadros, (2020), são exemplos de religiões brasileiras de comunidades tradicionais de matriz africana, sendo o Batuque encontrado mais na região sul e o Candomblé na região da Bahia (sudeste, Nordeste). O autor destaca que as diferenças encontradas entre ambos estão atreladas à origem Banto e Nagô respectivamente. Ainda destaca que as formas conhecidas do Batuque e o Candomblé só existem, da forma como a conhecemos, no Brasil, pois na África continuam sendo cultuadas as divindades de forma diferenciada além de que a formação das religiões atuais no continente africano se deu também pela colonização forçando algumas adaptações.

2.1 A MATRIZ AFRICANA E SUAS PARTICULARIDADES

2.1.1 Comunidades Tradicionais de Terreiro como Espaços de Resistência Racial

Para trabalhar a questão da problemática apontada na pesquisa, algumas considerações a cerca das comunidades tradicionais de terreiro como espaço de resistência étnico-racial é importante de ser ponderadas. Para tanto o trabalho busca transitar numa epistemologia que ajude a elucidar os efeitos do colonialismo e as contradições da colonialidade como armadilha de ataque permanente aos espaços de preservação da cultura africana.

A partir desta premissa chamar atenção para a principal matriz de desenvolvimento construída a partir de conceitos e pressupostos do paradigma ocidental/capitalista que para manter sua hegemonia desde o início da Modernidade, pressupõe a contínua concentração de capital; a crescente expansão geográfica sem limites; o direito de propriedade privada de quaisquer bens; e o poder ideológico, cuja relação de confiança “explica a pacífica aceitação de qualquer

espécie de poder: político, militar, econômico, familiar ou religioso” (COMPARATO, 2011, p.270).

Como caminho alternativo é preciso reportar o trabalho na perspectiva de Asante (2009), que trabalha a ideia afrocêntrica, como um paradigma, sugere e refere uma epistemológica de lugar, para o mesmo os africanos e afrodescendentes (no continente africano) onde foram “deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicas e históricos”, compreendendo que suas condições de vida devem partir de uma referência centrada na África e sua diáspora. Traduzindo, essa análise e compreensão deve-se originar de uma elaboração a partir da epistemologia e de elementos civilizatórios do complexo cultural africano.

Conforme Andreas Hofbauer(2006), que remonta a trajetória de organização do movimento social negro aos dias atuais a partir do pós abolição especialmente desde início do século XX. Trabalho realizado através da análise do posicionamento político de duas organizações nacionais históricas do movimento negro em períodos distintos a FNB (Frente Negra Brasileira) e o MNU (Movimento Negro Unificado). A Frente Negra Brasileira como primeiro grupo político entre 1931 e 1937 entra no contexto das transformações na sociedade brasileira que passava a vivenciar a transição do fim da mão de obra escravizada para o trabalho liberto. A onda migratória europeia como mão de obra remunerada, através de política de incentivo de estado, se estabelecia em detrimento a negativa da criação de políticas públicas em condições de igualdade para reconhecer a necessidade da população negra ser inserida num projeto de desenvolvimento nacional. Cabe ressaltar o contexto do período de sobrevivência da população negra como uma prioridade de satisfazer as necessidades básicas.

Sem acesso ao trabalho, moradia, educação, saúde passou a entender o lugar subalterno na história do Brasil que a construção do racismo reservava a partir de teorias forjadas por intelectuais como do embranquecimento da nação e do mito da democracia racial. Não sendo possível analisar a Frente Negra Brasileira de forma isolada do contexto, onde qualquer tipo de luta racial era extremamente desigual, e as expectativas estavam marcadas pela busca de uma suposta igualdade humana, onde para tanto se aproximar do padrão dos valores hegemônicos eurocêtricos, negar toda e qualquer identidade cultural negra africana, como forma de fugir da marginalização, diante da violência também

simbólica, era a única condição posta. A discussão, feita principalmente por Guerreiro Ramos, é que o Brasil era um país de negros, e era necessário que fosse criada uma elite negra, que servisse de exemplo para que a população negra tivesse auto estima. (MAIO,1996).

Com a ditadura militar, ex-militantes da FBN e do TEN, são exilados e começam a ter acesso a outras referências de luta. A partir dos anos de 1970, intelectuais como Abdias Nascimento, deixam as lógicas Isebanas, e constroem novos referenciais de para a luta racial, segundo Gonçalves, (2017, p. 56), a importância da construção do conceito Quilombismo por Abdias Nascimento, onde os espaços de luta e resistência foram equiparados a luta dos antepassados. Aos dias atuais passando os mesmos a uma dimensão de ação socio-política.

Já nos anos de 1980, o Movimento Negro Unificado (MNU) como organização nacional vai se constituir nos últimos anos da ditadura militar, no período de pré-abertura da democracia. Como um dos grupos de maior expressão de luta da população negra brasileira por direitos e vai ajudar o movimento negro a inaugurar um novo momento de denúncia do racismo e reivindicar por melhores condições de vida. Grupo que surge na sua constituição por posição política intrínseca com a esquerda brasileira num contexto de redemocratização do país, de crescimento dos movimentos sociais, do ressurgimento de bandeiras sociais e de um ambiente de reformulação constitucional.

Conforme Hofbauer(2006), o MNU não se tornou um movimento de massas, se estabelecendo como grupo dirigente com núcleos representativos em diferentes estados da nação. Dentro de um contexto diferente da FNB na década de trinta a estratégia política com o MNU deixa de ser uma relação integrativa, de sociabilidade para uma luta política demarcada de forma nítida entre o mundo dos negros e o mundo dos brancos. Também altera a lógica da culpabilidade individual do negro para uma concepção crítica de reportar responsabilidade sobre a exclusão social, a discriminação racial, a miséria como consequência do regime político e econômico do país. Decorrente da exploração capitalista e da hegemonização de um padrão branco europeu.

Importante destacar que nesse período a cultura também passa ser compreendida não mais como fenômeno evolutivo para ascensão individual como no período da FNB. Com o MNU a cultura passa ao campo de valores da matriz

africana e sua complexidade cosmológica que expressa uma ética e estética do ser negro africano. Como consequência a incorporação de setores internos da diversidade cultural do mundo negro que passam a serem enxergados como espaços de potencialização da agenda política por reparações e ações afirmativas. Incluindo-se nessa análise ainda uma referência existencial de preservação identitária de grupos como comunidades remanescentes de quilombo, clubes negros, escolas de samba e comunidades tradicionais de terreiros, blocos etc. Embora seja considerado um avanço na ampliação de forças que se somam a luta por políticas de promoção de igualdade racial, ainda perdura um distanciamento em reconhecer os representantes diretos desses setores como quadros dirigentes políticos em representação do seu lugar existencial. Nesse sentido é possível afirmar que no caso da FNB a relação com as comunidades tradicionais de terreiro não existiu e em relação ao período atual de referência ao MNU a relação ficou no campo do reconhecimento cultural.

Alguns fatores foram determinantes como no caso do crescimento da intolerância religiosa no Brasil para que gradativamente surgisse um movimento social político a partir de lideranças, autoridades religiosas em defesa de direitos sociais das comunidades tradicionais de terreiro como espaço de preservação de um legado civilizatório de matriz africana. Para Hofbauer, (2006, Pg 396), embora cética na possibilidade de uma organização social política macro, a mesma identifica a função que os terreiros tradicionais exercem, estando territorialmente nas periferias dos centros urbanos, sendo espaços de acolhimento que atendem pessoas a procura de conselho e ajuda para os mais diferentes problemas pessoais”.

Nos dias atuais as Comunidades Tradicionais de Terreiros estão enfrentando uma verdadeira cruzada. Não sendo de todo errado recomendar cautela ao analisar os verdadeiros motivos que demarcam a perseguição de setores neopentecostais em relação às religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Os elementos religiosos invocados em nome de Deus, Jesus Cristo e as orientações bíblicas estão muito mais colocados como pretextos necessários que visam justificar uma cruzada que podem esconder os verdadeiros interesses do projeto de poder que passa pela dominação e apropriação cultural dos símbolos e liturgias milenares da matriz africana. Para fazer essa análise nos reportamos ao dualismo do Bem e do Mal

associada a teologia da prosperidade e aplica-se a fórmula onde alguns neopentecostais consideram que elementos sagrados que por origem histórica, utilizados nos terreiros de matriz africana são “do Mal”. Percebe-se porém, onde os mesmos elementos simbólicos e certas liturgias passaram a ingressar em algumas igrejas neopentecostais de forma ressignificada, como elementos purificadores do Bem! Fazendo com que gradativamente adeptos aos terreiros passem a se identificar com alguns cultos neopentecostais.

Portanto banhos de ervas, rosas e perfumes, atabaques, incorporações, sal grosso, fogueira santa entre outros. Porém o que nas comunidades tradicionais de terreiros são compreendidos como elementos de manutenção para uma dinâmica cultural existencial, em cultos Neopentecostais virou produto comercial de significativo custo financeiro. De grande impacto econômico capaz de ajudar a manter megas empreendimentos da fé aos quais desprendem alto custo de manutenção. Importante observar que quando nos referimos aos evangélicos neopentecostais, estamos em análise de um setor religioso, como uma instituição religiosa, física, teológica e filosófica que possui como estratégia política de crescimento e empoderamento, um projeto fundamentalista passa por apropriação do Estado brasileiro e desmonte, extermínio das tradições de matriz africana. Posições expressadas em canais de comunicação abertas, não cabendo avaliações pela lógica de ações pessoais isoladas.

2.1.2 Tradições e Expressões Culturais: Batuque, Quimbanda e Umbanda

Entre os séculos XVI e XIX foram recebidos no Brasil pessoas de várias regiões do continente africano. Estima-se que vieram aproximadamente cinco milhões de africanos nas condições de escravos. Estes trouxeram não somente a força do trabalho, mas também suas culturas, saberes, tradições e valores (MARIOS, 2016). A relação que existiu durante muito tempo entre a África e a América resultou em uma transposição de saberes para o Brasil, e também recriação de outros, em que ocorreu também perda total dos africanismos em alguns âmbitos da vida coletiva, retenção em outros e recriação (sincretismo) em outros. Autores como Chagas (2017) apontam que há mais semelhanças entre esses

países do que são descritos normalmente. Rocha, Severo e Félix-Silva, (2019) destacam que diversas nações, cada uma com suas próprias etnias, costumes, crenças e tecnologias africanas foram colocadas frente a conflitos, entre si e contra portugueses, o que deixou-os vulneráveis e por conseguinte foram escravizados através de meios brutais utilizados pelos portugueses e trazidos para o Brasil como produto comercial:

Ao chegarem ao Brasil, os negros se depararam com uma sociedade instituída pelo teor aristocrata e escravista, atribuindo àqueles oriundos da África um valor mercadológico de compra e venda, assim como qualquer outro produto. Para legitimar seu poder, tal sistema fazia uso da coerção, bem como da violência física, psicológica e de diversos outros tipos de humilhações (ROCHA, SEVERO, FÉLIX-SILVA, 2019).

Após a chegada dos sobreviventes - pois a travessia em navios negreiros também os expunha a muitos riscos e muitos acabaram morrendo - as pessoas agora escravizadas - foram submetidas a um regime cruel, açoitados, humilhados e privados de sua liberdade. Isso se refletiu inclusive quanto à liberdade religiosa, em que suas crenças não podiam ser expressadas, cultuadas, sem que houvesse repressão (ROCHA, SEVERO, FÉLIX-SILVA, 2019).

Segundo Moraes e Jayme (2017), essas matrizes culturais foram adequando-se e acabaram por unificar-se e dar origem a diversas comunidades de cultura africana com denominações diferentes. Cada uma delas se difere em locais de origem e características, no estado do Rio Grande do Sul, (embora existam Candomblé vindos recentemente de outros estados) são as seguintes:

Batuque: sediado no Rio Grande do Sul [...]. É fruto de religiões dos povos da Costa da Guiné e da Nigéria, como as nações Jejê, Ijexá, Oyó, Cabinda e Nagô.

Umbanda: É uma religião brasileira que sincretiza vários elementos, inclusive de outras religiões como o catolicismo, o espiritismo, as religiões afro-brasileiras e a religiosidade indígena.

Quimbanda: É uma ramificação da umbanda desde a sua fundação pelo médium brasileiro Zélio Fernandino de Moraes, já que o mesmo admitiu ter um Exu como guia por ordens de seus guias (MORAIS; JAYME, 2017, [n.p]).

A Quimbanda também é conhecida por Macumba, no entanto o termo Macumba é um termo pejorativo e acusatório utilizado para se referir a qualquer dos segmentos de religião afro-brasileira. As regiões da África a qual vieram as

diferentes culturas, formando características peculiares, contemplam uma visão global na formação de uma só cultura no Brasil, especificamente seu culto aos ancestrais na construção e formação de terreiros como territórios negros no Rio Grande do Sul e em outros estados, destacando-se que o Batuque no Rio Grande do Sul resistiu através do amalgamento das tradições dos três complexos culturais: Bantos, Jeje e Nagô. O Nagô predominou com maior influência na estrutura ritualística e inclusive na língua lorubá rezada em todos os terreiros do estado.

Luz (1983) a dinâmica civilizatória negro-africana possui características invariantes ao mesmo tempo em que possui variáveis entre etnias e culturas. Aguessy (1977), defende a ideia de uma unidade do pensamento africano e de um complexo cultural próprio expresso nas práticas mítico-religiosas, nas artes, nas tradições orais e nos jogos (LUZ, 1983; AGUESSY, 1977 *apud* ALVES, 2012, p.69).

As comunidades tradicionais de terreiro se identificam por nações que expressam a origem, complexo cultural (Jeje, Nagôs, Bantos), porém, existem os organizadores invariantes sistematizado de acordo (ALVES, 2012), defendidos por outros autores como características comuns a estrutura da dinâmica civilizatória entre as diferentes nações, sem desconsiderar a existência de variações também. Porém, os organizadores invariantes trazidos, são capazes de demonstrar uma unidade de pensamento africano, principalmente de elementos da cosmogonia, dos aspectos teológicos e dos valores filosóficos.

Nas diásporas americanas e no Brasil as tradições de origem africana foram ressignificadas e adaptadas a contextos geográficos e políticos. Aos analisarmos nos dias atuais, as comunidades tradicionais de terreiro, no sentido da auto reivindicação do complexo cultural de origem pertencente, identificamos os elementos comuns que orientam e caracterizam um terreiro, aquilo que estrutura a concepção do pensamento das comunidades, e fazendo comparações entre as mesmas também identificamos variações principalmente na ritualística, embora muitas vezes, amparadas no mesmo princípio e objetivo filosófico.

E nesse sentido pode se afirmar que se observa no Brasil, de norte a sul, um mosaico de religiões africanas, com muito mais semelhanças civilizatórias de estrutura, de concepção e pensamento, capaz de numa luta política estrategicamente aproximar, fazendo contraponto a exaltação das diferenças dentro

de projetos individuais, que muitas vezes, na lógica da colonialidade servem de obstáculo, afastando e dividindo.

Portanto, sem desconhecer as referências variáveis dos elementos preservados de cada complexo cultural das nações africanas, porém, estrategicamente potencializando os valores comungados, dentro da ideia da existência de um pensamento negro africano, sem evidenciar nenhum “centrismo”, já que esse pensamento tem por parâmetro o que há de comum entre os três complexos culturais (Jêje, Nagô, Bantu), são reflexões que fizeram, com que esse trabalho ora apresentado se posicionasse pelo o emprego do conceito de “matriz africana”. Também pelo fato do trabalho identificar potenciais elementos para uma unidade política em torno da luta contra o racismo religioso. Fenômeno social, comum a todas as comunidades tradicionais de terreiros no Brasil, independente da origem do complexo cultural expressado, o racismo religioso não faz distinção, ao contrário, localiza através dos elementos invariantes que caracterizam as comunidades tradicionais de terreiro e programa sua violência.

Registrando ainda, que o racismo religioso no Brasil também não faz distinção dos cultos de origem africana, dos cultos afro-brasileiro da Umbanda e Quimbanda realizados, conforme registro e observação de Bastide (1971), que descreve o formato triangular, ao referir-se sobre cruzamento destas religiões no mesmo território, na comunidade tradicional de terreiro.:

[...] acaba desembocando em uma espécie de concepção triangular das religiões de matriz africana no Brasil. No vértice superior do triângulo, teríamos, sem dúvida, o Candomblé (baiano); na base, à direita, a Umbanda (carioca ou fluminense) e, à esquerda, à Macumba (paulista). A umbanda, claro, seria essa nova religião (BASTIDE *apud* GOLDMAN, 2012, p.26).

É assim que Bastide (1971), observa a Umbanda, uma nova religião, com características peculiares culturais igual à do Candomblé e Macumba, dessa forma localiza a existência de uma triangulação, e que de uma forma a outra, nos terreiros do RS observa-se nos dias de batuque, por exemplo, em que há uma sessão de Caboclos e outra sessão de Umbanda, logo, a triangulação das religiões a que refere-se Bastide, vem ser o resultado de um reencontro entre infra e superestrutura determinando uma base morfológica, portanto, está triangulação perdura até os dias

de hoje nos Terreiros Cruzados no Rio Grande do Sul. (BASTIDE, 1971, *apud* GOLDMAN, 2012). Segundo Costa (2013), apesar do sincretismo religioso e de sua matriz africana, há uma busca pela legitimação da Umbanda como uma religião brasileira, o que visa contribuir para sua aceitação pela classe dominante. Nesse sentido, a religião da umbanda teve que resistir a vários momentos da história do Brasil, como a sua passagem pela era Vargas, sua relação com a igreja católica e com o regime militar, momento este último, que lhe proporcionou vivenciar o seu apogeu. A partir de 1980, houve uma queda vertiginosa, devido ao crescimento dos movimentos neopentecostais, motivados por diferentes fatores, um deles a intolerância religiosa. Por conseguinte, a Umbanda entrou em declínio, mas ressurgiu no século XXI, representada por três grandes segmentos religiosos, a saber: a Umbanda Iniciática, a Umbanda Sagrada e a Linha Cruzada.

2.2 PROCESSO DE TRANSIÇÃO DA SOCIEDADE ESTAMENTAL PARA A SOCIEDADE COMPETITIVA BRASILEIRA E A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

O sociólogo e fundador da sociologia crítica e tido como patrono da sociologia brasileira, Florestan Fernandes (1995), teve o carisma e estilo de pensar e interpretar a história do Brasil, retratado no presente e no passado, a qual interpretara a realidade social na formação, desenvolvimento, lutas e perspectivas do povo brasileiro originado por povos indígenas, conquistadores portugueses, africanos trazidos como escravos, entre outros, imigrantes europeus, incorporados como trabalhadores livres (IANNI, 1996).

Fernandes (1995) retrata, interpreta e crítica as transformações na sociedade, trazidas desde a escravidão no colonialismo e imperialismo, logo a urbanização e industrialização da qual se dá,

inicialmente, a formação da sociedade de castas, e, posteriormente, da sociedade de classes. Uma história atravessada por lutas sociais da maior importância, desde as revoltas de comunidades indígenas contra os colonizadores às lutas contra o regime de trabalho escravo. História essa que, no século XX, desenvolve-se com as lutas de trabalhadores do campo e da cidade pela conquista de direitos sociais ou pela transformação das estruturas sociais (IANNI, 1996, p.01, *apud* FLORESTAN, 1995).

O autor, leva à crítica, como a sociologia interfere nesta relação de processos sociais, que vieram formar-se, conjugando as peculiaridades dentro dos espaços que cada história foi sendo forjada com o passar dos tempos, consolidando-se em direitos sociais por meio das lutas e transformando as estruturas sociais. Uma época de muitos desafios, onde Fernandes inclui a questão da democracia racial nas particularidades do desenvolvimento do capitalismo no Brasil. O autor faz a análise crítica do mito da democracia racial, a qual examina o processo de desagregação do regime escravocrata e senhorial no Brasil, conduzida sem dar garantia de direitos aos negros libertos,

[...], o negro e o mulato saíram da sociedade escravocrata e senhorial sem possuir um domínio amplo e completo das formas institucionais de vida social organizada da “raça dominante”. Suas experiências com a família integrada, em conformidade com o estilo de vida e os modelos organizatórios consagrados culturalmente, eram recentes, superficiais e contraditórios. [...] Ora, a transplantação afetou severamente o curso do desenvolvimento da “família negra”. Não se pense que isso ocorreu porque a mudança tenha sido demasiado súbita e rápida. As razões são mais profundas.

De um lado, é preciso considerar que a absorção dos modelos institucionais brasileiros de organização da família mal se tinha iniciado. A instabilidade econômica e social da “população de cor” no mundo urbano prejudicou de várias maneiras essa tendência, retardando-a, solapando-a ou pervertendo-a gravemente.

De outro lado, mesmo os que traziam maior experiência autônoma do estilo de vida do homem livre também estavam irremediavelmente presos ao clima rústico do nosso passado rural (FERNANDES, 2008, p.119).

Fernandes (2008) demonstra, a interferência de uma sociedade capitalista e burguesa no modo das relações de vida da socialização entre a “raça dominante e a população de cor”, citada pelo autor, mostra um exemplo, o comportamento da “democracia racial e o mito da democracia racial”, uma manipulação demagógica do poder burguês, do que uma autêntica abertura para as pressões de “baixo para cima” (IANNI, 1996, p.07, apud FLORESTAN, 1995).

A crítica de Florestan Fernandes ao mito da democracia racial encontra suas bases na análise da manifestação da heteronomia racial sob a aparência de absorção irrestrita do negro na sociedade de classes, assim, o mito omite, até os dias atuais, a persistência de uma diretriz ambivalente de repulsa ao tratamento igualitário do negro e de aparente acatamento de requisitos do regime de classes. Tal problematização evidencia que o mito da democracia racial cria uma aparência democratizante fundada tão somente na igualdade jurídica/formal forjada na sociedade de classes (LIMA, 2017, p.2, apud FERNANDES, 2008, p.119).

Na aparência então, de uma igualdade jurídica/formal para todos, negros e brancos, cria então um personagem fictício (heterônimo) representado pelo “racial”, onde a política, a economia e social são os desafios do enfrentamento de lutas de classes por uma igualdade social, o que não existe, e que, omitindo a heteronomia racial é um traço constitutivo e estruturante do capitalismo dependente e na resposta do Estado ao enfrentamento, e a história já mostra, o encarceramento, a flagelação e o extermínio de milhares de trabalhadores negros instituída durante a colonização, “requisitos do regime de classes” (LIMA, 2017).

O negro é obrigado a mostrar, ser igual ao branco, para esconder sua realidade que o branco anula, diante da sociedade democrática racial e o mito da democracia racial. A evolução do mundo perante o capitalismo e a burocracia acaba corroendo a cultura do negro, sua origem e suas crenças. Os fenômenos sociais que a história marcou e continua a marcar, na formação de valores dos brancos, assumindo os negros como sendo suas para que a sociedade democrática racial os aceitasse (o mito da democracia racial), não da forma que foram trazidos como escravos braçal, mas como negros que continuaram sem liberdade e direitos iguais aos dos brancos, “aparência democratizante?”. Continuando a ser tolhido e expropriando sua liberdade e a riqueza cultural arbitrariamente, na sociedade que ele contribuiu na construção da riqueza econômica brasileira, forjada pelas suas próprias mãos. (LIMA, 2017).

Fernandes (2008), analisa a funcionalidade da heteronomia racial na atualidade:

Tomando-se a rede de relações raciais como ela se apresenta em nossos dias, poderia parecer que a desigualdade econômica, social e política, existente entre o “negro” e o “branco” fosse fruto do preconceito de cor e da discriminação racial. A análise histórico-sociológica patenteia, porém, que esses mecanismos possuem outra função: a de manter a distância social e o padrão correspondente de isolamento sociocultural, conservados em bloco pela simples perpetuação indefinida de estruturas parciais arcaicas. [...]. Esta foi herdada como parte de nossas dificuldades em superar os padrões de relações raciais inerentes à ordem social escravocrata e senhoria. Graças a isso, ambos não visavam, desde o advento da Abolição, instituir privilégios econômicos, sociais e políticos para beneficiar a “raça branca”. Tinham por função defender as barreiras que resguardavam, estrutural e dinamicamente, privilégios já estabelecidos e a própria posição do “branco” em face do “negro”, como *raça dominante* (FERNANDES, 2008, p.303).

O autor, esclarece, por tanto, não é a discriminação racial que cria a heteronomia racial, pois esta heteronomia herda-se desde o sistema colonial e alimentada a partir de interesses econômicos, políticos e culturais vigentes da burguesia com a finalidade da defesa aos interesses e privilégios da própria burguesia brasileira, e coparticipação da burguesia estrangeira.

Assim, por tanto, Fernandes identifica, como o mito da democracia racial, constitui a origem na passagem da sociedade escravista para a sociedade livre, dado que o negro, nessa passagem, foi mantido nos limites de uma economia de subsistência. O mito tem a função de esconder a realidade, “O mito – não os fatos – permite ignorar a enormidade da preservação de desigualdades tão extremas e desumanas como são as desigualdades raciais no Brasil; dissimula que as vantagens relativas ‘sobem’ – nunca ‘descem’ – na pirâmide racial” (FERNANDES, 1989, p.17).

Se por um lado Fernandes analisa e crítica, a história retratada no Brasil colônia trazendo fenômenos sociais ao tratamento igualitário do negro, forjada na sociedade de classes. Este trabalho utilizará as discussões de Durkheim (1975) sobre o fenômeno religioso, considerando-o como importante na vida social e da divisão do trabalho social. O autor desenvolveu cuidadosos estudos e reflexões sobre a religião, pois a explicação que estabelecia da prevalência do direito repressivo nas sociedades pré-modernas, encontrando-se vinculado à importância da religião como princípio fundamental da moral e bons costumes. A partir desta observação do autor é possível relacionar as taxas de suicídio, onde, muitos preferiam se suicidar a voltar a ser escravos para os senhores escravocratas.

Sendo assim, Durkheim não poderia estar alheio ao significado da religião no interior da vida social, por isso em suas obras faz uso recorrente de suas pesquisas e análises sociológicas sobre a natureza da religião, as relações religião/sociedade, o que não deixaria de fazê-lo em sua obra “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, reunindo um conjunto de valores para a formação da sociedade, estuda a natureza da religião como um fenômeno social, “os diversos aspectos que envolvem o totemismo, a separação do Estado da Igreja”, temas complexos mas relevantes na história da sociedade brasileira, num período em que a Igreja era a detentora dos bons costumes e privações da carne (QUEIROZ, 2017, p.76, apud DURKHEIM, 1975).

No estudo da religião, convém ao pesquisador colocar-se no estado de espírito do crente. Contudo, ele continua a insistir que, para a produção de um conhecimento verdadeiramente sociológico, urge não perder de vista a objetividade do fenômeno social em questão, nem, muito menos, deixar de buscar sua causa (QUEIROZ, 2017, p.85).

Durkheim, concebe como os homens vivem em sociedade, caracterizando a coesão social levando a uma divisão de conceitos em relação a solidariedade, sendo ela mecânica que não liga apenas o indivíduo ao grupo, mas harmoniza os pormenores da conexão, pois é na semelhança entre os indivíduos que gera o vínculo social, é na solidariedade que a união faz a força, o autor acrescenta: “a oposição entre sagrado e profano não apenas distingue as coisas entre si, mas o que se encontra classificado ao lado do sagrado possui um valor superior ao que se associa ao profano” (ORTIZ, 2012, p.06, apud DURKHEIM, 1975).

Quando Durkheim define a religião em termos de distinção entre o sagrado e o profano, e coloca o “totem” o símbolo do sagrado, porque é o símbolo do próprio grupo e representa os seus valores centrais, o sentimento de reverência que as pessoas sentem pelo totem, provém de fato, o respeito que tem pelos valores sociais fundamentais. As cerimônias e rituais são essenciais para manter viva a coesão entre os membros do grupo na sociedade, a coletividade permite a existência não apenas em situações regulares de culto, mas o mantém vivas em momentos críticos da vida, como nas transições sociais importantes, como por exemplo, o rito dos negros nas senzalas para seus ancestrais, mantinham viva o “totem” que unia a divindade a sua fortaleza e proteção, dando ainda mais coragem para enfrentar o drama da injustiça, mas tomando o cuidado para que a Igreja arrebatasse sua cultura e crença (QUEIROZ, 2017).

Nas cerimônias coletivas, não apenas prevalece a fé, mas promove-se um sentimento de solidariedade de grupo, a energia é erradicada para um mesmo sentir e objetivo, desviando o indivíduo dos problemas individuais da vida social “profana”, elevando-o para um nível mais elevado, sentindo o contato sublime com a “força superior” que o sentimento coletivo promove, “Estas forças superiores, atribuídas aos totens, influências divinas ou deuses, são realmente a expressão da influência da coletividade sobre o indivíduo”, nasce no interior de cada indivíduo, provocando o sentimento de solidariedade (QUEIROZ, 2017, p.92, apud DURKHEIM, 1975).

Durkheim pensa que as cerimônias coletivas reafirmam a solidariedade do grupo num período em que as pessoas são forçadas a ajustar-se a grandes mudanças nas suas vidas. Os rituais funerários mostram que os valores do grupo sobrevivem à morte de cada indivíduo, e por isso fornecem às pessoas enlutadas um meio de se ajustarem às suas novas circunstâncias. O luto não é a expressão espontânea da dor – ou pelo menos, só o é para os afetados pessoalmente pela morte. O luto é um dever imposto pelo grupo (QUEIROZ, 2017, p.85, apud DURKHEIM, 1975).

Durkheim tem como premissa que nas sociedades e culturas pequenas tradicionais, quase todos os aspectos da vida são mediados pela religião, assim como, as cerimônias religiosas, originam novas ideias, como a reafirmação de valores existentes no indivíduo ou no coletivo. A importância da religião na sociedade, poderá ser um compromisso social, mas os valores no grupo a importância na verdade, condicionada ao modo de pensar dos indivíduos nas culturas tradicionais, permanecendo intactos os rituais ao “totem”, mantendo viva a presença do sagrado. O que acontecia nas senzalas, mesmo o negro sendo castigado no tronco por horas e/ou mantido por dias, ao entrar em contato com seus ancestrais, seu pensamento, seus valores centrais nunca iriam mudar, independente do que acontecia com seus irmãos de raça, pois, aqueles valores sempre iriam permanecer dentro dele.

Por outro lado, Durkheim acreditava, que com progresso e evolução das sociedades modernas, o crescimento econômico, político, a influência da religião tradicional, iria diminuir (ou seja a que envolve rituais e cerimônias), passando a ocupar apenas o interesse de uma pequena parte de indivíduos, e por essa razão estaria por vir a desaparecer, pois, o pensamento científico a substituiria, cada vez mais as explicações religiosas e as atividades cerimônias, desta forma a ciência teria explicações para todos os questionamentos e incógnitas “ocultas como mistério”, no entanto, parece que na atualidade, a religião faz ainda parte do mistério do ser humano, onde apenas ele sabe em que acreditar, por que acreditar e como ele mantém este “totem” como força de alimento de si e daqueles que fazem parte desta coletividade, que sustentam e reafirmam seus valores humanos, políticos, liberdade, igualdade e a cooperação social na solidariedade.

2.3 COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS, ESPAÇO URBANO E O CONVÍVIO SOCIAL

A sociedade brasileira é formada com peculiaridades quanto a desigualdades social, econômica, política e cultural, permitindo questionar a sociologia clássica e moderna, a qual resgata-se o conteúdo crítico interagindo o social e o homem, num processo que permite constituir a sociabilidade. O homem mergulha nesta realidade traçada por Fernandes, onde o perpetua como formador da sociedade, com suas diversidades e peculiaridades (IANNI, 1996). Enquanto território, o terreiro encontra-se em um espaço de periferia. Logo, ao se relacionar com a comunidade ele trabalha as questões contra hegemônicas.

Raffestin (1993) afirma que:

Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço": **onde** [...] Pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo, em vias de atingir a maior autonomia possível. Um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. [...] o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder (RAFFESTIN, 1993, p.160).

A relação a que refere Raffestin, é a relação da integração social-capital e a que vem gerar trabalho, produção a qual o espaço encontra-se incorporada à matriz civilizatória junto com seus adeptos, acaba por formar uma corporação, capaz de gerar a relação socioeconômica no território, participando de políticas públicas geradas pelo Estado a favor do espaço territorial. Aí que se integram os terreiros, pois também geram ações humanitárias vinculadas ao social e projetos sociais na comunidade ao qual fazem parte, ainda Raffestin (1993, p.144) "Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações".

Além disso, Muniz Sodré (1988) ressalta que o sujeito humano precisa significar. Portanto, há construções da realidade sócio-históricas em torno do sentido, e há o relacionamento do indivíduo com o espaço. O autor aponta também

que atualmente concepções sociobiológicas podem ser utilizadas para compreender a necessidade ecológica de defesa do território, e além disso, a compreensão do espaço como algo que é submetido ou melhor aproveitado, representando intelectualmente o espaço para controle e estabelecimento de uma organização produtiva. Da mesma forma o espaço-lugar tem implicações simbólicas em culturas, e a diversidade de lugares também implica em diferenças.

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte de territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (...) Mas essa não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo alcance dessa expressão (SODRÉ, 1988, pg18).

O autor também aponta que a relação da humanidade com o território como o território sendo a perspectiva da existência, das relações de co-existência, oposta ao mundo das essências. O espaço se dá como forma de representação, mas também orgânico, espaço dos corpos vivos e dos grupos sociais. Ex escravos de candomblé afirmam-se como forma social negro-brasileira, compondo-se de uma diversidade existencial e cultural, considerado pelo autor como espaço ou lugar fonte de força ou potência social para uma etnia, que experimenta a cidadania em condições desiguais.

Dos Anjos(2006) sugere a desvinculação da referência empírica para então discutir território “como um conjunto de arranjos simbólicos de determinados grupos sociais, que interagem com níveis mais complexos de realidade, porém sem formar um todo completo, pois as identidades se produzem simultaneamente em diferentes locais.” O que portanto tem por realidade complexa as comunidades tradicionais de terreiro, que, na perspectiva de seus territórios não se limitam por espaço geográfico físico único, pois o arranjo simbólico está na dimensão e na extensão cultural que cada terreiro de uma mesma bacia ancestral³ representa para seu próprio território

³ Bacia Ancestral, são ramificações genealógicas de um terreiro, que a partir de filhos de santos, netos, bisnetos, carregam o DNA do Axé, da matriz, para outros territórios, constituindo novos terreiro e seguem transmitindo e preservando os valores e conhecimentos aprendidos.

sagrado em diálogo com as demandas da sociedade no qual está de fato inserido. O território simbólico da encruzilhada, lugar de caminhos, de encontros, intersecção local onde as comunidades de tradicionais de terreiro cultuam de forma sincrética, Esú orisá, Exu entidade do quimbanda, e Caboclos antepassados indígenas cultuados pela umbanda. Muitos são os territórios na concepção da tradição de matriz africana, local que habita o sagrado, espaços de uso comum, espaços públicos principalmente no Batuque do RS, que extrapolam a comunidade tradicional de terreiro desterritorializada pela expropriação imobiliária ao longo da história, limitada física e simbolicamente, projetando uma relação de extensão do território do terreiro para cidade.

Santos, Becker e da Silva ,(2002) apontam o território como “lugar em que se desembocam todas as ações, todas as paixões, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir da sua existência”. Os espaços de terreiros nada mais são do que a reprodução de mundo africana readaptada em territórios diminutos, com toda sua herança cultural, ancestral, onde a vida é engendrada, onde os seres humanos renascem na perspectiva dos valores da filosofia africana, ressignificando sua existência, comportamentalidades, sentimentos. O que (Santos, Becker e da Silva ,2002), também irão mostrar sobre a categoria do território usado, “onde o território não é apenas o conjunto de sistemas naturais e de sistemas de coisas sobrepostas, o território tem que ser entendido como território usado, não é o território em si, é o Chão mais a identidade. A identidade como sentimento de pertencer àquilo que nos pertence, O território é o fundamento do trabalho, o lugar de residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida.

2.4 MATRIZ CIVILIZATÓRIA AFRO-GAÚCHA (BATUQUE) E SEUS ADEPTOS

A matriz civilizatória africana no Rio Grande do Sul, manteve-se viva principalmente nas senzalas de Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre, com a abolição da escravatura acaba por expandir-se por todo o Estado e outros estados do Sul do Brasil e, países como: Uruguai e Argentina (ALVES, 2012). Ao toque do tambor realizavam suas rezas, danças e ritos em homenagem a seus ancestrais, como

forma de manter através do “batuque” viva a cultura arraigada na tradição africana. De acordo com Oro (2002, p.05)

Batuque é um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base da percussão por frequentadores de cultos, cujos elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e ritualísticos são de origem africana. O batuque é uma religião que cultua doze orixás.

Observa-se que, o Batuque e a Umbanda atravessaram fronteiras mantendo viva a expressão da tradição matriz afro-gaúcha no Brasil, principalmente nos dias de hoje no RS, como destaca Verger (1997) são os princípios e valores civilizatórios de humanidade negra africana, cuja gênese está no que temos chamado de “complexo cultural jeje-nagô-bantu” (VERGER, 1997, p.126).

Refere “jeje” pois pertenceu a grupos do antigo reino de Dahomé, atualmente república de Benin na África; da mesma forma “nagô” designavam aos escravos vendidos na antiga Costa dos Escravos e falavam a língua lorubá, a qual o povo lorubá pertenciam ao sudoeste da Nigéria e no Togo; quanto ao “bantu”, como refere Lwanga-Lunyigo e Vansina (2010), não se trata de uma etnia africana, “mas sim um tronco linguístico que origina cerca de quatrocentas línguas, todas ao sul do Equador”, mas a tradição bantu não chegou a se estruturar no RS, de acordo com os autores anteriormente citados (Fizemos uma referência aqui a nação cabinda , que tem origem Bantu no RS) . Mas, a cultura lorubá é a que deixará seus traços culturais, políticos, religiosos e a raiz na matriz civilizatória afro-gaúcha chamado “Batuque” no seu povo e adeptos, formando um espaço de atuação próprio nos “terreiros” num culto aos ancestrais no RS (LWANGA-LUNYIGO; VANSINA, 2010, p.169).

O patrimônio simbólico do negro-brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território-político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé,⁴ a comunidade litúrgica, o terreiro (SODRÉ, 1988, p.50).

⁴ Egbé: Pouquíssimo conhecido no Brasil, os Egbés são divindades cultuados pelos iorubás para que o homem possa ter progresso, desobstruir o que estiver obstruído na vida, ter satisfação e bem-estar. Significa a Sociedade dos Espirituais Amigos e o Egbé Aiyé (terra) que é a Sociedade de amigos do mundo visível, Amigos do mundo visível. Disponível: <https://www.orixasecaminhos.com.br/blog/orixa-egbe-a-comunidade-araagbo>. Acesso em: 29 jun. 21.

Ao serem desembarcados os negros africanos e seus descendentes em solo brasileiro, estes, não traziam em suas bagagens algum patrimônio, a não ser, suas mãos escravas carregando o progresso para o RS, a qual participaram diretamente do desenvolvimento econômico da história do Estado gaúcho e do Brasil, Prandi (1991), destaca “foram sendo introduzidos [...] num fluxo que corresponde ponto por ponto à própria história da economia brasileira” (PRANDI, 1991, p.52).

Não se sabe ao certo a procedência do negro escravo para o RS, a introdução da diversidade religiosa no RS, dividiam-se em nações e grupos étnicos como ressalta Assumpção (1990) “A título de exemplo, um levantamento realizado junto aos Inventários da Freguesia de Pelotas, no período compreendido entre 1850 e 1880, mostrou que num universo de 1.604 escravos, 460 eram crioulos, 556 indeterminados e 590 africanos” (ASSUMPÇÃO, 1990 *apud* ORO, 2002, p.02).

Mesmo não podendo constatar-se a procedência do negro escravo, as etnias, das nações e/ou regiões africanas, a origem destas civilizações que vieram compor e formar a matriz civilizatória afro-gaúcha no RS, a sua mão de obra foi fundamental na agricultura, nas estâncias e sobretudo na produção do charque na região de Pelotas, a qual contribuía com 37,7% de sua produção de charque e couro 37,2% para exportação para fora da Província, segundo Assumpção (1990). No entanto, com o número de charqueadas existentes, após a abolição, inicia-se o processo de retrocesso, em que muitos africanos foram destinados a trabalhar, além de outros serviços, por um lado mostra ser positivo, por outro negativo para os escravos negros africanos (ASSUMPÇÃO, 1990 *apud* ORO, 2002, p.02). Positivo pois, permitiria através da abolição, que os negros escravos pudessem criar seus próprios espaços territoriais formando comunidades negras, inicia-se o processo de estruturamento civilizatória, levando consigo e preservado durante todo o período da escravatura a cultura, sua língua, religião, política, o que mais a frente formariam os primeiros terreiros de “Batuque” e na formação de adeptos “filhos de Santo” e, simpatizantes seguidores, ficando livres para cultuarem seus ancestrais. (ORO, 2002, p.02, *apud* ASSUMPÇÃO, 1990).

O ponto negativo, após o fechamento das charqueadas, teriam os escravos negros que sobreviver de alguma forma, dando continuidade no início de uma nova realidade em suas vidas, que permitiram formar a sociedade através da economia forjada por eles e tendo como resposta o capitalismo, a qual sofreriam a

desagregação no espaço urbano sobretudo na inserção do Batuque, o que também indicaria a discriminação ao mostrarem sua cultura, arte e dança ao toque do “batuque” ao culto aos ancestrais. Silveira (2014) destaca que: “além de músculos vinham ideias, sentimentos, tradições, mentalidades, hábitos alimentares, ritmos, canções, palavras, crenças religiosas, formas de ver a vida. E o que é mais incrível, o africano levava tudo isso dentro de sua alma” (SILVEIRA, 2014, p.53, apud BARBIERI, 1998).

Verifica-se no texto destacado por Silva (1993) a estruturação do racismo nessa época descrito por Nina Rodrigues, revela a relação social da matriz civilizatória teria com a sociedade capitalista, havendo sobretudo os terreiros e filhos de Santo (adeptos) e simpatizantes ao culto aos Orixás (ancestrais) espalhados, não apenas na Bahia, Salvador, mas, principalmente no RS, em Rio Grande e Porto Alegre, abrindo um leque a resistência social, política e religiosa contra a matriz civilizatória afro-gaúcha.

Pela amalgama da matriz afro-gaúcha ela não se dissipa, por críticas ou discriminação estrutural racista vindas de vários setores da sociedade, intelectual, política e por parte da igreja Católica assim dissociado ao Estado brasileiro que provocou cada vez mais, evidência no racismo estruturado na sociedade (ALMEIDA, 2019). A matriz africana passou por uma reestruturação devido aos efeitos sofridos estabelecidos pelo regime escravocrata, como refere Bastide (1978, p.56):

As religiões africanas sofreram os efeitos das modificações pelas quais passou a sociedade brasileira no estabelecimento de um regime escravocrata e na transição deste para uma economia capitalista baseada no trabalho livre; transformações separadas no tempo e de significados estruturais diferentes nos locais onde ocorreram. Nas capitais litorâneas do Nordeste, as religiões africanas puderam se organizar e acomodar porque estavam mergulhadas, segundo seu julgamento, num mundo ainda permeado por valores tradicionais, comunitários ou pré-capitalistas – aproximados, portanto, daqueles valores que predominaram nos locais de origem dessas religiões na África. Todavia, a infraestrutura que sustentava esses valores fora destruída por ocasião do tráfico de escravos e das peculiaridades do sistema escravocrata brasileiro, que aqui separou etnias, coibiu a formação de famílias e impediu a permanência da ordem social africana

A matriz africana acaba se sedimentando no RS e culminando, na formação de espaços, permitindo a fundação de comunidades civilizatórias religioso-culturais afro-gaúcha, cultuando seus ancestrais ao toque de atabaques ou tambores ao som do “batuque”, onde em rodas de seus “filhos de Santos” reverenciam em “Festa de

Batuque” seus Orixás, e nas suas danças folclóricas em demonstração e representação ao Orixá que cada filho de Santo incorpora, chamado de “cavalo de Santo”. Tão logo penetra em seu âmago seu ancestral que trouxe desde o nascimento tradições, valores que predominam nestes locais de terreiro de Batuque, como assinala Bastide numa de suas entrevistas com integrante de terreiro: “Para mim a religião é como encontrar a mim mesmo” (BASTIDE, 1978, p.56).

É importante destacar que estes terreiro tendem a abrigar, confortar, auxiliar aquelas pessoas que procuram pela ajuda espiritual, onde muitas vezes o Pai de Santo, Mãe de Santo, Cacique e/ou ainda chefe de terreiro, acabam por assumir a assistência social dentro de seus “barracões” implementando estratégias, a fim de realizar programas sociais para minimizar um pouco o sofrimento daquelas pessoas que os procuram, da mesma forma aqueles adeptos, que encontram-se em situações de desemprego, financeira, saúde, educação, onde por muitas vezes não possuem moradia. Segundo Quadros, (2020), na literatura há poucas escritoras negras, e uma delas é a Maria Helena Vargas da Silveira (1940-2009). Na obra da escritora, a mesma refere-se a sua infância buscando reavaliar historicamente sua cultura afrodiaspórica. É possível perceber então, a partir de registros, que os rituais de iniciação e de morte (*Ásésé* no Candomblé e *Arissum* no Batuque) são ao mesmo tempo semelhantes, por ser de matriz africana, e distintos, por receberem influências de diversos povos diferentes. O fato de que o Candomblé possui mais escritos sobre do que o Batuque é verídico, por isso, tais fontes são preciosas e utilizadas para a sua compreensão integral.

Corrêa afirma que os primeiros terreiros de Batuque tenham surgido, muito provavelmente, entre as décadas de 1730 e 1750, culminando nas datas de fundação das cidades de Rio Grande (1737), e seu porto marítimo, e Pelotas (1758), região conhecida pelas charqueadas, fazendas que abatiam gado, salgavam sua carne que ficava exposta ao sol para produzir o charque exportado. Ambas as cidades são as primeiras responsáveis pelo tráfico negreiro e demarcam os maus tratos aos africanos escravizados que, em alguns casos, tinham suas peles arrancadas pela salinidade do charque (carne de gado salgada e exposta ao sol) e viviam debaixo do rigoroso inverno sulino. Ainda, há registros de escravizados advindos de outras partes do Brasil como Pernambuco e Bahia que levanta a possibilidade do Batuque ter origem no Candomblé ou mesmo no Xangô de Recife. Contudo, essa afirmação não se sustenta devido aos Orixás cultuados, ou assim concebidos, no Batuque serem de base Jeje-Nagô em que mescla e aglutina Orixás com Voduns como é o caso de Bará e Xapanã, ambos ainda cultuados como Voduns em África (CORRÊA, 2016 *apud* QUADROS, 2020)

Conforme Alves (2012) a matriz africana ela faz duas conexões entre o universo visível e o invisível:

A comunidade tradicional de terreiro de matriz africana se materializa simbólica, concreta e territorialmente por meio das inter-relações, socializações, conexões entre os universos visível e invisível; na singularidade e diversidade dos sujeitos e das nações e culturas negro-africanas que constroem a identidade de cada terreiro; nos saberes e subjetividades produzidas nessas relações; nos conflitos e incertezas vividas nos processos de colonização e descolonizações; mas, sobretudo, na continuidade de valores civilizatórios das culturas negro-africanas no Brasil aqui compreendidas como organizadores civilizatórios invariantes, mesmo diante de descontinuidade (ALVES, 2012, p.69).

A territorialidade a que refere Alves, para a matriz africana adquire um valor bem particular, que reflete a multidimensionalidade vivido territorial pelos membros de uma coletividade, fazendo-se presente no visível e invisível, unindo o sagrado e o profano, sendo estas conexões singulares e da diversidade das nações e cultura africana deixada no RS, enriquecida na inter-relação com a natureza, com as relações sociais, num intercâmbio de saberes ou uma simbiose estabelecida na matriz civilizatória no e com o território, produzindo desenvolvimento humano através da formação de valores coletivo ou particular, assim como, valorizando a dignidade humana, nos projetos implantados viabilizando oportunidade de ver, sentir e viver numa sociedade, onde é possível mudar a diversidade que o mundo apresenta.

3 METODOLOGIA

O estudo foi realizado mediante estudo de caso, que segundo Gil (2008), é caracterizado pelo estudo profundo e exaustivo de um ou de poucos objetos, de maneira a permitir o seu conhecimento amplo e detalhado. Deve investigar um fenômeno atual dentro de seu contexto. Pode ser realizado para explorar situações da vida real, bem como explicar as variáveis causais de determinado fenômeno ou situação. O estudo pode servir de base e detalhamento para estudos posteriores.

De acordo com Marconi e Lakatos (2003), essa pesquisa se caracteriza como sendo de natureza básica, que não tem a característica de ser aplicada. Também foi realizada a revisão bibliográfica, definida pelos autores como consistindo em um apanhado geral sobre os principais trabalhos já realizados e com relevância ou importância para extração de dados relacionados à temática proposta, os quais podem ser de origem primária ou secundária. A revisão bibliográfica faz parte da pesquisa de campo, a qual por sua vez, é realizada mediante o contato com fontes secundárias, livros, artigos, revistas, teses e dissertações, entre outros, ou de fontes primárias a partir do contato e entrevistas com pessoas que podem fornecer dados ou sugerir possíveis fontes de informações úteis. Para alcançar o objetivo da pesquisa utilizar-se-á como metodologia a pesquisa de campo, a qual é caracterizada por investigações que, somadas às pesquisas bibliográficas e/ou documentais, se realiza coleta de dados junto à pessoas, ou grupos de pessoas, com o recurso de diferentes tipos de pesquisa, a partir de uma abordagem qualitativa, de caráter exploratório e descritivo. A pesquisa com abordagem qualitativa tem como característica oferecer uma visão sistematizada a fim de descrever os fenômenos observados, a partir do levantamento, coleta, seleção e compilação de dados pertinentes à discussão sobre a problemática.

Para tanto, a pesquisa bibliográfica foi realizada mediante as seguintes etapas: desenvolvimento do projeto de pesquisa a partir da escolha da área de pesquisa, definição da problemática, desenvolvimento das hipóteses, estabelecimento dos objetivos, escolha da metodologia adequada para alcançar os objetivos e elaboração do cronograma de pesquisa. Após, foi realizado o levantamento da bibliografia acerca do tema, utilizando ferramentas de busca na internet como o google acadêmico, consultando bases de dados científicas e acadêmicas como a Scielo e de instituições de ensino superior. Foram selecionados artigos, teses, dissertações publicados em revistas científicas de acordo com a pertinência ao tema proposto. Em sequência, foi realizado o fichamento das obras, e a seguir a redação, gerando resultados e discussão.

A pesquisa de campo contou com a realização de dez entrevistas com representantes das comunidades em questão. Esta foi realizada após a elaboração de questionário contendo dez (10) questões (anexo 1), no qual foi escolhida para pesquisa de campo a Comunidade de Terreiro, a qual o pesquisador tem acesso.

Esta comunidade possui importante papel na elaboração deste projeto. As entrevistas foram transcritas e anexadas ao trabalho realizado de pesquisa bibliográfica e possibilitaram a verificação das hipóteses, a partir da realização de análise de conteúdo (BARDIN, 2016). Para tanto, deve ser realizada a descrição analítica, que funciona segundo procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição de conteúdo das mensagens. É o tratamento da informação contida nas mensagens.

A análise de conteúdo pode ser uma análise de significados ou da temática, mas também pode ser análise lexical e dos procedimentos. A primeira fase é o tratamento descritivo. Para tanto, foi realizada uma delimitação das unidades de codificação ou de registro. A análise teve caráter homogêneo, exaustivo a fim de esgotar a totalidade do texto analisado, exclusivas e adequadas conforme à pertinência ao conteúdo e ao objetivo.

A técnica consiste em classificar os diferentes elementos nas diversas gavetas segundo critérios suscetíveis de fazer surgir um sentido capaz de introduzir alguma ordem na confusão inicial. É evidente que tudo depende no momento da escolha dos critérios de classificação, daquilo que se procura ou se espera encontrar (BARDIN, 2016, pg. 40).

A inferência completa os segmentos das definições já adquiridas e de conhecimentos relativos às condições de produção. Essa é a intenção da análise de conteúdo, no caso, buscar conhecimento de sobre o emissor da mensagem ou seu meio. Foi realizada a análise de respostas a questões abertas, explorando as relações sociais. As respostas foram classificadas de acordo com o critério do objeto de referência citado.

Foi realizada a análise de conteúdo das entrevistas e após relacionadas com o levantamento bibliográfico a fim de atingir os objetivos da pesquisa. Para tanto, as respostas das entrevistas realizadas foram classificadas de acordo com o critério do objeto de referência, abordando as dimensões culturais e sociais. Além disso, as entrevistas foram realizadas de forma a abordar os aspectos de interesse do presente estudo. Anteriormente à apresentação dos dados organizados e sua análise, será realizada, a seguir, uma breve descrição sobre a comunidade em que foi realizada a pesquisa.

Para discutir a relação da participação do Terreiro com a comunidade, a amostra entrevistada é qualitativa, em que há diferentes interlocutores que se relacionam com o terreno cujos nomes citados foram trocados para preservar a

identidade dos entrevistados, ajudando a alcançar o objetivo da pesquisa. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, e divididas a partir da problemática nas dimensões sociais, culturais e acerca da intolerância religiosa. As entrevistas foram realizadas de modo a conhecer a população, perceber o vínculo das pessoas com a comunidade, verificar a relevância dos projetos sociais realizados pela comunidade tradicional de matriz africana, o engajamento dos entrevistados para com a realização de projetos, o alcance populacional das ações realizadas, a importância interna e externa dessas ações e a incidência de intolerância religiosa, racismo, ou ambos. O critério utilizado foi a saturação, além disso, houve um cuidado para garantir a diversificação da amostra entrevistada. Foram entrevistados dez pessoas, tanto do sexo feminino quanto masculino. Os mesmos desempenham diversas atividades laborais incluindo trabalhadores informais e inativos, solteiros e casados, com níveis básicos de educação e também de pós-graduação. Eles possuem diferentes níveis de vínculo com a comunidade tradicional em questão, sendo apenas adeptos, apenas assistenciados, apenas voluntários, ou ainda adeptos, frequentadores, voluntários e com algum cargo na comunidade.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Primeiramente serão descritas as características levantadas em campo. Após, serão realizadas as análises dos discursos do estudo de caso, de acordo com as dimensões escolhidas para análise. As dimensões sociais são compreendidas como o que está relacionado com a socialização de um indivíduo. Serão abordadas as relações sociais, culturais e religiosa.

4.1 A COMUNIDADE TRADICIONAL DE TERREIRO

A comunidade de Terreiro e Centro Espiritualista de Umbanda⁵, existe desde 1910, situada no bairro São José, Partenon periferia do município de Porto Alegre. Segundo relato de sua Autoridade religiosa, cujo iremos identificar por Paulo Roberto (seu nome foi trocado para manter sua privacidade) nos cultos são

⁵ O nome real da comunidade foi modificado para a fim de manter o anonimato.

atendidos entre 30 a 40 pessoas, mas o centro possui uma abrangência muito maior, chegando a pelo menos 200 pessoas. Os projetos realizados no local são Orí Inu Erê, o qual foi o primeiro projeto iniciado pela liderança atual, e tem por objetivos promover organização social, educação afrocentrada (conhecida como Pedagogia do Axé) que faz contraponto à a educação convencional oferecendo subsídios para o enfrentamento do racismo e intolerância religiosa. Este projeto teve início com a participação de 40 crianças da comunidade. Uma das características do Orí Inu Erê é estabelecer o espaço para além de uma casa de religião, orientando as pessoas também sobre seus direitos cidadãos de acesso à educação, à saúde, prevenção de doenças e práticas de promoção à saúde.

Outro projeto comentado pelo entrevistado é o Ilú Batá, o qual teve seu início motivado pela preocupação com a persistência dos saberes culturais voltados à musicalidade. Então, este projeto tem como objetivo principal recuperar cânticos africanos, como forma de resgate cultural, difundindo esses saberes entre os integrantes da comunidade de terreiro, mas também aberta ao público. São ensinados teoria e musicalidade aos participantes, manuseio de instrumentos, entre outros.

Outro projeto que foi destacado é o Ajeumbó, cujo nome significa alimentação. O programa baseia-se principalmente na arrecadação de alimentos com destino à pessoas ou famílias em situação de vulnerabilidade socioeconômica ou extrema pobreza da comunidade, o qual foi intensificado com a pandemia da Covid-19. Teve participação para efetivação desse tipo de ação social, durante o governo popular, o programa Fome Zero, que contribuiu com a destinação de cerca de 64 cestas básicas para a região. No entanto, o entrevistado aponta que essas cestas básicas tiveram valor simbólico além da contribuição de mantimentos, pois 64 cestas básicas não atendem à demanda de cerca de 15 mil terreiros existentes na região.

A comunidade de Terreiro não possui relação institucional com o Estado. No entanto, participa do Conselho Municipal de Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA) devido a sua atuação com o público jovem e infantil. A participação da comunidade no Conselho influenciou a criação do Conselho do Povo de Terreiro do estado, voltada para o desenvolvimento de políticas públicas que atendam à demanda real dessas comunidades. O seu papel vai para além do acolhimento de

peessoas, orientação e assistência, há uma participação também quanto à busca de direitos religiosos, sociais e antirracistas. Logo, segundo a entrevista, o espaço do Terreiro passou de resistência para militância. Existem parcerias e interação com escolas, unidades básicas de saúde (UBS) e centro comunitário. O trabalho realizado conta com a atuação de voluntários, e também patrocínios de iniciativas privadas para os projetos e doações.

4.2 CARACTERIZAÇÃO DA POPULAÇÃO ESTUDADA

No Brasil a população de matriz africana e afro-umbandista somou na Amostra IBGE do censo 2010, um total de 588.797 residentes, representando 0,31% do total de declarados. Quanto aos dados da Amostra no RS, foco do estudo, os declarados de matriz africana e afro-umbandistas somam 157.599 residentes, significando 1,47% dos declarados, representando quase cinco vezes a média nacional. Desta forma fica evidente o potencial de crescimento e desenvolvimento do povo de terreiro no RS. Destaque importante a ser analisado é quanto ao cruzamento dos dados do total de declarados em relação à renda familiar, onde 51,1% estão numa faixa etária de 0,5 a 02 salários mínimos, e 25,8% somam de 02 a 10 salários mínimos. Evidenciando uma grande parcela concentrada nas classes E, D e C de consumo e uma ascensão importante nas Classes C2 e B que segundo Silveira (2014) emergiu no último período fruto do crescimento do número de adeptos brancos e de poder aquisitivo mais elevado junto às tradições de matriz africana, sobretudo na umbanda. Ao que se limitava anteriormente quase que na totalidade ao reduto de uma tradição de negros com a participação brancos na linha da pobreza tratando-se de renda. O que se pressupõe ainda dialogando com Silveira (2006) que essa elevação no poder de consumo a partir da abertura e do crescimento a adeptos de outras etnias, vem por consequências substituindo gradativamente valores de práticas de consumo coletivo nos terreiros para o acirramento do individualismo competidor do capitalismo (IBGE, 2010).

A comunidade estudada em questão, situada no bairro São José, Partenon em Porto Alegre, Rio Grande do Sul:

Figura 1: Mapa da localização do Bairro São José, Porto Alegre, Rio Grande do Sul



Fonte: Google Maps

Possui 30.073 habitantes, representando 2,13% da população do município. Com área de 3,56 km², representa 0,75% da área do município, sendo sua densidade demográfica de 8.447,47 habitantes por km². A taxa de analfabetismo é de 3,48% e o rendimento médio dos responsáveis por domicílio é de 2,22 salários mínimos (PROCEMPA,2010).

4.3 ANÁLISE DE DISCURSO DE ESTUDO DE CASO

Foram entrevistadas dez pessoas⁶ com algum tipo de vínculo com a comunidade de Terreiro e Centro Espiritualista de Umbanda. O primeiro entrevistado foi a autoridade religiosa Paulo Roberto, sanitarista e bacharel em saúde coletiva, o

⁶ As identidades dos entrevistados foram preservadas através do uso de nomes fictícios.

qual falou sobre a comunidade, sua história, e também sobre sua atuação no terreiro.

O segundo entrevistado foi Roger, o qual tem 36 anos e é auxiliar jurídico, e é responsável pelos cânticos da comunidade tradicional de terreiro.

A senhora Paola, de 45 anos, técnica de enfermagem, concursada e residente próxima ao centro espiritualista, frequentadora.

O professor de história Cristiano, de 39 anos, o qual possui relação com a comunidade para estudo e interesse nas ações sociais, não tendo vínculo religioso.

A pedagoga e assistente social Aline, de 66 anos, coordenadora do projeto Ajeumbó na comunidade.

Kenan, externo à comunidade, historiador e estudioso das ciências da religião e também voluntário como palestrante do projeto Orí Inu.

A vivenciadora da comunidade Larissa, a qual participa há onze anos e é servidora pública do serviço social.

Lúcia, a qual tem cinquenta anos, trabalhadora informal, frequentadora do centro.

Camila, psicóloga e uma das líderes e coordenadora do projeto educacional Ori Inu.

Amanda, técnica de enfermagem, mãe de duas filhas e que recebe assistência da comunidade tradicional de matriz africana.

Serão apresentadas as dimensões que foram analisadas a partir das entrevistas. Dimensão pode ser compreendida como extensão mensurável (em todos os sentidos). As entrevistas foram analisadas e divididas em dimensão social, a qual pauta sobre interações sociais, vínculos, e papéis assistenciais, educacionais, e o alcance dos projetos; a dimensão cultural e a dimensão que pauta sobre a discussão da intolerância religiosa.

4.3.1 DIMENSÃO SOCIAL

A dimensão social é o conjunto formado pela estrutura organizacional e seus atores, os relacionamentos, as práticas e as práxis, a tecnologia e o contexto. Nessa dimensão são abordadas as interações sociais, os vínculos formados entre os

indivíduos e o terreiro, bem como entre o terreiro e a comunidade como um todo, além do religioso, os papéis assistenciais, educacional, e o alcance das ações sociais no território em que está inserido.

Existem principalmente os seguintes tipos de vínculos com a comunidade: vínculo religioso em que há adeptos à tradição de matriz africana, mas não necessariamente frequentam e participam de sessões, cultos, entre outros eventos da comunidade; vivenciadores, que são adeptos e participam das reuniões, sessões, ritos da comunidade tradicional. O vínculo assistencial, em que há voluntários, que participam na realização dos projetos da comunidade tradicional e aqueles que recebem assistência econômica ou auxílio pelos voluntários da comunidade tradicional. Também há vínculo motivado pelo estudo da religião.

A relação com a comunidade, a forma como os indivíduos conheceram e os vínculos formados com a comunidade pelos entrevistados serão observadas a partir da descrição das relações sociais e a função social do Terreiro da perspectiva dos entrevistados.

Em síntese, nove entre os dez dos entrevistados conheceram a comunidade tradicional de terreiro através de familiares, seja de maneira direta ou indireta. Para ilustrar, o depoimento abaixo de um dos adeptos entrevistados, o qual vamos identificar como Roger, acadêmico de direito, demonstrando que a sua relação com a comunidade é herdada de seus pais:

Bom, a minha chegada na comunidade, né, ela perpassa pela história do meu nome, por exemplo, né? Meu nome (...) significa nascido no caminho do axé. Então, eu ganhei esse nome justamente pelo acontecimento da minha vida, né, o meu pai e minha mãe já eram do terreiro, né, a minha mãe faz uma promessa para lemanjá para engravidar, pois ela não estava conseguindo, e aí ela engravida, né? E, desde então, assim, desde o nascimento, né, desde o momento da gestação, né, a segurança de barriga, depois do nascimento da segurança de quartinha, eu já estava lá no terreiro, por isso meu nome é nascido no caminho do axé. (ROGER, 10 de outubro de 2021).

Outra entrevistada, a qual iremos referir como Lúcia, a qual trabalhava como camareira e atualmente trabalha informalmente, relata ter tido ciência do Terreiro a partir de um familiar que frequentava, e não somente ela mas também o restante da família começou a frequentar também:

Eu conheci o Ilê através da minha irmã, mais conhecida como – agora me fugiu o nome. Ela começou a frequentar a casa, né, e, através dela, a gente também começou a frequentar, a participar de algumas atividades que tinha, né, sessões (LÚCIA, 19 de outubro e 2021).

A declaração de um dos voluntários que atuam na comunidade também valoriza o vínculo familiar de forma que ressalta a tradição iniciada em gerações anteriores a sua. Kenan, líder e estudioso, teólogo, externo a comunidade conta:

Eu venho de uma família de afro religiosa, eu sou a quinta geração da minha família a vivenciar essa tradição, que começou lá com a minha a minha tataravó, daí depois da minha bisavó, que foi mãe de Santo, né, e depois, aqui, daí depois a minha avó(...) Foi ela que me iniciou, em 1994, que foi quando eu lavei a cabeça pela primeira vez – já era pai, né – e vivenciava a tradição, né, como assistência, né, assistindo as sessões, ela fazia umbanda, também tinha quimbanda e nação (KENAN,

As interações acima descritas são interessantes pois percebe-se a tradição familiar, passada de geração para geração como sendo forte influência para a criação do vínculo e também para a permanência dos adeptos à comunidade tradicional de matriz africana. Essa, como sendo uma característica da religião, em que há um legado e um conhecimento passado de geração a geração é um aspecto muito importante, em que há uma transmissão oral de cultura. Além do mais, a relação familiar também influenciou na tomada de consciência sobre a comunidade e sua aproximação inicial.

As outras motivações para o contato inicial com a comunidade apontadas foram devido ao estudo ou trabalho, interesse pelos projetos sociais, devido ao alcance dos projetos sociais, e também devido a residir próximo a casa. Há influência da localização da comunidade e proximidade física com os participantes, em que pelo menos dois entre os dez entrevistados ressaltaram a questão da proximidade geográfica. Tal fator pode ser ilustrado a partir da fala da entrevistada coordenadora do projeto Ajeumbó, de 65 anos, Aline, que residia desde criança na localidade, ressalta: “Por conta de morar na comunidade, com certeza me aproximei, né, do terreiro, por ser um Terreiro que está aqui nessa comunidade há muitos anos” (ALINE). Percebemos na fala a seguir do líder religioso Kenan o interesse devido ao estudo :

A minha relação originalmente foi por conta de estudos, foi por conta de intelecto e, por fim, na verdade por último, é que foi religiosa... última coisa que foi religiosa... porque, primeiro, teve esse envolvimento intelectual, né, de conhecimento, de aquisição de conhecimento, daí depois, no segundo momento, na transposição desse conhecimento para os mais novos através dos projetos que aconteceram a partir do terreiro (KENAN)

Há também o interesse voltado para o trabalho com a comunidade e alcance das ações sociais e desenvolvimento de projetos pela comunidade tradicional, em que o entrevistado Cristiano, professor, declara, conforme ilustrado abaixo:

Por estar trabalhando na Escola da localidade, ouvi muito falar, principalmente a partir de colegas, professores, direções de escolas eu ouvi muito falar de alguns... é... de algumas lideranças, né, comunitárias, algumas lideranças ali no território que realizavam, naquele momento de 2015/2016, um trabalho de... trabalho social, né? E aí me interessava muito, assim, esse trabalho social porque como professor também eu sempre busquei me vincular, né, aos aos movimentos, tentei me vincular a todas as atividades que ocorriam ao redor dessas pessoas (CRISTIANO)

Dessa forma, nove entre os dez entrevistados se declara adepto à comunidade tradicional de matriz africana, sendo apenas dois deles conforme ilustradas nas falas a seguir, em que declara não ter religião ou não ser adepto da religião, como no caso do professor da escola local, Cristiano - “ Eu não tenho religião, tá, Luís? Eu respeito, assim, eu não sou ateu, né, já fui ateu, mas eu não sou mais ateu” - No entanto percebe-se o seu interesse voltado ao trabalho e projetos sociais.

Por outro lado, projetos sociais alcançam pessoas que necessitam também de assistência, tais como o recebimento de cestas básicas, entre outros, e assim, essas pessoas acabam por estabelecer algum vínculo com a comunidade tradicional, conforme ilustra a fala de uma moradora da comunidade, Amanda, formada em técnico em enfermagem e mãe de três filhos:

E tinha outros projetos lá, e nós fomos convidados a participar, e um deles era o projeto esse da comunidade de cestas básicas. E aí, eles me convidaram para ver se eu tinha interesse em receber as cestas, já que eu não estava trabalhando, né, e a minha renda era só de trabalhos aleatórios. Aí, eu me interessei, fui, conversei com ele e eu me encaixei nos critérios, né, que precisava ter para poder receber as cestas básicas (AMANDA)

Nesse contexto é importante analisar tal discurso de forma que se percebe as ações sociais do terreiro como fundamentais para as pessoas que ali residem, e que oferecem assistência e amparo a pessoas em situação de vulnerabilidade. Apenas um dos entrevistados, Amanda, declarou receber assistência por meio do recebimento de cestas básicas, sem participar das reuniões, cultos, entre outros.

Entre os dez entrevistados, oito se declaram adeptos à comunidade tradicional de matriz africana. Da mesma forma, oito entre os dez entrevistados afirmaram que participam das reuniões, sessões, ritos da comunidade tradicional. Os voluntários nos projetos e ações da comunidade tradicional são oito entre os dez dos entrevistados. No entanto, apenas sete dos entrevistados são ao mesmo tempo adeptos, vivenciadores e voluntários, e 3 destes ocupam algum cargo (liderança) na comunidade.

Oito dos dez entrevistados destacaram que o terreiro desempenha um papel na atualidade que aborda diversos eixos assistenciais voltados também para os cuidados com a saúde, alimentação, entre outros.

Há também as ações voltadas para o eixo educacional, em que são realizadas atividades em relação aos direitos e cidadania, tais como acesso à saúde, educação, lazer, segurança, direitos religiosos, direitos a ações afirmativas, etc. A autoridade religiosa Paulo Roberto afirma que :

Mas, o que nós pensamos aqui foi uma educação afrocentrada mesmo, que dialogue mesmo com a nossa visão de mundo, né, com o nosso padrão civilizatório, né? E é uma formação de sujeitos, né, de identidade, né? Com essa lógica de formar, né? Ajudar com uma personalidade, agentes multiplicadores, né, que, enfim, que saiam por aí falando e defendendo essa questão. (PAULO ROBERTO)

Foi citado por seis dos dez entrevistados o projeto que atua com a assistência a pessoas em situação de vulnerabilidade financeira. Entre os voluntários entrevistados há participação de cinco deles no Projeto Ajeumbó, o qual é voltado para garantir alimentação de cerca de 200 famílias em situação de vulnerabilidade pertencentes à comunidade tradicional e seu entorno.

Conforme relatado pela maioria dos participantes, verificou-se que os três projetos destacados possuem um alcance de muitas pessoas para além da comunidade tradicional. Foi apontado no discurso da coordenadora do projeto Ajeumbó, Aline, que este atinge cerca de 600 pessoas às quais presta assistência. Além disso, ela destaca o espaço do Terreiro como um local que atua em diversas esferas:

O espaço de terreiro é um local de também se fazer atividade social, atividade social principalmente para aqueles que têm menos acesso, onde desconhecem o direito de ter acesso aos seus direitos, né, isso a gente faz dentro espaço de terreiro, nas questões de saúde, nas questões de alimentação, nas questões jurídicas, a gente orienta as pessoas a partir daquele conhecimento que a gente tem a buscarem os seus verdadeiros direitos (ALINE)

Os projetos ali realizados possuem caráter sociocultural e assistências, como no caso do projeto Ajeumbó que distribui alimentos para pessoas em situação de vulnerabilidade e que intensificou-se com a pandemia. Pode-se perceber a importância e tal questão no discurso da Assistente Social Larissa, a qual menciona as grandes proporções que o projeto Ajeumbó tomou durante a crise pandêmica: “o Centro Espiritualista de Umbanda desenvolve vários projetos sociais, todos voltados para a comunidade, não para a comunidade religiosa, mas para a comunidade do entorno” (LARISSA).

Eu acho que, digamos assim, nesse momento de pandemia, seriam projetos mais emergenciais porque a gente, infelizmente, a gente focou muito, né, a comunidade tem focado muito em uma questão que extrapolou a expectativa, que é a questão da alimentação, né, com a questão da pandemia que nós já vamos para dois anos com a questão da alimentação, a gente não consegue angariar recursos, ou qualquer outra expectativa para um outro curso, para um outro projeto que seja de formação... A gente não consegue muito porque a pandemia sugou muito dinheiro, a pandemia acabou sugando muito das pessoas a capacidade de acreditar, principalmente, na cidade, no entorno do nosso terreiro porque é uma comunidade muito simples, né, muito vulnerável, com diversas situações de vulnerabilidade social. Então,(...) a questão da pandemia mudou as prioridades, a prioridade é comida na mesa, e não estão errados (LARISSA).

A comunidade tradicional está inserida em uma região com muitas famílias vulneráveis, situação de insegurança alimentar principalmente, que se acentuou com a pandemia. Logo, este é o projeto que mais tem canalizado esforços a fim de garantir o básico para as pessoas que, devido ao contexto, também acabaram por

necessitar de auxílio. A entrevistada Amanda que recebe auxílio da comunidade aponta que o projeto nasceu de uma demanda da comunidade:

Esse projeto social começou pequeno, né, em vista que o Paulo Roberto tinha muito, assim... as pessoas iam lá na casa do terreiro pedir ajuda para ele. E ele, muitas vezes, tirava do seu sustento para oferecer, só que essa questão cresceu muito, e ficou inviável para ele distribuir. Então ele foi procurar parcerias nos meios públicos e particulares para poder ajudar esse pessoal que vinha pedir ajuda para ele. Ele teve um bom retorno, não é ainda uma coisa grande, mas é um bom retorno desse meio, principalmente, privado porque como a gente sabe, né, o meio público é muito complicado, eles põem muitas barreiras, né, sempre tem um empecilho... Mas, o privado já é mais flexível, aí eles ajudaram muito nessa questão (AMANDA)

A citação acima aponta a atuação da autoridade religiosa, Paulo Roberto, e sua preocupação com as pessoas da comunidade que necessitavam de ajuda, e então a sua iniciativa em levantar subsídios para que ações voltadas a garantir alimento para as pessoas da comunidade como um todo, não somente da comunidade tradicional, se tornasse viável. Assim, verifica-se que o projeto Ajeumbó, cujo objetivo é distribuir alimento para as pessoas em situação de extrema pobreza, o qual também tem a face da educação, uma vez que oferece cursos voltados para ensino de culinária e como preparar e aproveitar alimentos, atua no sentido de oferecer melhores condições de vida para a população local. Aline, Coordenadora do projeto ainda destaca que o trabalho para encontrar essas famílias que precisam de ajuda e para distribuição de alimentos é realizado por voluntários. Tais ações foram iniciadas também devido a realização de outros projetos e atividades desenvolvidos na comunidade, conforme é ilustrado a seguir na fala de Aline:

Na época em que o Ajeumbó chegou para o espaço de terreiro nós tínhamos atuando com muita frequência em grande parte, sim, atendendo às crianças que participavam do projeto Orí Inú Erê, então nós tínhamos muitas crianças e adolescentes. E a partir das visitas que fazíamos às famílias dessas crianças, nós tínhamos – e obtivemos – respostas para muito do que nós precisávamos saber em relação às quais famílias seriam atendidas pelo Ajeumbó (ALINE)

A entrevistada destacou que as famílias assistenciadas, em sua maioria, são administradas por mães sozinhas, no entanto destaca que as quase 200 famílias

atendidas participavam em reuniões que iam além do caráter assistencial e fazia um diálogo com cursos e práticas educativas:

As reuniões iam pouco além da alimentação. Conhecer outras necessidades, dialogar com as famílias, outras questões, nós traziam para as reuniões assuntos pertinentes às necessidades das famílias, à informação sobre saúde, direito, educação, a própria alimentação como manter aquela cesta básica de forma criteriosa, né, para que as pessoas não saíssem trocando os alimentos por coisas supérfluas, que soubesse realmente utilizar cada item. Por oficinas, fizemos várias oficinas... oficinas de pão, oficinas de fabricação de roupa (ALINE)

Diante desse contexto, ressalta-se o apoio prestado às famílias de forma que haveriam também práticas educativas, no sentido de melhorar a qualidade de vida dessas pessoas. É interessante ressaltar a fala da Assistente Social Larissa, que explica que precisa-se do apoio do poder público para a efetivação dos projetos sociais, e da mesma forma Aline ressaltou que o projeto Ajeumbó não ocorre da mesma forma, assistenciando famílias mensalmente, devido a falta desses incentivos do governo. Outro entrevistado, Kenan, também resalta a questão da alimentação como parte fundamental da atuação do Terreiro com a comunidade externa:

Eu acho que o principal papel social com a comunidade externa é a questão da alimentação, né, então muitas pessoas devem ter ido atrás de comida porque o terreiro oferece, de verdade, em termos físicos, materiais e bens materiais, oferecem comida. Mesmo fora de época de batuque, as pessoas adoram uma festa de preto velho, adoram uma festa de ogum, né, adoram uma festa de Cosme e Damião e adoram as festas de batuque, não apenas porque elas vêm tomar um passe com a entidade, ou com axé ou com o orixá, mas também porque elas vêm comer, né, elas vêm comer (KENAN)

O entrevistado afirma que muitas pessoas que estão em situação de extrema pobreza vem para comer proteína no dia de batuque, pois é um dos únicos locais ao qual ela tem acesso à carne, por exemplo. Logo, as festividades também podem ser pensadas como formas de alcançar as pessoas que necessitam de auxílio. Outro projeto que atua em face de promover educação, além de ressaltar que há um processo promotor de empoderamento dos integrantes da comunidade tradicional diante da história em que a religião sofreu com a imposição de outras culturas e sua estigmatização. O entrevistado Kenan revelou que atua como palestrante do projeto Orí Inu Erê, e realiza as atividades no sentido de promover os cuidados com a saúde

e bem-estar dessa população, uma vez que pauta também sobre a saúde da mulher, cuidados com higiene, segurança alimentar, entre outros. A parceria com as unidades básicas de saúde também ajudam a orientar essas pessoas a ter acesso a seus direitos básicos, como por exemplo saber que em unidades de saúde do Sistema único de saúde (SUS), todos têm direito a acessar métodos contraceptivos, por exemplo.

Muitos desses projetos são desenvolvidos por pessoas com formação na área da saúde, Paulo Roberto é sanitarista, Larissa é assistente social, e Roger, por exemplo é auxiliar jurídico e acadêmico de direito. Cada qual atua na comunidade, engajados nos projetos sociais, aumentando o potencial de ação e contribuindo para a comunidade tradicional e também externamente a ela.

Como mostra Sodré (1988), a formação de vínculos religiosos se dá a partir também da significação que o homem dá à sua existência e também à sua relação com o espaço. Da mesma forma, a formação da comunidade se dá com sua relação ao território, em que há a questão da redefinição da cidadania no território em seu sentido de pertencimento à comunidade, a partir da ideia de que o meio influencia a formação também de sujeitos. No espaço do terreiro, tais diversidades existenciais e culturais pertencentes ao espaço, o qual pode ser compreendido a partir das relações sociais e desempenho do papel que cumpre na sociedade como lugar fonte de força ou potência social para uma etnia, a qual enfrenta condições desiguais de cidadania. De acordo com Lima (2017), o negro é obrigado a mostrar, ser igual ao branco, para esconder sua realidade que o branco anula, diante da sociedade democrática racial e o mito da democracia racial, e o terreiro por sua essência contra hegemônica não reforça essa imposição do homem europeu em detrimento das demais culturas.

Fernandes (*apud* IANINI 1996) aponta o processo ao qual o negro, nessa passagem da sociedade escravista para a sociedade livre, foi mantido nos limites de uma economia de subsistência. Portanto o mito da democracia racial é apontado como tendo a função de esconder a realidade que perpetua, preserva desigualdades tão extremas e desumanas como são as desigualdades raciais no Brasil. Percebe-se a necessidade do terreiro em desempenhar papel assistenciais devido a essas desigualdades sociais em que muitos cidadãos que residem nas periferias demandam apoio socioeconômico pois encontram-se em situação de

vulnerabilidade, situação que falta empregos, acesso à saúde, educação, entre outros que são de responsabilidade do Estado para assegurar acesso igualitário entre todos os brasileiros, dessa forma o terreiro supre necessidades locais da comunidade em que está inserido (FERNANDES, 1989, p.17).

Da mesma forma, o terreiro desempenha papel fundamental na formação cidadã do indivíduo, orientando a cerca de saúde, educação, entre outros, bem como na reafirmação da identidade dos indivíduos de matriz africana. Asante (2009), de uma perspectiva afrocentrada aponta a diáspora africana e a sua relação com o espaço a partir do processo em que foram “deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicas e históricos”, compreendendo que suas condições de vida devem partir de uma referência centrada na África e sua diáspora, e assim percebe-se que a formação das comunidades, em suma a partir de vínculos familiares destacam a manutenção da cultura, de caráter passado de geração para geração, e ao mesmo tempo a adaptação e criação de vínculo com o local em que estão inseridos.

Conforme Hofbauer(2006), o terreiro pode cumprir papel para a formação de cidadania para quebra de paradigmas, atuando de reportar responsabilidade sobre a exclusão social, a discriminação racial, a miséria como consequência do regime político e econômico do país, uma vez que as organizações sociais possuem caráter informativo e formador, que pode ser realizado ligação com Durkheim acerca da instituição como tendo regras que constroem a moral dos indivíduos, por mais que atue na construção de valores morais contra hegemônicos, mas de afirmação de uma educação afrocentrada. Para Hofbauer, (2006, Pg 396), identifica a função que os terreiros tradicionais exercem, estando territorialmente nas periferias dos centros urbanos, sendo espaços de acolhimento que atendem pessoas à procura de conselho e ajuda para os mais diferentes problemas pessoais”. Verifica-se nas entrevistas o desempenho de tal papel de acolhimento das pessoas que se encontram nas periferias, de forma que auxiliam com questões psico assistenciais, jurídicas, e de acesso à saúde, educação e políticas afirmativas. Da mesma forma, ressalta valores que predominam no terreiro.

4.3.2 DIMENSÃO CULTURAL

A dimensão cultural pode ser entendida como a análise dos perfis comportamentais de indivíduos com base nas suas influências culturais. Assim, ações voltadas para a apropriação cultural, empoderamento, perpetuação da cultura serão analisadas a partir dessa dimensão.

O maior engajamento dos voluntários se dá no projeto Orí Inu Erê, no qual participam seis entre os dez entrevistados. O Orí Inu consiste em um projeto voltado à educação, a partir da realização de palestras, orientação de pessoas sobre diversos assuntos (emprego, saúde, direitos sociais, preparo de alimentos), no entanto o seu foco maior é voltado para o trabalho com crianças, adolescentes e jovens, tendo ao mesmo tempo caráter educacional conforme abordado anteriormente, mas também possui a face de resgate cultural. O projeto conta com palestras em escolas públicas com temas afrocentrados, oficinas de capoeira, canto e formação de coral, todos engajados no combate ao racismo e à intolerância religiosa, pois tem caráter informativo e empoderador. Isso é verificado na perspectiva dos entrevistados. Ilustramos a partir da fala do professor Cristiano:

Muitos meus alunos eles frequentavam o terreiro, né, e o terreiro tem e cumpre um papel importantíssimo: primeiro que é o de sociabilidade, assim, né, que está muito vinculado a essa cultura afro-brasileira, né, uma sociedade... uma lógica de sociabilidade muito diferente dessa sociabilidade individualista que vem do ocidente, né, que vem da Europa, né? (CRISTIANO)

A psicóloga entrevistada, Camila, a qual também atua como voluntária no projeto Ori Inú Êre também ressalta a importância da atuação de tal projeto com as crianças:

Então, o projeto Ori Inu tem início no ano de 2003, na comunidade, onde um grupo de irmãos do terreiro preocupados com a questão identitária e também devido aos preconceitos e discriminações sofridas pelas crianças nos espaços escolares, né – porque muitos de nós usamos guias, fios de contas, colares – se organiza e se idealiza o projeto Ori Inu Erê com o objetivo de trabalhar as crianças desde a sua infância (CAMILA).

Por diversas vezes, os indivíduos que pertencem à comunidade tradicional de matriz africana sentiram dificuldades ou mesmo medo de expor esse pertencimento

a essa cultura, aspecto que foi afirmado por três entre os dez entrevistados. No entanto, atualmente, segundo a fala supracitada, a questão da apropriação da identidade e sua liberdade de expressão a partir do emponderamento estão sendo conquistadas por meio de ações promovidas na comunidade tradicional.

Pode-se perceber também na fala do líder religioso Paulo Roberto a importância que é dada ao Projeto Ori Inú Erê devido a formação de cidadãos e construção de identidade, o que possui função sociocultural:

Então foi um projeto, aliás, é um projeto muito importante, talvez um dos mais importantes porque trabalha com uma criança, com a identidade, né, da criança... E prepara a criança para o enfrentamento do racismo lá fora, inclusive para o trabalho, para o próprio emprego, enfim, depois do projeto Orí Inu, veio o projeto Obinrim, que era voltado para as mulheres, né? E o projeto Orí Inu Erê, que era para pessoas adultas. Que aí trabalhava essas mesmas questões com os adultos porque tem muita gente da gente, tem muito povo preto mesmo, e os brancos principalmente que precisam aprender muita coisa sobre a nossa identidade, né, que a gente sempre fala aqui, que ser negro, né, não pode ser colocado dentro de um saco comum, né, e igualar homens negros e homens brancos... Não! Os homens negros têm suas especificidades, têm a sua forma de se relacionar com a vida, com o mundo... E se for um homem negro de matriz africana, mais ainda... Outras especificidades! Isso tudo precisa ser trabalhado, né? E só quem dá conta disso é o espaço de terreiro. O terreiro enquanto espaço que guarnece o legado civilizatório de um povo oriundo do continente africano. É o trabalho que o estado não quer fazer (PAULO ROBERTO)

Kenan, o qual atua como palestrante do projeto Orí Inu Êre e aponta que esse projeto tem efeito positivo para as crianças que abrange, ressaltando também o fator de empoderamento e valorização da cultura:

Eu percebo assim, que tem uma grande profundidade, principalmente com relação às crianças que acabam tendo uma autoestima fortalecida... eu já fui uma criança de terreiro e eu me lembro de ter que esconder isso onde eu estava... na escola as pessoas não podiam saber, e daí, então, tinha toda aquela coisa de esconder da sociedade essa minha vivência, né, e eu percebi que nas crianças ali do projeto Ori Inu Erê acontece exatamente o contrário, as crianças têm orgulho de serem do batuque, de serem batuqueiras, né, e levam isso adiante, e muitos, inclusive a geração que está nascendo agora, que está surgindo agora, já estão ostentando nomes africanos. Então isso já demonstra uma mudança significativa nos comportamentos, na psique social – será que eu posso usar esse termo? Eu não sou psicólogo social, mas eu vou tomar emprestado dessa área – na psique social e comportamental, nesse sentido de se sentir integrado a essa comunidade, de se sentir integrado à tradição africana e se sentir bem com isso, não precisar esconder nem coisa do tipo.

Dois entre os dez entrevistados fazem parte do projeto cultural Ilú Batá , o qual tem por objetivo resgate dos cânticos de origem africana e sua perpetuação, atuam como voluntários. Os mesmos relataram que este cumpre importante papel para o resgate cultural e perpetuação dos cânticos africanos. De acordo com o Roger, o qual ocupa o cargo de responsável pelos cânticos, aponta a importância do projeto Ilú Batá:

O projeto Ilú Batá ele vai iniciar com uma preocupação... a partir de uma preocupação dos mais velhos com relação à memória, né, dos toques e dos cânticos sagrado da tradição de matriz africana, né? Por conta dessa preocupação dos mais velhos em estar preservando esse bem cultural, começa a se pensar num projeto que proporcionasse, né, um espaço de resgate, de preservação dessa musicalidade. E aí, lá em 2008, 2007, a gente começa a fazer algumas oficinas internas, né, da comunidade para os vivenciadores e para os filhos de Santos dessa comunidade, pensando justamente no resgate e na preservação desses cantos e desses toques sagrados, né (ROGER)

Tal projeto é realizado tanto para as pessoas de dentro da comunidade tradicional de matriz africana quanto para as pessoas de fora que desejam aprender e participar. Essa é uma forma de difundir também conhecimentos para as pessoas sobre a tradição, e com efeito, combater preconceitos.

Há uma constante troca entre os indivíduos e a formação sociocultural dos terreiros. Para os indivíduos que frequentam os cultos, a afirmação de sua cultura é essencial. Para a comunidade local e externa aos terreiros, há atividades de ensino cultural, auxílio social, entre outros. Esses aspectos possuem uma repercussão muito ampla também no que diz respeito ao combate ao racismo e à intolerância religiosa existente na sociedade. De acordo com a teoria da democracia racial de Gilberto Freyre, a cultura negra é absorvida pela cultura nacional. Segundo Chagas (2017), estão presentes na sociedade os valores civilizatórios africanos, os quais perpassam saberes e traços culturais que foram trazidos por mulheres e homens, de forma imaterial. No Brasil, essa formação das religiões de matriz africana no novo território se deu a partir de uma construção sincrética. Além do intercâmbio entre diferentes povos de matriz africana, houve também o intercâmbio com a cultura do homem europeu. Dessa forma, verificou-se nos discursos que culturas, crenças e práticas religiosas muitas vezes se confundem com santos pertencentes à igreja

católica, ou mesmo com a incorporação de rituais de matriz africana em cultos de evangélicos e neo pentecostais, como forma de apropriação da cultura afro (COSTA, 2013). A cultura passa ao campo de valores da matriz africana e sua complexidade cosmológica que expressa uma ética e estética do ser negro africano. Em consonância com Durkheim, tal expressão de diversidade ganha espaço para formação de afirmações positivas e participação na agenda política de um país. Percebe-se o papel cultural da religião no que tange a sociedades e culturas pequenas tradicionais, nas quais quase todos os aspectos da vida são mediados pela religião, assim como, as cerimônias religiosas, originam novas ideias, como a reafirmação de valores existentes no indivíduo ou no coletivo. Há manutenção dos valores no grupo, fundamentais para a construção social influenciando também o modo de pensar dos indivíduos nas culturas tradicionais, permanecendo intactos os rituais, mantendo viva a presença do sagrado. O pensamento, os valores centrais não mudam, independente do que aconteceu com seus irmãos de raça, pois, aqueles valores sempre permanecerão dentro dos indivíduos.

Além disso, Durkheim aponta o progresso e evolução das sociedades modernas, o crescimento econômico, político, a influência da religião tradicional, entraria em decadência atendendo ao interesse de uma pequena parte de indivíduos, e por essa razão estaria por vir a desaparecer, no entanto, percebe-se que tal fenômeno não ocorre apesar da ciência que teria explicações para todos os questionamentos e incógnitas. A religião faz ainda parte do mistério do ser humano, onde apenas ele sabe em que acreditar, encontrando na religião força de alimento de si e daqueles que fazem parte desta coletividade, seja por meio dos resgates de culturas de matriz africana, que sustentam e reafirmam seus valores humanos, políticos, liberdade, igualdade e a cooperação social na solidariedade. Em consonância, cabe ressaltar que Silveira (2014) afirma que no processo “além de músculos vinham ideias, sentimentos, tradições, mentalidades, hábitos alimentares, ritmos, canções, palavras, crenças religiosas, formas de ver a vida.” Tais culturas foram passadas pela oralidade de geração em geração, e atualmente há diversas formas disso continuar ocorrendo, abrangendo mesmo pessoas externas à comunidade.

4.3.3 A DIMENSÃO DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

A dimensão da intolerância religiosa pode ser compreendida como sendo as dificuldades encontradas nas relações do terreiro com a comunidade. Logo, foram apontados pelos entrevistados que, em geral a relação entre terreiro e comunidade é boa, contudo, há desafios que devem ser enfrentados.

Os entrevistados foram questionados sobre a ocorrência de situação de racismo ou intolerância religiosa no espaço do terreiro ou quanto à relação com a comunidade. Nove entre os dez dos entrevistados alegou já ter sofrido com racismo ou intolerância religiosa. Apenas uma pessoa declarou não ter passado por tal situação, principalmente no que tange ao terreiro.

Aline ressaltou que durante o desenvolvimento do seu trabalho na comunidade não identificou intolerância religiosa:

Não! Posso dizer que não. Se houveram, se tiveram algumas atuações, alguns acontecimentos, por nós passaram despercebidos... por quê? Porque todos dentro do espaço de terreiro são sempre muito bem acolhidos. E a comunidade acolhe muito bem as nossas ações (ALINE)

No entanto, dois entrevistados abordaram situações de intolerância religiosa, tais como quanto ao uso de seus guias no pescoço e vestimentas próprias da religião. Kenan aponta que isto foi motivo para que ele sofresse com preconceito, em que as pessoas evitavam chegar ou sentar-se próximos a ele. Da mesma forma, afirma que já sofreu preconceito de pessoas de outras religiões quanto aos rituais sagrados de religião de matriz africana.

A autoridade religiosa, Paulo Roberto, aproveitou a oportunidade para destacar que o Racismo consiste em uma ideologia, um conceito social de raça baseado no fenótipo:

“Criado por brancos e para os brancos para dominação de uma sociedade branca. Pois, em termos de raça só existe uma, que é a raça humana. Logo, a intolerância religiosa parte do cristianismo como religião hegemônica no país que se baseia em três pilares, exclusivismo, universalismo e proselitismo. Assim, a intolerância religiosa somada ao racismo resulta em um racismo religioso”.

São apontadas comumente como causas do racismo religioso o racismo estrutural, a visão colonialista deturpada, o próprio sincretismo religioso, a falta de informação e ignorância, a imposição da cultura judaico-cristã, e o fanatismo

religioso como causas para a intolerância religiosa vivida pelos adeptos à religiões de matriz africana. As consequências dessa intolerância religiosa apontadas pelos entrevistados são discriminação, preconceito, medo, desrespeito, constrangimento, agressões, estigmatização dos ritos sagrados, dificuldades de desassociar as religiões e reconhecer a identidade.

As situações de intolerância religiosa relatadas podem ser ilustradas conforme a fala de Kenan:

Já tivemos problemas em fazer, na hora de despachar obará, de fazer uma puxada e é uma coisa, assim, de as pessoas reclamarem, entendeu, vem dizer que: “ah, Jesus te ama, Jesus te ama,” né, aí eu digo: “Oxalá também ama (KENAN)”

Além dessas afirmações que “demonizam” as religiões de matriz africana, há outras situações que são citadas por Kenan como as denúncias realizadas para cessar com as reuniões da casa:

Esse é o peso de se vivenciar uma tradição negra, né, uma tradição que é negra, de utilidades negras, em que o racismo pesa tanto na população negra e que se espalha de formas nem sempre sutil para a própria cultura negra, para a própria tradição negra e a espiritualidade negra, então nós brancos que vivenciamos a tradição negra acabamos também sofrendo com esse racismo religioso quando estamos trajados, e também quando estamos na rua, porque dentro das nossas casas a gente só vai sofrer o racismo quando as pessoas jogam pedra ou quando mandam a polícia bater lá, alegando sobre o horário... como é que se chama mesmo... sobre a hora do silêncio, daí eles alegam isso para silenciar nossos tambores, né, mas fora isso o branco não vai sentir racismo, não vai sofrer racismo por ser privilegiado nessa sociedade (KENAN).

Assim, percebe-se no discurso que muitas atividades de intolerância são realizadas de forma a fazer repressão às reuniões realizadas, também de discriminação à tradição, em relação às roupas, ao uso de guias, entre outros. Durante o espaço democrático de fala também são identificadas posições preconceituosas por discriminar os representantes da matriz africanas como se eles não tivessem conhecimento ou formação para pautar sobre assuntos de interesse coletivo. Também foi destacado na fala de Kenan que a intolerância religiosa existe para as demais religiões, no entanto, as ações que levam ao espaço do terreiro a ser um espaço de resistência ainda nos dias atuais é o fato de estes serem atacados por ações que são realizadas também a partir do uso e atribuições das leis de silêncio, mas aplicadas de forma arbitrária: “Quero ver quem vai invadir uma

sinagoga e mandar o rabino parar de fazer o ritual lá, isso não vai acontecer, e eles sabem disso, e é por isso mesmo que eles não participam de nada, porque isso não os afeta” (KENAN)

Dessa forma, percebe-se que o racismo atinge muito mais as religiões de matriz africana sendo a intolerância religiosa voltada a essas religiões muito mais intensa, pois é reforçada por um racismo estrutural (ALMEIDA, 2019). Ao mesmo tempo, não há engajamento de líderes de outras religiões no combate ao racismo religioso pois este não os atinge.

A dimensão da intolerância religiosa estudada, em consonância com os autores, verifica o neopentecostalismo como um grande desafio para a liberdade de expressão cultural e religiosa das religiões de matriz africana no Brasil. Tal contexto atual perpetua-se devido ao enraizamento do racismo, processo cujo resultado é conhecido também como racismo estrutural, e leva à intolerância religiosa (ORO, 2002). Assim, percebe-se a necessidade de desmistificar o olhar sobre a função social das comunidades tradicionais de terreiros, positivando a esfera pública diante das práticas religiosas e sociais de seus adeptos de matriz africana, na necessidade de sistematizar conhecimento étnico existente. Para isso é necessário desfazer a dualidade existente que, preconceituosamente associa a religião de matriz africana ao contexto ruim, do mal. A partir do estudo foi possível ressaltar valores e práticas de setores marginalizados pela intolerância religiosa historicamente estruturada na sociedade, ajudando a quebrar paradigmas. Segundo Gonçalves, (2017, p. 56), a importância da construção do conceito Quilombismo⁷ por Abdias Nascimento, onde os espaços de luta e resistência foram equiparados a luta dos antepassados, pois, portanto, sabe-se que mesmo na atualidade ainda existem ações preconceituosas e que desrespeitam a religião devido ao crescimento das religiões evangélicas, originando conflitos e por conseguinte, as comunidades tradicionais de matriz africana tornam-se outra vez um símbolo de resistência (SILVA, 2007). Apesar disso, as comunidades tradicionais de matriz africana resistem e possuem intuito de desempenhar seu papel para a sociedade na atualidade, desempenhando sua função social.

⁷ Adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da problemática, a qual tem início em seu próprio contexto histórico devido a escravidão de africanos os quais foram trazidos para o Brasil e injustiçados por mais de três décadas, ainda hoje ressalta-se as dificuldades de manter e perpetuar as tradições de matriz africana, que estão constantemente na luta pela conquista de seu espaço, mas que encontram inúmeros obstáculos advindos do racismo estrutural e da intolerância religiosa. A partir dos objetivos da pesquisa de compreender como as comunidades tradicionais de terreiro com origem em matriz africana constroem suas relações no e com o território, e de que forma procuram desempenhar a sua função social, e lidam com os problemas relacionados a comunidades.

Dessa forma, foi possível perceber que as religiões de matriz africana no território em questão ajudam a formar e construir a identidade do povo de origem africana que, mesmo marginalizado, busca legitimar suas tradições e costumes diante da diversidade da identidade brasileira, fortalecendo a ideia de ações. Os terreiros, mais do que centros voltados às práticas religiosas, são locais de cuidados entre os indivíduos da própria comunidade do terreiro e também da comunidade local. Há uma constante troca entre os indivíduos e a formação sociocultural dos terreiros. Para os indivíduos que frequentam os cultos, o espaço de sua cultura é essencial. Para a comunidade local e externa aos terreiros, há atividades de ensino cultural, auxílio social, entre outros. Logo, verificou-se a importância das relações sociais mantidas internamente e externamente entre o terreiro e a comunidade, e a sua relação com o território do perpassa uma história cheia de virtudes, de resistência, força, fé, solidariedade e sobretudo de preservação de valores de matriz africana.

Todos os entrevistados foram unânimes em classificar os projetos como muito importantes tanto para a comunidade interna quanto para a comunidade externa ao terreiro. Isso se deve aos benefícios dos projetos para a sociedade, os quais atuam, segundo os relatos, no sentido de combater preconceitos, racismo, intolerância religiosa e também favorecer o empoderamento e apropriação da cultura e identidade africana pelos integrantes da comunidade tradicional, rompendo com um

regime de opressão. Além disso, a ação de assistência social merece destaque, uma vez que ela visa sanar as necessidades da comunidade que não são alcançadas pelo Estado, tais como acesso à educação, saúde, emprego, condições básicas de higiene, alimentação e também, em alguns casos, moradia ou abrigo. Outrossim, a importância desses projetos e ações foi verificada também quanto ao desenvolvimento da comunidade, favorecendo melhorias de infraestrutura, formação e qualificação dos indivíduos, entre outros.

Ainda assim, as comunidades tradicionais de terreiros enfrentam obstáculos relacionados ao racismo e à intolerância religiosa. As pessoas pertencentes à comunidade possuem dificuldades em conseguir emprego, atendimento igualitário em ambientes hospitalares, dificuldades de acesso à emprego e educação, bem como enfrentam uma situação desigual de cidadania, e dessa forma, a comunidade tradicional oferece orientação, acolhimento, tendo uma influência positiva para as pessoas em seu entorno. Da mesma forma, há ações voltadas para a preservação da cultura afro centrada e ao mesmo tempo ações de desconstrução de um racismo enraizado, mas sobretudo um ambiente em que os direitos religiosos dos cidadãos devem ser afirmados e continuados, apesar das ações de intolerância religiosa. Sendo assim, as comunidades tradicionais de terreiros resistem e cada vez mais assumem protagonismo no desempenho de funções sociais agregando valores na perspectiva africana, dando sua parcela de contribuição para construção de uma sociedade mais culturalmente plural e com justiça social.

REFERÊNCIAS

AGIER, M. **Antropologia da cidade**: lugares, situações movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. Ed. Jandaíra. 2019.

ALVES, M.C.A. **Desde dentro: Processos de produção de saúde em comunidade tradicional de terreiro de matriz africana**. 2012. Tese. (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Psicologia, Rio Grande do Sul, 2012.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo. Edições 70. Almedina Brasil. 1º ed. 2016.

BAIRROS, Luiza. “Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil”. In: **Estudos Afro-asiáticos**, n º 17, 1996.

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia**. Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros, (20), 41-51 São Paulo: Nacional, 1978.
<https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i20p41-51>

CAMARGO, Thelma de Ávila. **Comunidade Negra no Contexto Socioeconômico e Histórico de Pelotas**. Rev. África e Africanidades. Ano 8. nº20. 2015.

CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. Rio de Janeiro: Vozes Ltda., 2001.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. **História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica da Paraíba**. Seção Temática: Educação E Relações Étnico-Raciais, Educ. Real. 2017.

COMPARATO, Fabio konder. **Capitalismo: Civilização e Poder**, 07.02.2011 Estudos Avançados Scielo 2011.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira** – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2013. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/758/1/HULDA%20SILVA%20CEDRO%20DA%20COSTA.pdf>> [Acesso em 15/10/21].

DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

ENGELS, F. **O papel desempenhado pelo trabalho na transição do macaco ao homem**. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. v.I. São Paulo: globo, 2008.

FISCHMANN, Roseli. **Ciência, Tolerância E Estado Laico**. Cienc. Cult. vol.60 no.spe1 São Paulo July 2008

FRANCA, Aline da Silva. SILVEIRA, Naira C. **A Representação Do Etnoconhecimento Sob A Ótica Da Epistemografia Interativa**. XVI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (XVI ENANCIB) 2015.

GIL, Antônio Carlos. **Fundamentos da metodologia científica: Métodos de Pesquisa Social**. 6. ed. - São Paulo : Atlas. 1999.

GOLDMAN, M. **Cavalo dos deuses: Roger Bastide, 1971 e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil**. Revista de Antropologia. 54(1). 2012.

GONÇALVES, Vagner da Silva. **Religião e identidade cultural negra: Afrobrasileiro, Católicos e Evangélicos** . Afroasia 56 2017

HOFBAUER, Andreas . **Uma História de branqueamento ou o negro em questão**.-São Paulo: Editora UNESP, 2006

IANNI, O. **A sociologia de Florestan Fernandes**. Estudos avançados. v. 10, n. 26. 1996. Disponível:

<https://www.scielo.br/j/ea/a/tWXJzCGy9pK7wWBsbvVFT7Q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 jun. 21.

LAKATOS, Eva Maria. MARCONI, Mariana de Andrade. **Fundamentos da Metodologia Científica**, ed Atlas. 2003.

LIMA, K. R. de S. **Desafios éticos e políticos da luta de classes e o mito da democracia racial em Florestan Fernandes**. Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02592017v20n3p53>.

LUVIZOTTO, CK. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/kkf5v/pdf/luvizotto-9788579830082-03.pdf>> [Acesso em 14/10/21].

LWANGA-LUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. **Os povos falantes de banto e a sua expansão**. In: FASI, Mohammed El; HRBEK, I. (ed.). **História geral da África III: África do século VII ao XI**. Brasília, DF: UNESCO, 2010.

MAIO, Marcos. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/CCBB, 1996

MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. Editora Atlas, 2º ed. 2003.

MARIOSIA, G.S. **Memórias sociais e a construção da identidade em territórios negros. Psicologia em Revista**. v.22. n.1. Belo Horizonte, 2016.

MORAES, M. J. de. (2018). **Os terreiros e suas relações com o espaço urbano e o convívio social**. Disponível:
<https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-religiao-e-teologia/6516299>. Acesso em: 14 jun. 21.

MORAES, M. R.; JAYME, J. G., **Povos e comunidade tradicionais de matriz africana. Civitas**. v. 17. n. 2, p. 268-283, mai/ago. Porto Alegre, 2017.

ORO, Ari. (2002). **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente**. Disponível: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200006>. Acesso em: 18. maio. 2021.

NAVES, João Gabriel de Paula. BERNARDES, Maria Beatriz Junqueira. **A relação histórica homem/natureza e sua importância no enfrentamento da questão ambiental**. Geosul, Florianópolis, v. 29, n. 57, p 7-26, jan./jun. 2014.

ORO, Ari. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente**. Estud. afro-asiát. 24 (2) • 2002. Disponível em:
 <<https://www.scielo.br/j/ea/a/MHgZxZM6Nw5qzMqZHyy7dQg/?lang=pt#>> [Acesso em: 18 de maio de 2021].

ORTIZ, R. **As formas elementares da vida religiosa e as ciências sociais contemporâneas**. Disponível: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452012000300002>.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUADROS, Dênis Moura de. **O batuque do Rio Grande do Sul representado em dois contos, de Maria Helena Vargas da Silveira (1940-2009)**. R. Letras, Curitiba, v. 22, n. 38, p. 68-82, set. 2020.

QUEIROZ, J. B. **As formas elementares: ponto de redefinição da sociologia durkheimiana?** Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-019004403>.

QUIJANO, Anibal, "Colonialidade do poder e Classificação Social", in: **Epistemologias do Sul** / org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses, 2009.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. In: **O que é território?** Séries Temas, v. 29. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

ROCHA, Matheus Baarbosa. SEVERO, Ana K. de Souza. FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir. **“Batuca Lá, Que Eu Batuco Cá”: Os Terreiros De Umbanda E Suas Conjunturas Sociais**. Psicol. Soc. 31. 2019.

SANTOS, Milton. BECKER, Bertha. DA SILVA, Carlos Alberto Franco. **Territorio, Territorios: Ensaio Sobre O Ordenamento Territorial** - 3ªED. Lamparina. 2002.

SILVEIRA, H.A.A. **Não somos filhos sem pais: história e teologia do batuque do RGS**. Dissertação de Mestrado em Teologia. Faculdade EST, Programa de Pós-Graduação. 2014.

SILVA, V.G. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, V.G. da. (1993). **O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras**. **Revista de Antropologia**. v. 36, 33-79. Disponível: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1993.111383>. Acesso em: 14 jun. 21.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

VERGER, P. **Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica**. Religião e sociedade. (1982). Disponível: <https://culturayoruba.files.wordpress.com/2014/07/etnografia-religiosa-ioruba-e-probidadecientifica-pierre-verge1>. Acesso em: 14 jun. 21.

ANEXO 1

Roteiro para entrevistas

1 - Apresentações: fale um pouco de você, nome civil, cultural, idade, endereço de onde mora, profissão, etc.

2- Como conheceu a comunidade tradicional ?

3- Qual o seu vínculo atual com a comunidade?

4- Quais são os Projetos sociais e/ou culturais desenvolvidos pela comunidade tradicional?

5- Você participa de algum desses Projetos Sociais?

6- Qual o alcance dos projetos sociais desenvolvidos?

6- Para você, qual a importância interna dos projetos?

7- Para você, qual a importância externa dos projetos

8- Já presenciou ou passou por alguma situação de racismo ou intolerância religiosa?

9- Pra você, quais são as causas da intolerância religiosa e suas consequências?

10 - Você pode falar de suas experiências de racismo ou preconceito religioso vividos ?

ANEXO 2

Termo de consentimento livre e esclarecido de Participação de Pesquisa

Você está sendo convidado (a) para participar como voluntário(a) da pesquisa e que tem como objetivo *(Como as Comunidades Tradicionais de terreiros no Rio Grande do Sul constroem suas relações e função social no e com o Território)*.

1. Como participante da pesquisa declaro que concordo em ser entrevistado, por Luis Carlos Ferreira Diaz, do curso de Ciências Sociais, da Ufpel Pelotas – RS, uma ou mais vezes pelo pesquisador em local e duração previamente ajustados, permitindo a gravação e utilização das entrevistas.
2. Fui informado(a) pelo pesquisador que tenho a liberdade de deixar de responder a qualquer questão ou pergunta, assim como recusar, a qualquer tempo, participar da pesquisa, interrompendo minha participação, temporária ou definitivamente.
3. Não ser identificado e ser mantido o caráter confidencial das informações relacionadas à privacidade (todos os documentos e dados físicos oriundos da pesquisa ficarão guardados em segurança por cinco anos e em seguida descartados de forma ecologicamente correta).
4. Assistência durante toda pesquisa, bem como o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que quiser saber antes, durante e depois da sua participação.
5. Recusar a participar do estudo, ou retirar o consentimento a qualquer momento, sem precisar justificar, e de, por desejar sair da pesquisa, não sofrer qualquer prejuízo à assistência a que tem direito **(se for o caso)**.
6. Eu, declaro estar ciente do anteriormente exposto e concordo voluntariamente em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, ficando com a posse de uma delas.